



MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi

MSFAU Journal of Social Sciences

Cilt 2 Sayı 18/ Güz 2018 Vol 2 Issue 18/ Fall 2018

ROMAN, “ÇİNGENE”, PERİPATETİK / ROMA - GYPSY - PERIPATETIC

Editöryel Sunuş: Roman-“Çingene”-Peripatetik
Introduction: Roma-Gypsy-Peripatetic
Egemen Yılmaz

Ötekinin Rejiminde Yersiz Yurtsuzlaştırılmış ve Mekânda Hudutsuz Kültürler
Deterritorialised and Spatially Unbounded Cultures Within Other Regimes
Judith Okely (Çev. Buğra Kurban)

Çingene'den Hanım Yaratmak
Creating a Lady from a Gypsy
Arus Yumul

Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingeneleri / Romanları Çalışmak ya da İğneyle Kuyu Kazmak
Approaching Gypsies / Roma in the Ottoman Empire: Problems and Prospects
Faika Çelik

Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve “Çingeneler”: Vergi, Askerlik ve Adlandırma Meseleleri
The State and “Gypsies” in the Late-Ottoman Empire: The Issues of Tax, Military Service and Denomination
Egemen Yılmaz

Temettuat Kayıtlarına Göre Osmanlı Devleti'nde Romanların Meslekî Yapıları ve Geçim Kaynakları
Professional Structures and Livelihoods of Romany in the Ottoman State, According to the Temettuat Registers
Muhammed Tağ

Çingeneler Müzisyenlik ve Değişen Sosyal Koşulların Müzisyen Kimliğine Etkisi
Musicianship among the Gypsies and the Effect of Changing Social Conditions on the Musician Identity
Melih Duygulu

Mardinli Koçerler
Koçers from Mardin
Mahir Mak – Belma Oğul Kurtişoğlu

Dünya Çingeneleri Konuşuyor! Post-fordizm, Yaratıcı Endüstriler ve Dünya Müziği
“The Whole World is Talking About Gypsies!”: Post-Fordism, Creative Industry, and World Music
Gonca Girgin

Türkiye Türkçesi Ağzları Örneğinde Çingenelerle İlgili Metonimik Anlatımlara Örnek Olarak “ÇİNGENE = CİMRİ” Algısı
An Example to the Metonymic Expressions Related to Gypsies in the Sample of Turkish Dialects: “GYPSIES ARE STINGY”
Hüseyin Yıldız

“İçerisi” ile “Dışarı” Arasında Mahpus Yakınları
Families of Prisoners between “Inside” and “Outside”
İpek Merçil

Karmen -Karmen'in Sevdaları Üç Ay Sürmez!
Carmen -Loves of Carmen would not Last more than Three Months-
Mehmed Rauf (Çev. Sinan Şanher)

Çingene Musikisi
Gypsy Music
Kurt Striegel (Çev. Sinan Şanher)

Çingeneler
The Gypsies
Selahaddin Enis (Çev. Sinan Şanher)

MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi - MSFAU Journal of Social Sciences Cilt 2 Sayı 18/ Güz 2018 Vol 2 Issue 18/ Fall 2018

ISSN 1309-4815



9 771309 481203



MİMAR SINAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ | Sosyal Bilimler Enstitüsü

ISSN 1309-4815

MSGÜ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Bu Sayının Hakemleri/Academic Referees of This Issue

- Prof. Dr. Alev Sınar Uğurlu (*Uludağ Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*)
- Prof. Dr. Çağlayan Kovanlıkaya (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*)
- Prof. Dr. Hülya Uğur Tanrıöver (*Giresun Üniversitesi, Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü*)
- Doç. Dr. Begüm Özden Fırat (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*)
- Doç. Dr. Birsen Talay Keşoğlu (*Beykoz Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü*)
- Doç. Dr. Burak Onaran (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*)
- Doç. Dr. Evrim Hikmet Öğüt (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Müzikoloji Bölümü*)
- Doç. Dr. Fatih Bakırcı (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*)
- Doç. Dr. Feryal Saygılıgil (*İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*)
- Doç. Dr. Fuat Dündar (*TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler*)
- Doç. Dr. Gülhan Balsoy (*İstanbul Bilgi Üniversitesi, Tarih Bölümü*)
- Doç. Dr. Seval Şahin (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Bahadır Vural (*İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Ebru Aykut (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Erol Ülker (*Altınbaş Üniversitesi, Sosyal Bilimler Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Ferzan Durul (*İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Gül Özateşler Ülkücan (*Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Janet Barış (*Nişantaşı Üniversitesi, Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Mediha Mangır (*Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Mehtap Demir (*İstanbul Üniversitesi, Müzikoloji Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Murat Yüksel (*Adana Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Poyraz (*İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Nurşen Gürboğa (*Marmara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Özlem Akkaya (*Yeditepe Üniversitesi, Görsel İletişim Tasarımı Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Serap Alper (*Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Seval Ünlü Gök (*Beykoz Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Şermin Kalafat (*İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*)
- Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Arslan (*Batman Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*)

MSGGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi
MSFAU Journal of Social Sciences

Cilt 2 Sayı 18/ Güz 2018
Vol 2 Issue 18/ Fall 2018

MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi/ MSFAU Journal of Social Sciences

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi / Mimar Sinan Fine Arts University
Cilt 2 Sayı 18/ Güz 2018
Vol 2 Issue 18/ Fall 2018

Yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli dergidir./ This is a national refereed journal published twice a year.

MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi, TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanında taranmaktadır. / The journal is indexed by TUBITAK-ULAKBİM Social and Human Sciences Database.

Yayın Dili / Languages of Publication: Türkçe, İngilizce / Turkish, English.

ISSN 1309-4815
Kod: MSGSÜ-SBE-017-11-D1

Sahibi / Owner: MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü adına müdür Prof. Dr. Zeynep Koçel Erdem / Director Prof. Dr. Zeynep Koçel Erdem, on behalf of MSFAU The Institute of Social Sciences

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor
Dr. Öğr. Üyesi Serap Alper

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Béatrice Hendeich (University of Köln, Department of Middle Eastern Studies)
Prof. Dr. Christine Özgün (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü)
Prof. Dr. Eleni Sella (National and Kapodistrian University of Athens, Department of Turkish Studies and Modern Asian Studies)
Prof. Dr. Fatma Ürekli (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Tarih Bölümü)
Prof. Dr. Felix Pirson (İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü)
Prof. Dr. Gül Özyeğin (The College of William and Mary, Sociology and Gender, Sexuality, and Women's Studies)
Prof. Dr. Handan İnci (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü)
Prof. Dr. Jale Parla (İstanbul Bilgi Üniversitesi, Edebiyat Bölümü)
Prof. Dr. Kaan H. Ökten (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü)
Prof. Dr. Nobuo Misawa (Toyo Üniversitesi, Department of Sociocultural StudiesAsian Cultures Research Institute, Course of Sociology)
Prof. Dr. Sibel Yardımcı (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)
Prof. Dr. Zeynep Koçel Erdem (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü)
Doç. Dr. Doğan Yaşat (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)
Doç. Dr. Ferit Baz (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Tarih Bölümü)
Doç. Dr. Günder Varinlioğlu (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü)
Doç. Dr. Seval Şahin (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü)
Dr. Öğr. Üyesi Erman Şan (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Tarih Bölümü)
Dr. Öğr. Üyesi Kenan Eren (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü)
Dr. Öğr. Üyesi Osman Erden (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü)
Dr. Öğr. Üyesi Özge Ejder (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü)
Dr. Öğr. Üyesi Serap Alper (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü)
Dr. Çiğdem Temple (Northern Virginia Community College, Department of Art History)
Arş. Gör. Nihan Tahtaışleyen (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Müzikoloji Bölümü)

Editör / Editor: Prof. Dr. Şükrü Aslan

Sayı Editörleri / Editors of This Issue: Doç. Dr. Egemen Yalgür

Yardımcı Editör / Assistant Editor: Doç. Dr. Esmâ İğüs

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor: Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Bilge

Sekreteryası / Secretariat: Deniz Diler

Grafik Uygulama / Design: Zübeyde Karatalı

Kasım 2018, 500 adet basılmıştır. / November 2018, publication amount: 500.

Baskı: MSGSÜ Matbaası, Bomonti / Printed in MSGSU Matbaası, Bomonti Istanbul

Makalelerin sorumluluğu yazarlara aittir.

Statements in articles are the responsibility of the authors only.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Cumhuriyet Mah. Silahşör Cad. No: 71 Bomonti, Şişli/İstanbul Tel: 0212 246 00 11

e-posta / e-mail: sosdermsgsu@gmail.com, sosder@msgsu.edu.tr

web sitesi / website: http://sosbildergi.msgsu.edu.tr/

İçindekiler / Contents

Editöryel Sunuş: Roman-“Çingene”-Peripatetik

Introduction: Roma-Gypsy-Peripatetic | 219

Egemen Yılgür

Çeviri / Translation

Ötekinin Rejiminde Yersiz Yurtsuzlaştırılmış ve Mekânda Hudutsuz Kültürler

Deterritorialised and Spatially Unbounded Cultures Within Other Regimes | 233

Judith Okely (Çev. Buğra Kurban)

Özgün Makale / Original Article

Çingene'den Hanım Yaratmak

Creating a Lady from a Gypsy | 236

Arus Yumul

Özgün Makale / Original Article

Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingeneleri / Romanları Çalışmak ya da

İğneyle Kuyu Kazmak

Approaching Gypsies / Roma in the Ottoman Empire: Problems and Prospects | 249

Faika Çelik

Özgün Makale / Original Article

Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve “Çingeneler”:

Askerlik ve Adlandırma Meseleleri

The State and “Gypsies” in the Late-Ottoman Empire: The Issues of Tax,

Military Service and Denomination | 267

Egemen Yılgür

Özgün Makale / Original Article

Temettuât Kayıtlarına Göre Osmanlı Devleti'nde Romanların Meslek Yapıları ve Geçim Kaynakları

Professional Structures and Livelihoods of Romany in the Ottoman State,

According to the Temettuat Registers | 303

Muhammed Tağ

Deneme / Essay

Çingeneler Müzisyenlik ve Değişen Sosyal Koşulların Müzisyen Kimliğine Etkisi

Musicianship among the Gypsies and the Effect of Changing Social Conditions

on the Musician Identity | 320

Melih Duygulu

Özgün Makale / Original Article

Mardinli Koceler

Kocers from Mardin | 327

Mahir Mak – Belma Oğul Kurtişoğlu

Özgün Makale / *Original Article*

Dünya Çingeneleri Konuşuyor! Post-fordizm, Yaratıcı Endüstriler ve Dünya Müziği
“The Whole World is Talking About Gypsies!”: Post-Fordism, Creative Industry, and
World Music | 349

Gonca Girgin

Özgün Makale / *Original Article*

Türkiye Türkçesi Ağızları Örneğinde Çingenelerle İlgili Metonimik Anlatımlara
Örnek Olarak “ÇİNGENE = CİMİRİ” Algısı
An Example to the Metonymic Expressions Related to Gypsies in the Sample of Turkish
Dialects: “GYPSIES ARE STINGY” | 359

Hüseyin Yıldız

Özgün Makale / *Original Article*

“İçerisi” ile “Dışarı” Arasında Mahpus Yakınları
Families of Prisoners between “Inside” and “Outside” | 374

İpek Merçil

Çevrimyazı / *Transliteration*

Karmen -Karmen’in Sevdaları Üç Ay Sürmez!
Carmen -Loves of Carmen would not Last more than Three Months- | 388

Mehmed Rauf (Çev. Sinan Şanlıer)

Çevrimyazı / *Transliteration*

Çingene Musikisi
Gypsy Music | 393

Kurt Striegel (Çev. Sinan Şanlıer)

Çevrimyazı / *Transliteration*

Çingeneler
The Gypsies | 398

Selahaddin Enis (Çev. Sinan Şanlıer)

Editöryel Sunuş:

Roman-“Çingene”-Peripatetik

Egemen YILGÜR¹

Sıcak mevsimlerde köy, kasaba ve şehirlerin çevresinde geçici kamp alanları oluşturarak, geçimlerini çeşitli zanaat ürünleri ve hizmetlerin sunumuyla sağlayan aile toplulukları, binlerce yıldır dünyanın dört bir yanında yaşamlarını sürdürüyorlar. Bu gruplara Hayden hizmet göçebeleri (service nomads) (1979), Acton ticari göçebe (commercial nomads) (1981), Misra simbiyotik göçebe (1982), nihayet ilk olarak Berland (1979) ve onun adımlarını izleyerek modeli antropolojik bir düzlemde derinleştiren Rao (1987) peripatetik terimiyle seslenmeyi uygun görmektedirler. Göreli daha büyük bir yaygınlığa sahip olan peripatetik adlandırmasının Türkçeye bu şekliyle yerleşmesi akademik yazını zenginleştirecektir. Diğer taraftan gündelik kullanımda, aynı anda hem mekânsal hareketliliğe hem topluluk hâlinde kümelenmeye hem de belli bir el işi ya da hizmet sunumunda uzmanlaşmaya işaret eden zanaat göçebeleri teriminin tercih edilmesi de makul gözükmemektedir (Yalgür, 2018).

Kapitalist ilişkilerin gelişimiyle ilişkili bir biçimde, üretim ve hizmet sunumunda yaygın teknoloji kullanımı ve toplumsal çevrede ortaya çıkan genel değişimler peripatetik grupların ait oldukları geleneksel ekonomik alanın daralmasına yol açmıştır. Modern kurumlar tarafından sunulan hizmetler peripatetik dışçilerin, halk hekimlerinin, sünnetçilerin; yeni teknolojilerle üretilen sanayi ürünleri peripatetik kalaycılarının, demircilerin ve marangozların müşteri kitlesini aşamalı bir biçimde ayarttıkça söz konusu gruplar kitlesel bir işsizlik tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu gelişmeyle ilişkili olarak peripatetik grupların önemli bir bölümü daha yerleşik bir yaşam stratejisi benimsemek zorunda kalmış, kısmen geniş ücretli kitlesinin içerisinde erirken büyük ölçüde modern ekonominin “enformel”² boşluklarında son derece yaratıcı bir biçimde var olmayı başararak grup kimliklerini sürdürmüşlerdir. Salo (1987) Kuzey Amerika’daki Ludar, Rom ve Romnicheller (1982) ve ayrıca İrlandalı göçebeleri (Irish travellers) (1986), Silverman (1988) genel olarak Kuzey Amerikalı “Çingeneleri”, Jabbur (1995) Arap Yarımadasındaki Sulubbaları, Williams ve arkadaşları (1982) Paris banliyölerindeki Kalderaşları, Gmelch (1982) genel olarak İngiliz “Çingenelerini”, Rao (2007) Güney Asya’nın peripatetik topluluklarını karşı karşıya kaldıkları sosyo-ekonomik kriz ve bu kriz karşısında gruplar tarafından geliştirilen uyum stratejileri bağlamında incelemişlerdir. Öte yandan Gmelch (1986, s. 309) ve Salo (1986) bu değişim sürecinde yeniden şekillenen toplulukları ele almak için peripatetik konseptinin, göçebelik vurgusu nedeniyle yetersiz kalacağını işaret etmektedirler. Bu noktadan hareketle yakın dönemli bir çalışmada yeni koşulların dayattığı yaratıcı adaptasyon sürecinden geçerek, grup kimliklerini yeniden üreten peripatetik toplulukları tartışmak için geç-peripatetik teriminin kullanılması önerilmiştir (Yalgür, 2016, ss. 79-133).

Peripatetik ve geç-peripatetik terimleri esas itibarıyla bir dizi ortak sosyo-ekonomik stratejiyi benimsemiş farklı insan topluluklarını tanımlayan kategorilerdir. Diğer taraftan tek tek peripatetik gruplar aynı zamanda etnik kümeler olarak ortaya çıkarlar. Barth’a göre; eyleyiciler, etnik kimlikleri kendilerini ve etkileşimsel bir amaç dâhilinde diğerlerini sınıflandırmak için kullanırken etnik grupları oluştururlar (1969, ss. 13-14). Etnik gruplar bağlamında azınlık

¹ Doç. Dr., Beykoz Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, egemenyilgur@gmail.com.

² Fleeming ve arkadaşlarına göre enformel ekonomi kapsamında değerlendirilebilecek olan etkinlikler yasaklanmış olmaktan ziyade devlet tarafından tam anlamıyla düzenlenmemiş olanlardır (2000, ss. 387-388). Benzer bir biçimde Castellés ve Portes enformel etkinlikleri toplumsal olarak meşru / yasal mal ve hizmetlerin düzenlenmemiş üretimi olarak ele alırlar (1991, s. 15) İlgili terminoloji farklı kuramsal referanslara sahip sosyal bilimciler tarafından araçsallaştırılmıştır. Enformel-formel ikiliğinden yararlanan farklı yaklaşımların (“düalist”, “yapısal” “legalist” vs.) genel bir değerlendirmesi için Katalin (2015) ve Chen (2012).



olma hâlinin uç bir biçimi yazara göre parya gruplardır. Bu topluluklar kimi özel bağlamlarda yararlı olmasına rağmen “ev sahibi” toplum tarafından kınanan davranışları ya da karakteristik özellikleri nedeniyle aktif bir biçimde dışlanmaktadır. Yazar Avrupa'nın parya³ grupları arasında “Çingeneleri” de saymaktadır (Barth, 1969, s. 31). Parya gruplarla diğerleri arasındaki sınırlar daha ziyade ev sahibi topluluk tarafından muhafaza edilmektedir. Kimi durumlarda, bu sınırların korunması için parya grupların mensupları kolaylıkla fark edilebilecek işaretleri taşımaya zorlanırlar.⁴ Parya grupların mensuplarının “büyük topluma” dâhil olma girişimleri “ev sahipleri” tarafından bastırıldıkça tek tek bireyler için yegâne çıkış yolu parya toplulukla bağıni kopararak damgadan kurtulmak ve kendileri için yeni bir köken anlatısı icat etmek olarak ortaya çıkar (Barth, 1969, s. 31).

Peripatetik toplulukların toplumsal süreçler içerisindeki konumlanmalarını sosyolojinin klasik terminolojisine yaslanarak ele almaya çalışan tek yazar Barth değildir. Benzeri bir biçimde Berland ve Rao, Simmel'in yabancı⁵ tiplemesinden yararlanarak peripatetik gruplarla diğer toplumsal kesimler arasındaki etkileşim örüntülerini modellemeye gayret göstermektedir-ler (2004, s. 2). Simmel'in yabancı kategorisi için geçerli olduğu üzere, peripatetik toplulukların karmaşık toplumlardaki varlığının temelini teşkil eden peripatetik niş (Berland, 1979, s. 7), esas itibarıyla diğer toplulukların kendi imkânlarıyla ulaşamadıkları veya onlara ulaşmak için sü-rekli olarak kendi güçlerine dayanmayı tercih etmeyecekleri mal ve hizmetlere dönük daimî bir talebin varlığı ile ilişkilidir (Berland ve Rao, 2004, s. 4). Öte yandan peripatetik toplulukların bu ihtiyaçlara yanıt verebilmelerini mümkün kılan yaşam biçimi; ki toprak yoksunluğu, kökenleri-nin yabancı ya da belirsiz olması, yaptıkları işlerin “adi” işler olarak görülmesi ile karakterize ol-maktadır; peripatetik toplulukların “düşük bir statüye” sahip olmalarına belirgin bir katkı yapar. Aynı şekilde tüm bu unsurların sosyal olgular olarak somutlaşması peripatetik grupların sahip oldukları “düşük statü” ile ilişkilidir (Berland ve Rao, 2004, s. 15).

Simmel ve Weber'in karmaşık toplumlarla ilişkilendirilmiş küçük grupların ötekiyle etkileşim örüntülerini modelleyen yaklaşımları etnografik ya da tarihsel araçlarla derlenmiş olgusal malzemenin teorik bir çerçeve içerisinde ele alınmasına imkân sağlasa da betimleyici katkılarının ötesindeki analitik değerleri ayrıca tartışma konusu yapılmalıdır. Peripatetik topluluklar özelinde klasiklerin soyutlamaları uzay-zamanın farklı koordinat noktalarından gelen örneklerin kalın çizgilerle ortaklaştıkları noktaları ortaya koymayı mümkün kılsa da bu ortaklıkları mümkün kılan toplumsal mekanizmaları⁶ gözeren kapsamlı bir modelin tam anlamıyla ortaya ko-nulduğunu söylemek mümkün değildir.

³ Parya konseptinin bir analiz aracı olarak geliştirilmesinde Weber en büyük hak sahibi durumundadır. Yazara göre topluluklar hâlinde organize olan parya gruplar, sanat ya da zanaat temelli özel mesleki gelenekler geliştirmişlerdir. Kendi etnik varoluşlarına ilişkin bir inanca sahip olan bu topluluklar, ötekilerle her türlü insani ilişkileri olabildiğince kısıtlanmış bir biçimde, diasporik gruplar olarak yaşamlarını sürdürürler. Öte yandan sahip oldukları ekonomik önem nedeniyle hoş görülür ve yer yer kimi ayrıcalıklara kavuşurlar. Weber'e göre tarihsel olarak bu duruma en uygun düşen örnek Yahudilerdir (Weber, 1946, s. 189). Esas itibarıyla davulcu anlamına gelen Hint kökenli “parayer” sözcüğünün hem anlam hem de biçim itibarıyla farklılaştırılmış şekli olan parya (pariah) teriminin Batı yazınında son derece belirgin bir yaygınlığı bulunmaktadır. Varikas (2010) bu aktarım sürecinin gelişimini eleştirel bir okumayla, şematik olmayan bir biçimde tarihselleştirmektedir.

⁴ Neşet Ertaş Kırşehir merkezinde bölgenin peripatetik toplulukları arasında yer alan “Abdallann” şapka takmak zorunda olduklarını yazar: “Abdal şapkalı olur, şapkasının kenarı da gözlerine kadar inik durur, başı öne bakardı. Hep öyle olur ve öyle de giderdi”. Kendisi de bir keresinde şapkasız gezdiği için bölgenin çocukları tarafından taşla tutulmuştur (Akman, 2006, s. 24).

⁵ Simmel'e göre yabancı, bugün gelip yarı giden gezginden farklıdır. Belli bir mekân dairesi içinde sabit bir nokta işgal etmesine karşılık en başından beri orada bulunmaması ya da bu noktaya aidiyetini engelleyen özellikler taşıması nedeniyle ötekilerden farklı bir konumda bulunmaktadır. Yabancı toplumun bir parçasıdır ama mensubiyetinin doğası hem dışarılılığı hem de toplumla karşı karşıya gelmeyi içermektedir. Grup içerisinde üretilmeyen ürünlere olan ihtiyacın varlığı tüccarın yabancı tiplmesiyle özdeşleşmesine yol açar. Simmel Avrupa Yahudileri tarihinin bu durumu örneklediğini yazar (2009 , s. 149-151).

⁶ Sosyal mekanizma analizini bilim felsefesi bağlamında ele alan eleştirel gerçekçi yaklaşımlar için: Keat ve Urry (2001) ve Bhaskar (2017). Söz konusu kavramsal çerçevenin pratik uygulamalarına ilişkin yazının genel bir değerlendirmesi: Bygstad ve Munkvold (2011). Mekanizma ve Deleuze'ün makina konseptlerinin karşılaştırmalı analizi için: Rutzou (2017).

Peripatetik gruplara ilişkin etnik tahayyülün kuruluşunda dışarıdan, bir diğer deyişle etik⁷ bakış hemen her durumda son derece kritik bir rol oynamaktadır. Öz, emik, adlandırmaları esas olarak birlikte hareket eden aile toplulukları ve aşamalı olarak bağlantılı toplumsal küme-lere dayanan zanaat göçebelerinin, bir bütün olarak soy / klan / kabile / kabile konfederasyonu sınırlarını aşan bir etno-sosyal tamlık olarak tahayyül edilmesi noktasında asıl belirleyicinin dışarıdan bakış olduğunu ifade etmek hiç de abartılı bir yaklaşım olmayacaktır. Binlerce yıl boyunca kimi durumlarda hiçbir akrabalıkları olmayan, gündelik iletişimde kullandıkları ya da özel iletişime hizmet eden gizli dilleri⁸ birbirleriyle tamamen bağlantısız topluluklar bile yaşadıkları bölgelerdeki çoban göçebeler, yerleşik tarımcılar ve kent / kasaba ahali tarafından dışarıdan bakışı yansıtan jenerik terimler kullanılarak sınıflandırılmışlardır (Rao, 1987, s. 7). Avrupa'nın İngilizce konuşulan bölgelerinde farklı kökenlerden gelen peripatetik topluluklar "Gypsy" (Rao, 1987, s. 7), Almanca konuşulan bölgelerinde "Zigeuner" (Stewart, 2011, s. 260)⁹ olarak adlandırılmışlar, dahası bu adlandırma Avrupa'nın dışına taşmıştır. Hem "Gypsy" (Rao, 1987, s. 7) hem de "Zigeuner" (Bollig, 2004, s. 196) sözcüklerinin Batılı yazarların metinlerinde Avrupalı olmayan toplulukları da kavramın etki alanına dâhil edecek şekilde kullanımı hiç de nadir bir durum değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise etimolojik ve semantik açıdan "Gypsy" ve "Zigeuner" sözcükleri ile ilişkili olan "Kıpti"¹⁰ ve "Çingene"¹¹ sözcükleri, benzeri bir biçimde büyük ölçüde farklı kökenlerden gelen peripatetik grupları içerecek bir anlam genişliğine sahip olmuştur.¹² Gü-nümüzde de bu sözcükler Anadolu, Balkan ve Mezopotamya coğrafyasında yaşayan peripatetik ve geç-peripatetik gruplar için kullanılmaya devam etmektedir.¹³

Peripatetik toplulukların sistematik bir düşünsel çabanın nesnesi hâline gelmeleri 18. yüzyıl ortalarında gerçekleşmiştir. Matras (2004), Okely (2002 [1983]), Willems (1998) ve Mayall (2005) bu sürecin gelişimini farklı cephelerden olmakla birlikte oldukça detaylı bir biçimde ve mümkün olduğunca farklı okulları analiz nesnesi olarak soyutlayarak ele almaktadırlar. Grell-man (1787) ve Rudiger (1990 [1782]) gibi 18. yüzyıl yazarlarının bölgedeki peripatetik topluluklar-dan bir bölümü arasında konuşulan Romanes üzerindeki karşılaştırmalı çalışmaları sonucunda, bu dilin Hint dilleri ile ilişkisinin ortaya konulması kritik bir dönüm noktası olmuştur. Çok geçmeden yüzlerce yıldır Avrupa ve Yakın Doğu coğrafyasında komşularının "Çingene-Tsigani-Zigeuner" ya da "Kıpti-Gypsy" gibi jenerik terimlerle tanımladıkları muhtelif kökenlerden gelen peripatetik gruplar söz konusu bilimsel tespitin ışığında yeniden ele alınmaya başlanır. Bu dönemde yalnızca Hindistan bağlantısı açık seçik olarak ortaya konulabilen gruplar "Çingene" ya da "Kıpti" (Gypsy) olarak kabul edilmiş, böylece kavramın günlük terminolojide kullanılmaya başlanmasından en azından yüzlerce yıl sonra "Çingeneliğin" özü (Willems, 1998, s. 21), bir başka deyişle "gerçek Çingeneler"¹⁴ icat edilmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısında Okely (2002), Lucassen, Willems ve Cottaar (1998) gibi yazarlar Hindistan bağlantısını vurgulayan yaklaşımlar

⁷ Söz konusu ayrımın günümüzdeki yaygın kullanım biçimi ile çıkış noktası arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Etik-emik ikiliğinin kavramsal gelişimi için Harris (1999), Pike (1967: s. 38), Headland (1990), Harris (1990). Başlangıçta bilim felsefesinin en çetrefilli meseleleriyle ilişkili bir açılım olarak ortaya çıkan bu ifadeler, günümüzde daha ziyade toplumsal gerçekliklerin içeriden ve dışarıdan tahayyüllerinin karmaşık etkileşimini yansıtan bir araç olarak kullanılmaktadır.

⁸ Meselenin dilbilimsel temelde genel bir değerlendirmesi için Matras ve Bakker (2003).

⁹ Matras (2013: ss. 4-5), Lucassen'ın (1996) ikna edici bir biçimde 18. yüzyıl Alman otoritelerinin farklı köken ve kültürlerden gelen göçebe gruplar arasında ayrım yapmaksızın onları "Zigeuner" olarak adlandırdıklarını ortaya koyduğunu yazar.

¹⁰ "Kıpti" ve "Gypsy" sözcüklerinin ilişkisel analizi için: Matras (2015: ss. 20-23), Ginio (2004: s. 131), Soulis (1961).

¹¹ "Çingene", "Zigeuner", "Tsiganes", "Zingari" gibi sözcüklerin etimolojik ve semantik analizi için: Soulis (1961), Yıldız (2007), Matras (2015: ss. 20-23).

¹² "Kıpti" sözcüğünün 19. yüzyılda Roman olmayan Tahtacı ve Abdal peripatetikleri için üstelik bizzat muhatapları tarafından kullanımına ilişkin bir örnek: "Kulları Antalya'da mine'l-kadim Kıbtî Abdal ve Tahtacı tâifesinden olduğumuz hâlde redif binbaşısı mukaddem virdiği (1) aşiret nâmı inâdında musırr olarak kur'a keşidesiyle asker almak üzere tâifemizi tazyik ile habse ilka (2) itirdi biz ... Kıbtîyız efganımızı dinlemiyorlar". BOA.ŞD.609.40.4.1.17 Kânûn-ı Sâni 1288 (29 Ocak 1873). Okely'e göre "Gypsy" adlandırması sadece dışarıdan empoze edilen bir etiket olmak zorunda değildir. Kimi durumlarda öz-adlandırmanın bir biçimi olarak işlevsel hale gelebilir (2002: s. 4).

¹³ Bu konudaki etnografik ve tarihsel verilerin genel bir değerlendirmesi için Yilgür (2017).

¹⁴ Okely'e göre "gerçek Çingene" arayışı, gözlemcinin önyargılarıyla en çok örtüşen grupların peşine düşmektir (2002: s. 1).

karşısında, tarihsel olarak “Çingene” olarak adlandırılan toplulukların tamamının Romanes konuşmadığı gibi genellikle gözden kaçırılan bir dizi olguyu vurgulayarak bir yadsıma eğilimi geliştirirler. “Çingeneliği” dilbilimden ziyade Sosyoloji ve Sosyal Tarihin konusu hâline getiren yazarların yaklaşımları ciddi tartışmalara yol açacak, böylece “Çingene” olarak adlandırılan grupların inceleme alanı iki ayrı bilimsel gelenek ortaya çıkaracaktır. Matras gelinen noktada “Gypsy” sözcüğünün artık iki anlama sahip olduğunu ifade etmektedir. “Gypsy I” köken ya da dilden bağımsız olarak peripatetik toplulukları ifade eden genel bir kavram olarak kullanılmak-tayken, “Gypsy II” Romani dilini konuşan toplulukları ifade etmektedir (2004, s. 53).

MSGŞÜ Sosyal Bilimler Dergisinin “Roman-Çingene-Peripatetik” temalı özel sayısı, peripatetik ve geç-peripatetik gruplarla ilgili güncel çalışmaların sosyal bilimciler ve genel olarak ilgili okur kitlesi ile buluşturulmasını hedefliyor. Avrupa’da başlangıcı 18. yüzyılın sonlarına da-yanan bu düşünsel geleneğin Türkiye’de birkaç on yıldan geriye uzandığını söylemek güç. Yine de ciddi kısıtlılıklar içinde üretim yapmaya çalışan yazarların en azından alanın tartışmalarına hâkim olmaya ve bu noktadan hareketle teorik perspektiflerini zenginleştirmeye başladıklarını söylemek mümkün. Özellikle tarih, sosyoloji ve etnomüzikoloji alanında kayda değer bir üre-timin hayata geçirildiği gözlerden kaçmıyor. Özel sayıda yer alan çalışmaların bileşimi de söz konusu gelişmeyi büyük ölçüde doğrular nitelikte.

Dergimizin ilk makalesi, peripatetik gruplarla ilgili özgün araştırma geleneklerinden bi-risinin kurucusu olan Judith Okely’nin orijinal adı “Deterritorialised and Spatially Unbounded Cultures Within Other Regimes” olan “Ötekinin Rejiminde Yersiz Yurtsuzlaştırılmış ve Mekânda Hudutsuz Kültürler” başlıklı çalışması. Metnin kısa bir bölümünü, yazarının izni ve Buğra Kurban’ın çevirisiyle yayınlıyoruz.

Arus Yumul’un “Çingene’den Hanım Yaratmak” başlıklı çalışması dışarıdan bakışla inşa edilen “Çingene” tahayyülünün, özellikle erotik / egzotik imajlarla yüklenmiş “Çingene” kadın imgesinin ve bu imge karşısında kendisine medenileştirici misyon yükleyen “aydınlanmış” öz-nenin son dönem Osmanlı edebiyatındaki izlerini takip ediyor. Selahaddin Enis’in “Çingeneler” ve Mehmed Rauf’un “Karmen –Karmen’in Sevdaları Üç Ay Sürmez” başlıklarıyla yayınlanan ve Sinan Şanlıer tarafından dergimiz için Latin harfleriyle yeniden yazılan çalışmaları söz konusu “Çingene” tahayyülünün yaygınlığına ilişkin birer tarihsel belge durumunda...

Faika Çelik’in “Osmanlı İmparatorluğu’nda Çingeneleri / Romanları Çalışmak ya da İş-neyle Kuyu Kazmak” başlıklı çalışması bir yandan ilgili alanda fikir üretimin muhtelif zorlukları-na dikkat çekerken diğer taraftan özellikle tarih alanında ilgili yazının genel bir değerlendirmesi niteliğini taşıyor. Benim “Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve ‘Çingeneler’: Vergi, Askerlik ve Adlandırma Meseleleri” başlıklı çalışmam Çelik’in derinlemesine bir biçimde incele-diği alana, 19. yüzyıl bağlamında ve büyük bölümü ilk kez yayınlanan arşiv belgeleri üzerinden yapılan mütevazı bir katkı niteliğini taşıyor. Aynı şekilde Muhammed Akdağ’ın “Temettuât Ka-yıtlarına Göre Osmanlı Devleti’nde Romanların Meslekî Yapıları ve Geçim Kaynakları” başlıklı çalışması, 19. yüzyıl ortalarında Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşayan Roman peripatetik ve geç-peripatetiklerinin ekonomik yaşamına ilişkin bilgilerimizi arşiv belgeleri temelinde tazelememi-ze imkân veriyor.

Türkiye’de yaşayan peripatetik topluluklarla ilgili çalışmaların yoğunlaştığı bir diğer alan etnomüzikoloji... Melih Duygulu’nun yoğun bir deneyim sürecini özetleyen “Çingeneler Mü-zisyenlik ve Değişen Sosyal Koşulların Müzisyen Kimliğine Etkisi” başlıklı deneme formatındaki çalışması; Mahir Ak ve Belma Kurtişoğlu’nun “Mardinli Koçerler” ve Gonca Çiğ’in “Dünya

Çingeneri Konuşuyor! Post-Fordizm, Yaratıcı Endüstriler ve Dünya Müziği” isimli makaleleri, farklı peripatetik ve geç-peripatetik grupların kısmen kültürel varlıklarının bir parçası olarak müzikle ilişkilendirmelerini kısmen profesyonel müzisyen kimliği ile dâhil oldukları toplumsal ilişkilerin ürettiği uyum ve gerilim süreçlerini kısmen de küresel eğilimlerin “Çingene” imajını nasıl yeniden inşa ettiğini eleştirel ve analitik bir perspektiften ele alıyorlar. 1926 yılında Hayat dergisinde yayınlanan Kurt Striegel’in “Çingene Musikisi” başlığını taşıyan ve Sinan Şanlıer tarafından Latin harfleriyle yeniden yazılan yazısı, bu alandaki çalışmaların hangi noktaya geldiğini ortaya koyan çok güzel bir örnek olmasının yanı sıra kendi döneminin özgün tartışmalarına da ışık tutuyor.

Diğer çalışmaların aksine Hüseyin Yıldız’ın “Türkiye Türkçesi Ağızları Örneğinde Çingenerle İlgili Metonimik Anlatımlara Örnek Olarak ‘Çingene=Cimri’ Algısı” başlıklı makalesi, kendi alanında peripatetik gruplarla ilgili olarak kaleme alınmış eserlerin son derece nadir bir örneği... Yıldız çalışmasında “Çingene” sözcüğünün kökeni ile ilgili ana akım yaklaşımlara alternatif bir model önerirken olgular ve argümanlar arasındaki ilişkiyi mümkün olduğunca dengede tutmaya çalışıyor. Yazarın çabasının alanındaki diğer araştırmacılara da örnek olmasını, dilbilimcilerin peripatetik gruplarla ilgili daha fazla çalışma yapmalarını diliyoruz.

Son olarak dosya dışında yayınlanan İpek Merçil’in “‘İçerisi’ ile ‘Dışansı’ Arasında Mahpus Yakınları” başlıklı çalışması 2017-2018 yıllarında İstanbul ve Bursa’da yapılan bir saha araştırmasına dayanarak “mahpus yakını” kimliğinin nasıl kurulduğunu ve bu sürecin tek tek bireylerin yaşamlarına nasıl yansıdığını tartışma konusu yapıyor.

Kaynaklar

- Acton, T. (1981). Gypsyism in the Far East. *Newsletter of Gypsy Lore Society*, 4(1), ss. 2-6.
- Akman, H. (2006). *Gönül Dağında Bir Garip*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Barth, F. (1969). Introduction. F. Barth (Ed.), *Ethnic Groups and Boundaries* (ss. 9-38). Oslo, Massachusetts, London: Little, Brown and Company.
- Berland, J. C. (1979). Research Reports: Peripatetic, Pastoralist and Sedentist Interaction in Complex Societies. *Newsletter (Commission on Nomadic Peoples)*, 4, ss. 6-8.
- Berland, J. C., Rao, A. (2004). Unveiling the Stranger: A New Look at Peripatetic Peoples. J. C. Berland, A. Rao (Eds.), *Customary Strangers New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia* (ss. 1-30). Westport, Connecticut, London: Praeger.
- Bhaskar, R. (2014). *İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi Natüralizmin Olanaklılığı*. İstanbul: Heretik.
- Bygstad, B., Munkvold, B. E. (2011). In Research of Mechanisms. Conducting a Critical Realist Data Analysis. *Thirty Second International Conference on Information Systems*. Şangay. 9 Eylül 2018 tarihinde <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.690.4006&rep=rep1&type=pdf> adresinden edinilmiştir.
- Castells, M., Portes, A. (1999). World Underneath: The Origins, Dynamics, and Effects of Informal Economy. A. Portes, M. Castells, L. A. Benton (Eds.), *The Informal Economy Studies in Advanced and Less Developed Countries* (ss. 11-40). Baltimore ve Londra: The John Hopkins University Press.
- Chen, M. A. (2012). *The Informal Economy: Definitions, Theories and Policies*. Cambridge: WIEGO.
- Fleeming, M. H., Roman, J., Farrell, G. (2000). The Shadow Economy. *Journal of International Affairs Editorial Board*, 53(2), ss. 387-409.



Genio, E. (2004). Neither Muslim nor Zimmis: The Gypsies (Roma) in the Ottoman State. *Romani Studies*, 14(2), ss. 117-144.

Gmelch, S. B. (1982). Gypsies in British Cities: Problems and Government Response. *Urban Anthropology*, 11(3/4), ss. 347-376.

Grellman, H. M. G. (1787). *Dissertation on the Gypsies*. London: Printed for the Editor.

Harris, M. (1999). *Theories of Culture in Postmodern Times*. Walnut Creek, London, Delhi: Altamira Press.

Hayden, M. (1979). The Cultural Ecology of Service Nomads. *The Eastern Anthropologists*, 32(4), ss. 297-309.

Headland, T. N. (1990). Introduction: A Dialogue between Kenneth Pike Marvin Harris on Emic and Etics. T. H. Heartland, K. N. Pike, M. Harris (Eds.), *Emics and Etics the Insider / Outsider Debate* (ss. 13-27). Newbury Park, London, New Delhi: Sage Publications.

Jabbur, J. S. (1995). *The Bedouins and the Desert: Aspects of Nomadic Life in the Arab East*. New York: State University of New York Press.

Keat, R., Urry, J. (2001). *Bilim Olarak Sosyal Teori*. Ankara: İmge.

Katalin, G. (2015). The Informal Economy: Conceptual Background and Theoretical Framework. *The Proceedings of the International Conference Literature, Discourse and Multicultural Dialogue* (ss. 57-71). Tirgu Mureş: Arhipelag XXI Press.

Lucassen, L. (1996). *Die Geschichte eines polizeilichen Ordnungsbegriffes in Deutschland 1700-1945*. Köln: Böhlau.

Lucassen, L., Willems, W., Cottaar, A. (1998). *Gypsies and Other Itinerant Groups a Socio-Historical Approach*. London: Macmillan Press.

Matras, Y., Bakker, P. (2003). The Study of Mixed Languages. Y. Matras, P. Bakker (Eds.), *The Mixed Language Debate Theoretical and Empirical Advances* (pp. 1-20). Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

Matras, Y. (2004). The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity. N. Saul, S. Tebbutt (Eds.), *The Role of Romanies Images and Counter-Images of "Gypsies" / Romanies in European Cultures* (ss. 53-78). Liverpool: Liverpool University Press.

Matras, Y. (2013). Scholarship and the Politics of Romani Identity: Strategic and Conceptual Issues. *Romldent Working Papers*, 1, 1-41, 7 Eylül 2018 tarihinde <https://romani.humanities.manchester.ac.uk/virtuallibrary/librarydb/web/files/pdfs/354/Paper1.pdf> adresinden edinilmiştir.

Matras, Y. (2015). *The Romani Gypsies*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Mayall, D. (2005). *Gypsy Identities 1500-200 From Egipcians and Moon-men to Ethnic Romany*. Londra, New York: Routledge.

Misra, P. K. (1982). Indian Nomads. P. K. Misra, K. C. Malhotra (Eds.), *Nomads in India* (ss. 15-24). Kalküta: Anthropological Survey of India.

Okely, J. (2002). *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pike, K. L. (1967). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. The Hague, Paris: Mouton & CO.

Portes, A., Castells, M., Benton, L. A. (1991). *The Informal Economy Studies in Advanced and Less Developed Countries*. Baltimore ve Londra: The John Hopkins University Press.

Rao, A. (1987). The Concept of Peripatetics: An Introduction. A. Rao (Ed.), *The Other Nomads Peripatetic Minorities in Cross Cultural Perspective* (ss. 1-34). Köln, Viyana: Böhlau.

Rao, A. (2009). Peripatetic Peoples and Lifestyles in South Asia. B. Brower, B. R. Johnston (Eds.), *Disappearing Peoples? Indigenous Groups and Ethnic Minorities in South and Central Asia* (ss. 53-72). Kaliforniya: Left Coast Press.



Rutzou, T. (2017). Finding Bhaskar in all the Wrong Places? Causation, process, and Structure Bhaskar and Deleuze. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 47, ss. 402-417.

Rüdiger, J. C. C. (1996 [1782]). On the Indic Language and Origin of the Gypsies (M. P. Thimmel, K. Bernhardt, A. Monreal tarafından İngilizceye çevrilmiştir). *Orijinal Kaynak: Neuester Zuwachs der teutschen, fremden und allgemeinen Sprachkunde in eigenen Aufsätzen, Bücheranzeigen und Nachrichten* (ss. 37-84). Leipzig: P.G. Kummer. 7 Eylül 2018 tarihinde https://romani.humanities.manchester.ac.uk/downloads/1/ruediger_translation.pdf adresinden edinilmiştir.

Salo, M. (1982). Romnichel Economic and Social Organization in Urban New England. *Urban Anthropology*, 11(3/4), ss. 273-313.

Salo, M. (1986). Peripatetic Adaptation in Historical Perspective. *Nomadic Peoples*, 21/22, ss. 7-36.

Salo, M. (1987). The Gypsy Niche in North America: Some Ecological Perspectives on the Exploitation of Social Environments. A. Rao (Ed.) A. Rao (Ed.), *The Other Nomads Peripatetic Minorities in Cross Cultural Perspective* (ss. 89-110). Köln, Viyana: Böhlau.

Silverman, C. (1988). Negotiating "Gypsiness": Strategy in Context. *The Journal of American Folklore*, 101(401), ss. 261-275.

Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*. İstanbul: Metis.

Soulis, G. C. (1961). The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the Late Middle Ages. *Dumbarton Oaks Paper*, 15, ss. 141-165.

Stewart, M. (2011). The "Gypsy Problem": An Invisible Genocide. R. Lemarchand (Ed.), *Forgotten Genocides Oblivion, Denial, a Memory* (ss. 253-286). Pensilvanya: University of Pennsylvania Press.

Weber, M. (1946). Class, Status, Party. H. H. Gerth, C. W. Mills (Eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (ss. 180-196). New York: Oxford University Press.

Williams, P., Lerch, O., Lerch, M. (1982) The Invisibility of the Kalderash of Paris: Some Aspects of the Economic Activity and Settlement Patterns of the Kalderash Rom of the Paris Suburbs. *Urban Anthropology*, 11(3/4), ss. 315-346.

Willems, W. (1998). Ethnicity as a Death-Trap: The History of Gypsy Studies. L. Lucassen, W. Willems, A. Cottaar (Eds.), *Gypsies and Other Itinerant Groups* (ss. 17-34). London: Macmillan Press.

Varikas, E. (2010). The Outcasts of the World –Images of the Pariahs. *Estudos Avançados*, 24(69), ss. 31-60.

Yıldız, H. (2007). Türkçede Çingeneleer İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1(1), ss. 61-82.

Yıldız, E. (2016). *Roman Tütün İşçileri*. İstanbul: Ayrıntı.

Yıldız, E. (2017). Türkiye’de Peripatetik Gruplar: Jenerik Terimler ve Öz-Etnik Kategorizasyon Biçimleri. *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), ss. 1-25.

Yıldız, E. (2018). Balkanlar, Anadolu ve Mezopotamya’da Zanaat Göçebeleri. *KA Dergi*, 3(8), ss. 22-35.

Introduction

Roma-Gypsy-Peripatetic

Egemen YILGÜR

Family clusters that form temporary camps around villages, towns, and cities in warm seasons and whose subsistence depends on the service of providing and trading craft products, have been living all around the world for thousands of years. Scholars such as Hayden (1979), Acton (1981), Misra (1982), Berland (1970) and Rao (1987) have denominated these groups respectively as service nomads, commercial nomads, symbiotic nomads, and peripatetic. Adoption of the relatively more prevalent term peripatetic into Turkish will enrich the academic literature. On the other hand, it would also be reasonable to use a Turkish term “zanaat göçebeleri” which simultaneously indicates the spatial mobility, aggregation as a community and specialization on the provision of a handicraft or service (Yılgür, 2018).

The extensive use of technology in production and in service providing, as well as the general changes that have occurred in the social environment in relation with the development of capitalistic relations have caused a reduction in the traditional economic sphere to which peripatetic groups belong. As the services provided by modern institutions and goods manufactured with new technologies attract the customers of peripatetic dentists, folk healers, circumcisers, tinsmiths, blacksmiths, and carpenters, these groups have been faced with the threat of massive loss of income. Thus, a considerable portion of peripatetic groups have had to adopt a more sedentary life strategy and have melted in part into huge masses of employees or, more likely, have maintained their group identity by surviving in a very creative manner in the “informal”¹ gaps in the modern economy. The Ludar, Roman, Romnichels and the Irish Travellers in North America, (Salo 1987, 1982, 1986), the North American Gypsies in general (Silverman 1988), the Sulubba in the Arabian Peninsula (Jabbur 1995), the Kalderash in the Paris suburbs (Williams et.al, 1982), the British Gypsies in general (Gmelch 1982), and the peripatetic communities in South Asia (Rao 2007) all faced a socio-economic crisis and they developed adaptation strategies against the crisis. However, Gmelch (1986, p. 309) and Salo (1986) argue that the concept of peripatetics with its emphasis on nomadism would be inadequate to handle the groups undergoing this process of transformation. Therefore, a recent study introduced a new term, “late-peripatetic”, to conceptualise communities, who reproduced their group identities after a process of adaptation imposed by the new conditions (Yılgür, 2016, pp. 79-133).

The terms “peripatetic” and “late-peripatetic” are essentially categories defining diverse communities that adopted similar socio-economic strategies. On the other hand, individual peripatetic communities also constitute ethnic units. According to Barth, actors form ethnic groups as they use ethnic identities to categorize themselves and the others for the purposes of interaction (1969: pp. 13-14). In the context of such ethnic groups, an extreme form of the minority situation is that of pariah groups. Host populations reject them actively due to their behaviours or characteristic features, which are condemned, although they are sometimes functional in some

¹ According to Fleeming and his friends, the activities which can be classified as a part of informal economy are unregulated by the state, rather than prohibited (2000, ss. 387-388). Similarly, Castells and Portes (1991) accept informal activities as unregulated production of socially legitimate / licit commodities and services (s. 15). The social scientists with different theoretical standpoints utilize the terminology. For a general evaluation of different approaches (dualist, structural, legalist and etc.) using the duality of formal-informal: Katalin (2015) and Chen (2012).



specific manners. Barth added Gypsies to the list of European pariah groups (Barth, 1969, p. 31).² The actual protector of the boundaries between pariah groups and others is the host society. In some cases, it forces pariah groups to use noticeable “diacritica” to maintain these boundaries.³ As the host society prevents the attempts of pariah groups’ members to include themselves into “larger society”, dissociating the pariah group and the invention of a new narrative to explain their origin becomes the only way for the individuals to escape stigma (Barth, 1969, p. 31).

Barth was not the only author trying to deal with the positioning of peripatetic groups in social processes with the classic terminology of sociology. Similarly, Berland and Rao utilize Simmel’s stranger⁴ to contextualise the interaction patterns between peripatetics and others (2004, p. 2). Similar to the case of the stranger, the peripatetic niche (Berland, 1979, p. 7), which constitutes the base of their presence in complex societies, is related to the permanent demand for goods and services that are not accessible by the other groups or for which the others do not prefer to use their own resources for production (Berland and Rao 2004, p. 4). Furthermore, the main characteristics of the lifestyle of the peripatetic, e.g., the lack of soil, ambiguous or alien origin, and the perception that their subsistence activities are ‘despicable’ make a considerable contribution to their “low status”. Similarly, the occurrence of all these elements as social phenomena is related with the “low status” of all peripatetic groups (Berland ve Rao, 2004, p. 15).

Although the approaches of Simmel and Weber, which contextualise the interactional patterns of small groups with the Other in complex societies, serve to handle the empirical findings collected with ethnographic or historical instruments in a theoretical frame, the analytical value of their concepts beyond descriptive functionality has to be discussed somewhere else in a more detailed manner. In the context of peripatetic groups, the abstractions of the classics let scholars reveal the general commonalities of diverse examples from the different points of coordinates of space-time. However, it is not possible to argue that a comprehensive theory, including the social mechanisms⁵ that direct the aforementioned commonalities, has already been developed.

The external, or etic,⁶ view has a critical role in the construction of ethnic imagination regarding peripatetic groups in almost all cases. It would not be farfetched to argue that the external view has been the basic determiner for the imagination of peripatetics whose self-

² The most important right holder of pariah concept’s development as an analytical instrument is Max Weber. According to Weber, pariah groups, whose social organization type is the community, develop specific occupational traditions of handicraft or art. These communities, who have a belief in their ethnic existence, live as diasporic groups with widely limited personal relations of any kind with others. However, they are also tolerated and sometimes given privileges thanks to their economic importance. According to Weber, the most impressive example of this situation historically are the Jews (Weber, 1946, p. 189). The term pariah, which is, etymologically and semantically, derived from the Indian word Parayer (drummer), is considerably prevalent in western literature. Varikas (2010) historicises the development of this borrowing process critically in a non-schematic manner.

³ Neşet Ertaş, a famous musician and a member of Central Anatolian peripatetic group, states that *Abdals*, were required to wear a hat in the center of Kırşehir, a Central Anatolian city with a considerable Abdal population: “Abdal wore a hat, and even edge of the hat had to be lowered to the line of his eyes, head bent down. This was always same and never changed”. Also, he was once stoned by some children of the region since he was walking without a hat (Akman, 2006, p. 24).

⁴ According to Simmel, the stranger is different from the wanderer. The wanderer comes today and leaves tomorrow. Although he occupies a particular sphere in space, he is different from the others due to the fact that he has not been there since the beginning or his qualities hinder his full involvement to that sphere. The stranger is among the elements of group. However, the nature of its involvement includes both being outside of group and confronting it. The presence of the need for products that are produced only outside the group is the reason for the association of the trader with the stranger. According to Simmel, the history of European Jews exemplifies this situation (2009: pp. 149-151).

⁵ For critical realist approaches handling the analyses of social mechanism in the context of Philosophy of Science: Keat and Urry (2001) and Bhaskar (2017). For a general evaluation of the literature on the practical applications of the aforementioned conceptual frame: Bygstad and Munkvold (2011). For a comparative analysis of mechanism and machine concept of Deleuze: Rutzou (2017).

⁶ There are considerable differences between the starting point and the contemporary use of this binary. For the conceptual development of etic-emic: Harris (1999), Pike (1967, p. 38), Headland (1990), Harris (1990). Although the terms which was initially developed as a new analytic expansion for Philosophy of Science’s most complex issues, scholars frequently use them to reflect the complicated interaction of external and internal perceptions of social phenomena in the contemporary manner.



denominations essentially refer collectively to moving family groups and gradually to related units of social organization as an ethno-social entity, beyond boundaries of lineage / clan / tribe / tribal confederation. For thousands of years, pastoral nomads, settled agriculturalists, and city / town dwellers used generic terms, reflecting an external view, to classify diverse peripatetic communities, even the ones that have no kinship relations in specific cases or whose languages or the secret lexicons⁷ serving internal communication were obviously unrelated (Rao, 1987, p. 7). Peripatetic groups were denominated as Gypsy in the English speaking territories of Europe (Rao, 1987, s. 7), and Zigeuner⁸ in their German counterparts (Stewart, 2011, s. 260), and these de-nominations overflowed European borders. It was not rare for European authors to use both Gypsy (Rao, 1987, p. 7) and Zigeuner (Bollig, 2004, p. 196) even for non-European peripatetic communities. In the Ottoman Empire, the terms “Kıpti”⁹ and “Çingene”¹⁰, which are related semantically and etymologically with “Gypsy” and “Zigeuner”, had a similarly wide semantic domain to the extent that they refer to diverse peripatetic groups with different origins.¹¹ Today, these words are still in use for peripatetics and late-peripatetics living in Anatolia and Mesopotamia.¹²

Peripatetic communities have become the objects of systematic intellectual analysis since the middle 18th century. Matras (2004), Okely (2002 [1983]), Willems (1998), and Mayall (2005) reveal the development of this process from different perspectives, but in a very detailed manner, isolating different schools as research objects as much as possible. The comparative studies of 18th century scholars, namely Grellman (1787) and Rudiger (1990 [1782]), on Romani which is a language spoken amongst some of the regional peripatetics revealed the relation between Romani and Indian languages. This scientific discovery was a turning point and since then, scholars have re-evaluated peripatetic groups who have diverse origins and neighbours who have for centuries denominated themselves using generic terms such as “Çingene-Tsigani-Zigeuner” or “Kıpti-Gypsy”. In the following era, only the groups whose Indian origin was obvious were classified as Gypsy and thus, the essence of “Gypsiness” (Willems, 1998: p. 21) or in other words, “real” Gypsies¹³ were invented centuries after the incorporation of the words in daily languages. In the second half of 20th century, authors such as Okely (2002), Lucassen, Willems and Cottaar (1998) challenged the approaches that depend on the Indian connection, pointing to the facts, mostly overlooked, that peripatetic groups denominated as Gypsy did not consist of only Romani speakers historically. The approaches of the authors who brought “Gypsiness” to the sphere of sociology and social history, unlike those who saw the issue rather as a linguistic matter, caused serious debates, and thus the research area of the groups denominated as Gypsy was divided between two research traditions. At this stage, Matras claims that there are two separate entities captured by the term Gypsy. “Gypsy I” is the denomination of the social phenomenon of peripatetic communities irrespective of origin or language and “Gypsy II” clearly indicate the Romani speaking communities (2004, p. 53).

⁷ For a general linguistic evaluation of the issue: Matras and Bakker (2003).

⁸ According to Matras (2013, pp. 4-5), Lucassen (1996) convincingly reveals that 18th century German authorities classified nomads as Zigeuner irrespective of their culture or origin.

⁹ For the relational analyses of the words “Kıpti” and “Gypsy”: Matras (2015, ss. 20-23), Ginio (2004: 131), Soulis (1961).

¹⁰ For the semantic and etymological analysis of the words “Çingene”, “Zigeuner”, “Tsiganes”, “Zingari”: Soulis (1961), Yıldız (2007) Matras (2015, pp. 20-23).

¹¹ An example of the word “Kıpti”’s use for non-Roma peripatetics, namely Tahtacı and Abdal, more importantly by themselves: “Kulları Antalya’da mine’l-kadim Kıbtî Abdal ve Tahtacı tâifeminden olduğumuz hâlde redif binbaşısı mukaddem virdiği (1) aşiret nâmı inâdında musîr olarak kur’a keşidesiyle asker almak üzere tâifemizi taziyk ile habse ilka (2) itirdi biz ... Kıbtîyiz efganımızı dinlemiyorlar”. BOA.ŞD.609.40.4.1.17 Kânûn-ı Sâni 1288 (29 Ocak 1873). According to Okely (2002), the Gypsy denomination has not been necessarily a label imposed externally. In some cases, it has become functional as a special form of self-denomination (p. 4).

¹² A general evaluation of ethnographic and historical findings concerning this issue: Yilgür (2017).

¹³ According to Okely (2002), the research for “real” Gypsies means the observers looking for the groups most suitably fit their stereotypes and assumptions about Gypsies (p. 1).

MSFAU Journal of Social Sciences's special issue on Roma-Gypsy-Peripatetics aims at presenting recent works regarding peripatetic groups and late-peripatetics to social scientists and generally all related readers. It is not possible to say that the intellectual tradition in Turkey goes back more than a few decades, while it begins in 18th century in Europe. Nevertheless, it is obvious that the authors, working under serious constraints, are trying to follow the recent debates in the research area and hence, enrich their theoretical perspectives. Especially, there is a considerable production in the areas of history, sociology, and ethnomusicology. The composition of the papers in this issue largely prove this argument.

The first article of the special issue, "Deterritorialised and Spatially Unbounded Cultures Within Other Regimes", belongs to Judith Okely, who is the founder of one of the research traditions concerning peripatetics. We publish the first three pages of the paper translated by Buğra Kurban with the permission of Judith Okely.

Arus Yumul, in her paper, "Creating a Lady from Gypsy", traces the footprints of the Gypsy image constructed from an external perspective, particularly the figure of the Gypsy woman that is attributed with exotic and erotic images, and the "enlightened" subject who ascribes to himself a civilizing mission for this figure in the late-Ottoman literature. The reprints of the works "The Gypsies" by Selahattin Enis and "Carmen -Loves of Carmen would not Last more than Three Months-" by Mehmed Rauf, which were Latinized by Sinan Şanlıer for our journal, are historical documents for the prevalence of aforementioned Gypsy imagination.

Faika Çelik points out the difficulties of intellectual production in this area and makes a general evaluation of the related and particularly historical literature in her article, "Approaching Gypsies / Roma in the Ottoman Empire: Problems and Prospects". My work, "The State and 'Gypsies' in the Late-Ottoman Empire: the Issues of Tax, Military Service and Denomination", is a modest contribution to the area investigated by Çelik in the context of the 19th century and largely drawing upon archival sources. Similarly, the work by Muhammed Akdağ, "Professional Structures and Livelihoods of Romany in the Ottoman State, According to the Temettuat Registers", updates our knowledges concerning the economic life of Roma peripatetics and late-peripatetics in the Ottoman Empire in the mid-19th century on the base of archival sources.

Another area in which the works regarding peripatetics is concentrated is ethno-musicology. "Musicianship among the Gypsies and the Effect of Changing Social Conditions on the Musician Identity" by Melih Duygulu, "Koçer's from Mardin" by Mahir Ak and Belma Oğul Kurtişoğlu, "The Whole World is Talking about Gypsies!: Post-Fordism, Creative Industry, and World Music" by Gonca Girgin all contextualise the relation between peripatetics / late-peripatetics and music as a constant element of their cultural presence, partly, as the adaptation and conflict processes created by the social relations in which they participate through their identity as professional musicians, and as a reconstruction of the Gypsy image by global trends from a critical and analytic perspective. The reprint of Kurt Striegel's "Gypsy Music" published for the first time in Hayat journal in 1926 and Latinized by Sinan Şanlıer provide a great chance to pursue the development of this area over time, and also to shed light on the debates and different viewpoints of its age.

Unlike the other articles, "An Example to the Metonymic Expressions Related to Gypsies in the Sample of Turkish Dialects: 'Gypsies are Stingy'" is one of the rare examples of its area regarding peripatetic groups. Yıldız tries to maintain the balance between the empirical facts and his arguments, while developing a non-mainstream model explaining the origin of the word Çingene. We hope that his performance will motivate other linguists in Turkey for more research on peripatetics.



References

- Acton, T. (1981). Gypsyism in the Far East. *Newsletter of Gypsy Lore Society*, 4(1), pp. 2-6.
- Akman, H. (2006). *Gönül Dağında Bir Garip*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Barth, F. (1969). Introduction. F. Barth (Ed.), *Ethnic Groups and Boundaries* (pp. 9-38). Oslo, Massachusetts, London: Little, Brown and Company.
- Berland, J. C. (1979). Research Reports: Peripatetic, Pastoralist and Sedentist Interaction in Complex Societies. *Newsletter (Commission on Nomadic Peoples)*, 4, pp. 6-8.
- Berland, J. C., Rao, A. (2004). Unveiling the Stranger: A New Look at Peripatetic Peoples. J. C. Berland, A. Rao (Eds.), *Customary Strangers New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia* (pp. 1-30). Westport, Connecticut, London: Praeger.
- Bhaskar, R. (2014). *İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi Natüralizmin Olanaklılığı*. İstanbul: Heretik.
- Bygstad, B., Munkvold, B. E. (2011). In Research of Mechanisms. Conducting a Critical Realist Data Analysis. *Thirty Second International Conference on Information Systems*. Shanghai. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.690.4006&rep=rep1&type=pdf> , Date Accessed: 9th September 2018.
- Castells, M., Portes, A. (1991). World Underneath: The Origins, Dynamics, and Effects of Informal Economy. A. Portes, M. Castells, L. A. Benton (Eds.), *The Informal Economy Studies in Advanced and Less Developed Countries* (pp. 11-40). Baltimore ve Londra: The John Hopkins University Press.
- Chen, M. A. (2012). *The Informal Economy: Definitions, Theories and Policies*. Cambridge: WIEGO.
- Fleeming, M. H., Roman, J., Farrell, G. (2000). The Shadow Economy. *Journal of International Affairs Editorial Board*, 53(2), pp. 387-409.
- Ginio, E. (2004). Neither Muslim nor Zimmis: The Gypsies (Roma) in the Ottoman State. *Romani Studies*, 14(2), pp. 117-144.
- Gmelch, S. B. (1982). Gypsies in British Cities: Problems and Government Response. *Urban Anthropology*, 11(3/4), pp. 347-376.
- Grellman, H. M. G. (1787). *Dissertation on the Gypsies*. London: Printed for the Editor.
- Harris, M. (1999). *Theories of Culture in Postmodern Times*. Walnut Creek, London, Delhi: Altamira Press.
- Hayden, M. (1979). The Cultural Ecology of Service Nomads. *The Eastern Anthropologists*, 32(4), pp. 297-309.
- Headland, T. N. (1990). Introduction: A Dialogue between Kenneth Pike Marvin Harris on Emic and Etics. T. H. Heartland, K. N. Pike, M. Harris (Eds.), *Emics and Etics the Insider / Outsider Debate* (pp. 13-27). Newbury Park, London, New Delhi: Sage Publications.
- Jabbur, J. S. (1995). *The Bedouins and the Desert: Aspects of Nomadic Life in the Arab East*. New York: State University of New York Press.
- Katalin, G. (2015). The Informal Economy: Conceptual Background and Theoretical Framework. *The Proceedings of the International Conference Literature, Discourse and Multicultural Dialogue* (pp. 57-71). Tirgu Mureş: Arhipelag XXI Press.
- Keat, R., Urry, J. (2001). *Bilim Olarak Sosyal Teori*. Ankara: İmge.
- Lucassen, L. (1996). *Die Geschichte eines polizeilichen Ordnungsbegriffes in Deutschland 1700-1945*. Köln: Böhlau.
- Lucassen, L., Willems, W., Cottaar, A. (1998). *Gypsies and Other Itinerant Groups a Socio-Historical Approach*. London: Macmillan Press.



Matras, Y., Bakker, P. (2003). The Study of Mixed Languages. Y. Matras, P. Bakker (Eds.), *The Mixed Language Debate Theoretical and Empirical Advances* (pp. 1-20). Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

Matras, Y. (2004). *The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity*. N. Saul, S. Tebbutt (Eds.), *The Role of Romanies Images and Counter-Images of "Gypsies" / Romanies in European Cultures* (pp. 53-78). Liverpool: Liverpool University Press.

Matras, Y. (2013). Scholarship and the Politics of Romani Identity: Strategic and Conceptual Issues. *Romldent Working Papers*, 1, 1-41, <https://romani.humanities.manchester.ac.uk/virtual-library/librarydb/web/files/pdfs/354/Paper1.pdf>, Date accessed: 7th September 2018.

Matras, Y. (2015). *The Romani Gypsies*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Mayall, D. (2005). *Gypsy Identities 1500-200 From Egipcians and Moon-men to Ethnic Romany*. London, New York: Routledge.

Misra, P. K. (1982). Indian Nomads. P. K. Misra, K. C. Malhotra (Eds.), *Nomads in India* (pp. 15-24). Kalküta: Anthropological Survey of India.

Okely, J. (2002 [1983]). *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pike, K. L. (1967). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. The Hague, Paris: Mouton & CO.

Portes, A., Castells, M., Benton, L. A. (1991). *The Informal Economy Studies in Advanced and Less Developed Countries*. Baltimore ve Londra: The John Hopkins University Press.

Rao, A. (1987). The Concept of Peripatetics: An Introduction. A. Rao (Ed.), *The Other Nomads Peripatetic Minorities in Cross Cultural Perspective* (pp. 1-34). Köln, Viyana: Böhlau.

Rao, A. (2009). Peripatetic Peoples and Lifestyles in South Asia. B. Brower, B. R. Johnston (Eds.), *Disappearing Peoples? Indigenous Groups and Ethnic Minorities in South and Central Asia* (pp. 53-72). Kaliforniya: Left Coast Press.

Rutzou, T. (2017). Finding Bhaskar in all the Wrong Places? Causation, process, and Structure Bhaskar and Deleuze. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 47, pp. 402-417.

Rüdiger, J. C. C. (1996 [1782]). On the Indic Language and Origin of the Gypsies (M. P. Thimmel, K. Bernhardt, A. Monreal tarafından İngilizceye çevrilmiştir). Orijinal Kaynak: *Neuester Zuwachs der teutschen, fremden und allgemeinen Sprachkunde in eigenen Aufsätzen, Bücheranzeigen und Nachrichten* (pp. 37-84). Leipzig: P.G. Kummer. https://romani.humanities.manchester.ac.uk/downloads/1/ruediger_translation.pdf, Date Accessed: 7th September 2018.

Salo, M. (1982). Romnichel Economic and Social Organization in Urban New England. *Urban Anthropology*, 11(3/4), pp. 273-313.

Salo, M. (1986). Peripatetic Adaptation in Historical Perspective. *Nomadic Peoples*, 21/22, pp. 7-36.

Salo, M. (1987). The Gypsy Niche in North America: Some Ecological Perspectives on the Exploitation of Social Environments. A. Rao (Ed.) A. Rao (Ed.), *The Other Nomads Peripatetic Minorities in Cross Cultural Perspective* (pp. 89-110). Köln, Viyana: Böhlau.

Silverman, C. (1988). Negotiating "Gypsiness": Strategy in Context. *The Journal of American Folklore*, 101(401), pp. 261-275.

Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*. İstanbul: Metis.

Soulis, G. C. (1961). The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the Late Middle Ages. *Dumbarton Oaks Paper*, 15, pp. 141-165.



Stewart, M. (2011). The “Gypsy Problem”: An Invisible Genocide. R. Lemarchand (Ed.), *Forgotten Genocides Oblivion, Denial, a Memory* (pp. 253-286). Pensilvanya: University of Pennsylvania Press.

Weber, M. (1946). Class, Status, Party. H. H. Gerth, C. W. Mills (Eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (pp. 180-196). New York: Oxford University Press.

Willems, W. (1998). Ethnicity as a Death-Trap: The History of Gypsy Studies. L. Lucassen, W. Willems, A. Cottaar (Eds.), *Gypsies and Other Itinerant Groups* (pp. 17-34). London: Macmillan Press.

Williams, P., Lerch, O., Lerch, M. (1982) The Invisibility of the Kalderash of Paris: Some Aspects of the Economic Activity and Settlement Patterns of the Kalderash Rom of the Paris Suburbs. *Urban Anthropology*, 11(3/4), 315-346.

Varikas, E. (2010). The Outcasts of the World –Images of the Pariahs. *Estudos Avançados*, 24(69), 31-60.

Yıldız, H. (2007). Türkçede Çingeneler İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 61-82.

Yılgür, E. (2016). *Roman Tütün İşçileri*. İstanbul: Ayrıntı.

Yılgür, E. (2017). Türkiye’de Peripatetik Gruplar: Jenerik Terimler ve Öz-Etnik Kategorizasyon Biçimleri. *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), 1-25.

Yılgür, E. (2018). Balkanlar, Anadolu ve Mezopotamya’da Zanaat Göçebeleri. *KA Dergi*, 3(8), 22-35.

Ceviri

Ötekinin Rejiminde Yersiz Yurtsuzlaştırılmış ve Mekânda Hudutsuz Kültürler¹

Deterritorialised and Spatially Unbounded Cultures Within Other Regimes

Judith OKELY²
Çev. Buğra KURBAN³

Çingeneler ya da Romanlar, ötekilerin mekânı ve hâkim kültürünün bir parçası olarak yaşayan toplulukların bir örneğidir. Bölgeselleştirilmemiş, mekansal olarak sınırlandırılmamış gruplar ve kimlikler; ancak 1980'lerin sonlarından itibaren, göç, hareket ve küreselleşmenin değişen etkileriyle tanışan ana akım antropolojinin ilgisini çekebilmiştir. Appadurai şöyle yazıyor:

“Dünya genelinde grup kimliğinin görünümleri (manzaraları) -ethnoscapes- artık daha fazla antropolojinin bildik nesnelere değiller. O kadar ki, artık grupların yeri-yurdu, mekânda haddi yok; tarihsel olarak öz bilinçlilikleri ya da kültürel homojenliklerinin mevcudiyetinden bahsedemiyoruz. Etnografinin görevi şimdi şu bulmacanın çözülmesidir: Küreselleşmiş ve yersiz yurtsuzlaştırılmış bir dünyada, doğrudan bir deneyim olarak, yerelliğin doğası nedir?” (1991, s. 191, 196).

Çingeneler üzerine yapılan araştırmalarda ortaya çıkan tartışmalar, giderek daha fazla ana akımın içerisinde ele alınan meselelere kilitleniyor. Clifford'a göre:

“Dünya toplulukları, ayrı ya da bağımsız olarak işleyebilen bir sistemin kolayca izole olabilemesine imkân vermeyecek düzeyde birbirleriyle bağlantılılar... Tarihsel değişimin artan hızı... kültürel bütünlüklerin ve sınırların inşa ve dönüştürülme süreçlerine dair yeni bir öz bilinçliliği zorunlu kılıyor... Melez ya da yeni kazandığı anlamıyla 'Tarihsel' olanlar daha na-dir olarak bir araya getirilip, bir gerçeklik sistemi olarak ortaya konuluyorlar” (1988, s. 231).

Batı'da ve kentsel alanlarda yapılan ve kültürü gerçekten de sabit bir konum olarak sorunsallaştırmış olan önceki araştırmaların, yeni olduğu ileri sürülen bu antropolojiyi besleyebilecek örnek ve teorilerin üzerinde durmamış olması üzücü bir durum. Çingeneleri çalışmak bu durumun son derece kritik örneklerini ortaya koymaktadır. Böyle saha çalışmaları yapanlarımız sınırlı bir bölgeselleştirmeye bağlı kalmadılar. Aslına bakılırsa, her bölge ve kıtada, karşımıza sürekli Romanların, Çingene kategorisinde ele alınabilecek grupların büyüleyici zıtlık ve ortaklaşmaları çıktı ve çıkmaya da devam etmekte. Kendilerine özgü bir biçimde de olsa epeyce bir zamandır küreselleşmişlerdi. Çingeneler hiçbir şekilde, sadece kendilerine ait bir yer-yurtla ilişkilendirilemezler.

¹ Orjinal kaynak: Williams, P. 2003. Gypsy World: The Silence of the Living and the Voices of the Dead. Chicago: University of Chicago Press, 151-164. Çevrilen Kısım ss. 151 -153.

² Emeritus Prof. Dr., Oxford Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

³ Arş. Gör., MSGSÜ, Sosyoloji bölümü, sbkurban@gmail.com



Çingener; izole değil, paylaşılan bir yer-yurt içerisinde ortaklaşa yaratılan ve sonuç olarak Çingene olmayanlar ve onların temsilcileriyle günlük ve mekanla kısıtlanmamış karşılaşmaları içeren özel bir kültür örneği ortaya koymaktadırlar. Dahası başka çare kalmadığında kullanmak üzere iktidarın ve olası bir zalimliğin anahtarını ellerinde bulunduranlar Çingene olmayanlardır. Ne yazık ki teori ve retorik itibarıyla klasik antropoloji, küreselleşme ve daha da belirgin olarak göçün, bu durumu görmezden gelmeyi imkânsız hâle getirdiği noktaya kadar, grupların ve kültürlerin ayrıştırılması idealine ilişkin katı bir inanca sahipti. Yine Çingener ile ilgili çalışmalar yapan antropolog olmayan kişiler ya da “Çingene ilminin alimleri” (*gypsologists*), Hint kökenine ayrıcalık atfeden yerleşik mitsel sözleşmeye kendilerini kaptırmaktan kurtulamadılar. Bu, siyaseten hâkim olan, mekân ve coğrafi soyutlama olarak kültür idealine karşı çıkmak bir yana, el altından onunla birlikte iş görmek anlamına geliyordu.

Hindistan'a yeniden odaklanması, yerinden edilmiş kişilerin tahayyül edilmiş bir yer ve anavatana sahip olma arayışları ile paralellik gösterir. Taraftarlarının; kendi yaşam alanlarına yakın bölgelerdeki Çingenerler ya da Romanların, kısa bir süre önce ve bir plan dâhilinde göçebelik bahane edilerek yerlerinden edilmiş olmaları son derece muhtemelken, bu stratejilere tevessül etmesi ne kötü. Bu; Çingenerler için, kimsenin hatırlamadığı herhangi bir antik mekân parçasında gerçekleşen mitik bir tahliyeden daha büyük bir sorun. Ayrıca, Çingenerlerin uzun kültürel yenilenme geleneği gözden kaçırılmakta ve değersizleştirilmektedir. Kültürel uyum noktasında Çingenerlerin ortaya koyduğu öncü örnekler, melez ve hatta “yozlaşmış” değilse bile zayıf ve etkisiz görülerek çoğu zaman reddedildi. Ancak melezliğin de kendine özgü bir kültürel ahlaki bütünlüğü vardır. Çingene kültürü bazen çatışma ve genellikle belirli bir değiş-tokuş yoluyla yaratılır. Klasik paradigmanın aksine, Çingene kültürü, temasın yok ettiği ya da zayıflattığı ayrışmadan müteşekkil bir nüfus grubu olmak bir yana, kültürel temastan doğar.

Gupta ve Ferguson'un “Kültür, İktidar, Mekân” (*Culture, Power, Place*) adlı çalışmalarına katkıda bulunanlar “egemen kültürel biçimlerin gelişme, kullanım ve güç ilişkileri alanı içinde belirgin bir biçimde dönüştürülebilme yollarının” izini sürmektedir (1997, s. 5). “Kültürel formların dayatıldığı, icat edildiği, yeniden işlendiği ve dönüştürüldüğü ironik politik süreçleri” vurgulu-yorlar... “Kültür, sadece paylaşım ve ortaklıkların alanı değil, burada daha çok bir farklılık ve çekişme alanı olarak yer alıyor.” (a.g.e)

Ortner, “meselenin”, “kültür kavramının ortadan kaldırılmasından” ziyade, “bu muazzam derecede üretken kavramın, değişen dünya için yeniden yapılandırılması olduğunu” ileri sürmektedir (1999, s. 8). İlk yapılması gereken; “ihtilaf veya (daha da kötüsü) güç, anlam ve kimlik çatışmasının değişim ve dönüşümün temelini teşkil ettiği kültürler arası bölgelerin sınırlarına ilişkin tarih ve etnografileri memnuniyetle karşılamaktır.” (a.g.e) İkinci bir zorunluluk ise; “birçok düşünürün iddia ettiği gibi, günümüz dünyasında özgün ve tanınabilir ‘kültürler’ giderek daha nadir bir hâle gelmekteyse de anlam yaratma meselesinin üzerinde durmaktır... İnsanların, hayatlarını anlamlandırmaya çalıştıkları, her ne kadar kırılğan ve parçalı olsa dahi, sürekli olarak anlam dokuları ortaya çıkardıkları temel varsayımı hâlen geçerlidir” (1999, s. 8-9).

Doğrusu; biz, hâlihazırda Çingenerler ya da Romanlar örneğinde, Çingenerlerin *Gadzolar* veya *gorgios* dedikleri Çingene-olmayanlar ile Çingenerleri birbirlerine kenetleyen yüzlerce yıllık eski bir kültür geleneğine sahibiz. Çingenerler ani bir dönüşümle karşı karşıya kalmadan, en başından beri zaman ve uzay boyunca değişimi deneyimlediler. Onlar hem sınır bölgelerindeki kültürlere hem de kendilerinden daha büyük bir politik ve ekonomik güce sahip olan, kuşatıcı hâkim bir sistemin karşısında sürekli bir anlamlandırma eylemine örnek teşkil etmektedirler.

Kaynaklar

Appadurai, A. (1991). Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In R.G. Fox (Ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (pp. 191-210). Santa Fe, N. Mex: School of American Research Press.

Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass: Harvard University Press,. Durkheim, Emile. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allan and Unwin.

Gupta, A. and Ferguson, J. (Eds.) (1997). *Culture, Power, Place: Ethnography at the end of an Era*. In *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Ortner, S. (Ed.) (1999). *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Los Angeles: University of California Press.



Özgün Makale

Çingene'den¹ Hanım Yaratmak² Creating a Lady from a Gypsy

Arus YUMUL³

Öz

Ahmet Mithat Efendi, *Çingene* romanında on dokuzuncu yüzyılda tartışılan özcü ve kültürel evrimci görüşleri Çingeneler bağlamında birbirleriyle diyaloga sokar. Çingenelerin temsillerinin müphemliği bu diyaloga da damgasını vurur. Eser, Çingenelerin de insan olmalarından dolayı “ehlileşip” “medenileşebileceklerinin” mümkün olduğunu gösterse de birçok yorumcunun belirttiğinin aksine, öngörülen bir gelecekte tam eşitliği öngörmez. Bu eşitlik ancak Çingeneler “Çingeneliklerinden” arındıklarında mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çingene, Ahmet Mithat, Temsil, Müphemlik.

Abstract

Ahmet Mithat Efendi's novel *Çingene* (Gypsy) puts into dialogue the essentialist and cultural evolutionist views of his time with reference to Gypsies. The ambiguity surrounding the representation of Gypsies marks this dialogue as well. Although the novel demonstrates that Gypsies, as human beings, can be “tamed” and “civilized”, the novel, contrary to what is often argued, does not foresee the possibility of full equality in the foreseeable future. Equality would only be possible when Gypsies are purified of their “Gypsiness.”

Keywords: Gypsy, Ahmet Mithat, Representation, Ambivalence.

Ahmet Mithat Efendi'nin 1886 yılında yayımlanan *Çingene* romanı Çingeneler konusunda Osmanlı'da yazılan ilk Türkçe romandır. Roman, Kâğıthane'de karşılaştığı güzel Çingene kızı Ziba'ya âşık olan zengin, eğitilmiş, beş lisana vakıf, “ahlakı gayet güzel, malına sahip, hareket ve davranışlarında annesinin... emirlerine, yasaklarına itaatkâr, yumuşak, elmas gibi bir çocuk” (Mithat, 2012, s. 12) olan Şems Hikmet'in bu aşkı, “bir Çingene'yi terbiye ederek hanım ederek” (Mithat, 2012, s. 103) hem kendisine hem ailesine hem de çevresine kabul ettirme daha doğru-su “normalleştirme” çabasını anlatır. Oysa sonu hüsrarla bitecek, imkânsız bir çabadır onunki. Zira kendi sözleriyle, “Bir Çingene kızını sevmek dünyayı alt üst eylemiştir” (s. 111).

Bu makale, Ahmet Mithat'ın on dokuzuncu yüzyılda yaygınlaşan Çingene romanlarından esinlenerek yazdığı bu eserin dönemin egemen Çingene temsilleriyle paralellik gösterdiğini, benzer klişeler ve önyargıları barındırdığını ve bu temsilin en önemli özelliğinin müphemlik olduğunu, eserin, bu yönüyle, iddia edildiği gibi dönemin önyargı ve hurafelerine meydan oku-

¹ Çingene aydını Mustafa Aksu (2011) “Roman sözcüğü bir etnik köken ismi değil... Roman nedir öyleyse? Okuduğumuz bir kitap çeşidinin adıdır. ... Niye acaba Roman diyor bu insanlar şimdi son yıllarda kendilerine? Çingene isminin kötü sıfatı ifade edildiği için... bu dışlamadan, horlamadan kurtulmak amacıyla. Kulakları çınlasın [bir diğer Çingene aydını] Ali Mezarcioglu söylüyor: ‘Hadi diyelim Çingene ismini kaldırdık, kullanmıyoruz. Roman sözcüğünü kullanalım... Dün Çingene olduğun için olumsuz sıfatları sana yakıştıranlar, o kelime unutulduğunda, kullanılmadığında Roman ismine de monte etmeyecekler mi aynı şeyi?’ ... O halde ne kazanıyorsunuz siz? Kazanacağınız bir şey yok. Hatta hatta öz kimliğinizi inkâr eden bir kişiliğe bürünmüş oluyorsunuz ki bu sizin büyük ayıbınız olacaktır” diyor. Aynı görüşü Kuştepe’de görüştüğüm Çingeneler de ifade etti. Bu yüzden bu metinde Roman değil, tırnak işaretine alınmadan Çingene sözcüğünü kullandım.

² Makale başvuru tarihi: 31.07.2018, makale kabul tarihi: 10.09.2018.

³ Prof. Dr., Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, arus.yumul@bilgi.edu.tr.



maktan ziyade, onlara benzer bir klişeci imleme zincirine başvurduğunu ve Çingene'yi bir fetiş nesnesi olarak sunduğunu savunuyor.

Homi K. Bhabha, Freud'un fetiş konusundaki görüşlerini geliştirerek klişeyi, bütünlük duygusunu tehdit eden farklılığı maskelemek yoluyla yanıltıcı bir bütünlük algısı yaratan fetiş olarak yorumlar. Fetişizm, Bhabha'ya (2016) göre,

“ (...) her zaman bir “oyun”dur veya bütünlüğün/benzerliğin kadim tasdiki ile eksiklik ve farklılıkla ilişkilendirilen endişe arasında gidip gelmedir. Bu kadim tasdiki Freud şöyle ifade eder: ‘Bütün insanların penisleri vardır’. Biz de şöyle ifade ederiz: ‘Bütün insanlar aynı deriye/ırka/kültüre sahiptir’. Endişeye gelince, Freud'a göre, ‘Bazılarının penisleri yoktur.’ [Bizim için] ‘Bazıları aynı deriye/ırka/kültüre sahip değildir.’ Söylem içinde, fetiş, (yokluğu ve farklılığı maskeler) yerine geçirme olarak metafor ile fark edilen eksikliği sürekli kaydeden mecâz-ı mürsel (*metonymy*) arasındaki eşzamanlı oyunu temsil eder. Fetiş veya klişe, bir ‘kimliğe’ erişim sağlar; bu kimlik, efendiliğe ve zevke yüklendiği kadar endişeye ve savunmaya da yüklenir; zira o, kendisinin farklılığı kabul ve inkârına olan çoklu ve çelişkili bir inanç türüdür” (s. 157).

Mithat'ın metni, tam da Bhabha'nın bahsettiği, birbirleriyle çelişen -“memnuniyet-memnuniyetsizlik, efendilik/egemenlik-savunma, bilgi-inkâr, yokluk-varlık” (2016, s. 157-158)-pozisyon-ların çatışması ile bezenmiştir. Mithat, bir yandan Çingene'nin “ıslahını” mümkün kılan bir te-leoloji önerir, ancak öte yandan Çingeneler ile tüm diğerleri arasındaki ayrımı, takıntılı biçimde tekrarlayarak, varsayılan ayrımı daha görünür kılar. Bu yolla resmi görüşü, onun politikalarını meşrulaştırıp, pekiştirir.

Çingene Güzeli

“Boy fidan! Hem de hemcinsleri içinde, on bin kadında bir bulunamayacak derecede uzun. Gözler siyah. Ten esmer ise de diğer Çingenelerde olan esmerlik gibi değil. (...) Çene yumru! Ağız küçük: Dişler ak mermerden yapılmış gibi bembeyaz. Burun gayet güzel” (Mithat, 2012, s. 22-23). Ahmet Mithat'ın *Çingene* romanında Çingene kızı Ziba'nın tasviridir bu sözler. “Güzel Çingene” imgelemi, Miguel de Cervantes'in, hayranlık duyulacak derecede güzel olan Çingene kızı Precio-sa ile soylu Don Juan'ın aşklarını anlatan 1613 tarihli *Çingene Kızı*'ndan beri Batı imgeleminde yer bulsa da on dokuzuncu yüzyıl romantik akımı bu anlayışı pekiştirmiştir. Victor Hugo'nun (2011) *Esmeralda'sı* pek uzun boylu olmasa da “beli o denli inceydi ki, uzun boyluymuş gibi görünüyordu. Esmerdi. Gün ışığında, teninde Endülüs ya da Roma kadınları gibi yaldızlı bir parlaklığı olduğu anlaşılıyordu. Minicik ayakları da Endülüs kadınlarına yaraşır cinstendi... Arada bir eteklerinin altından görünen güzel bacakları, çıplak omuzları, ateşli gözleriyle bu kız gerçekten çok hoştu” (s. 53).

Ziba “şaşılacak derecede” (Mithat, 2012, s. 21) ve bütün bakışları üstüne çekebilecek kadar” güzeldir (Mithat, 2012, s. 20). Ancak bu güzellik kusurlu bir güzelliiktir:

“Bir dakika kadar zihni bir şeyle meşgul olup da davranışlarına bir dinginlik, bir ciddiyet gelecek olsa hakikaten görenleri önünde eğilmeye, ona kul köle olmaya mecbur edecek kadar cazibesiz insanı etkisi altına alıyor. Fakat derhal yılışınca veyahut edepsiz sözler söyleyince veya bir şey dilenmek için arsızlanınca yüzündeki o görüntü, o heybet kaybolarak Çingeneliği meydan çıkarıyor.” (Mithat, 2012, s. 22)

Prosper Mérimée'nin (1875) Carmen'inin güzelliği ise insanı şaşırtan, görenin asla unutamayacağı, tuhaf ve vahşi bir güzelliştir. Cildi pürüzsüz olmakla birlikte bakır rengidir. Siyah parlak saçları sert ve kabadır. Muhteşem ve iri gözlerindeki ifade, şehvet ve haşinliği aynı anda barındırır ki bu özelliği Mérimée'ye (1875) göre, Çingene'nin gözünü kurt gözüne benzeten İspanyol deyişini haklı çıkarır (s. 29). Görenin bir daha unutmadığı Çingene gözüne ama özellikle bakışına olağanüstülük atfetmek on dokuzuncu yüzyılda yaygındır. Çingene araştırmalarının kurucularından sayılan George Henry Borrow (1841) da "fevkalade" sözüyle betimlediği bu gözün olağandışılığını fiziksel özelliklerinde değil de dik dik bakan ifadesinde bulur (s. 307). Ziba'nın da konuşurken karşısındakinin gözlerine diktığı gözleri, hem "edepsiz" hem "cüretkârdır" (Mithat, 2012: s. 13). Preciosa'dan Esmeralda'ya, Carmen'den Ziba'ya karşımızdaki kadınların güzelliği edep ile yoğrulmamış, evcilleşmemiş, baştan çıkarıcı vahşi bir güzelliştir. Estetik betimlemeleri karşıtlık ilkesine dayanır, güzellik ve çirkinliğin tuhaf birlikteliği ile temsil edilirler. Çirkinliğin kaynağı Çingeneliktir. Şems Hikmet bunu Ziba'ya sözünü sakınmadan açıkça söyler: "Gerçi pek güzelsin ama şimdiki hâlde bir Çingene kızsın" (Mithat, 2012 s. 61).

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Çingene güzelinin tasviri aşağı yukarı bellidir. Ansiklopedilerde kendisine yer bulacak kadar standartlaştırılmıştır: Öncelikle bu güzel, kabul görmüş, üzerinde uzlaşa sağlanmış güzellik standartlarına uymaz. Kaba saçları, siyah veya koyu kahverengidir; teni kahverengi zeytin rengindedir. Göz kamaştırıcı beyazlıktaki dişleri mükemmel derece derecede düzgündür. Ancak en çarpıcı özelliği donuk bakarken bir anda gizemli, çocuğu bir hüzne bürünen, hemen ardından ise ani bir tutkuyla alevlenen kara gözleridir (Groome, 1902). Onun güzelliği, farklılığı, "öteki"liği imleyen bir güzelliştir.⁴

Ziba, birçok diğer metinde karşılaştığımız Çingene kızları gibi müzik konusunda yeteneklidir. "Hem tiz hem de etkileyici" sesi güzeldir. "Ne fayda ki şarkı okurken ağzını yayması, sesin dahi Çingene sesi olduğunu" gösterir (Mithat, 2012, s. 22). Konuşurken sesli harfleri gereğinden fazla uzatarak "Çingene edasına çevirir" (Mithat, 2012, s. 79). Aynı zamanda, sözlerini "kırtarak" söyler (Mithat, 2012, s. 63), "söz söylerken göbük atarcasına Kıptiyane davranışlarda" bulunur (Mithat, 2012, s. 79) ki, Çingenelere atfedilen bu konuşma şekli başka metinlerde de mevcuttur. Borrow'un (1841) tasviriyle, yüksek sesle ve el kol hareketleriyle konuşan Çingene kadınlarının konuşmalarına hareketleriyle eşlik eden bedenleri, bir yandan yetersiz olan dillerinin etkisini artırır, öte yandan ise hâl ve tavırlarıyla canlı ve karmakarışık hayal güçlerini sergiler (s. 302). Preciosa da "Çingenelere özgü tarzda, onların yapmacık bir şekilde konuştukları gibi peltek" konuşur (Cervantes, 2010, s. 23).

Çingenelerin benzer ten rengi ve fiziksel özelliklere sahip olduğunu iddia eden Borrow'a (1841) göre "fizyonomilerinin genel ifadesi gurur, dalkavukluk ve kurnazlığın bir bileşimidir" (s. 300). Kadınları her ne kadar neşeli görünse de bu neşe sahte bir neşedir. Çıkarları duygularını gizlemeyi gerektirmediği durumlarda, yüzlerindeki ifade melankoli ile kadın kalbinin yatkın olduğu "kindar ihtirasların" karışımından ibarettir (Borrow, 1841, s. 302).

Bedenlerine atfedilen bu farklı ve çelişkili özellikler basit bir farklılık iddiasından ziyade Homi K. Bhabha'nın (2016) müphem, karmaşık, çelişik, kararsız (s. 149) sözleriyle tanımladığı bir temsil tarzına işaret eder. Bhabha (2004), müphemlik kavramını bir nesneye karşı hissedilen

⁴ "Güzel Çingene" ifadesinin çağrıştırdığı erotik anlam ve özellikle Çingene kadınlarının varsayılan derin şehvet dünyasına duyulan hayranlık için bkz. Hancock (2010, 212-222). "Güzel Çingene" sözünde Sartre'dan (2008) bir alıntıyla söyleyecek olursak "pek gıcıklayıcı bir erotik anlam vardır ki, bu özel anlam örneğin 'güzel Romanyalı', 'güzel Çinli', 'güzel Amerikalı' sözlerinde bulunmaz" (40-41). Sartre (2008) "Güzel Yahudi" der ve bu özel anlamı kan dökme, zorla irza geçme gibi sadistçe tasarımlara bağlar (41). Polonyalı, İtalyan kadınlar gibi diğer güzel bulunan kadınlar milliyetleriyle tanımlanırken sadece Yahudiler ve Çingeneler bir halk/kavim ile ilişkilendirilir (Krobb'dan aktaran Goozé, 2003, 70). Bu ilişkilendirme, özellikle modern dönemde, uzun süre kendilerine ait bir devletten mahrum kalmış veya hiç sahip olmamış diaspora toplulukları için geçerlidir.

aşk ve nefret, arzu ve korku, olumlama ve olumsuzlama gibi birbiriyle çatışan, çelişik hatta zıt duyguların eşzamanlı varlığını açıklamak için kullanan Freud'dan alır.

Hem Kutsal Hem Lanetli

Çingenelerin sadece bedenleri değil, nereden gelip nereye gittikleri, inançları, dilleri, yaşam tarzları da müphemlikle bezenmiştir. Orta Çağ muhayyilesi Çingeneleri hem lanetli hem kutsal, deyim yerindeyse *homo sacer* olarak kurgulamıştı. Avrupa mitlerine göre Çingeneler, Tanrı tarafından bir anavatandan mahrum bırakılmış, dünyayı dolaşmaya mahkûm edilmiş bir halktır. Bu ceza, farklı anlatılarda farklı nedenlerle açıklanır. Mısır'da Herod'a karşı Kutsal Aile'yi korumayı, onlara bir barınak sağlamayı reddettikleri için bu günahlarının kefareti olarak yedi yıl boyunca dünyayı dolaşmaya mahkûm kılındıkları da İsa'nın çarmıha gerilmesinde kullanılan çivileri imal ettikleri ve bu nedenle Tanrı tarafından, "bir anavatanın, bir çatının ya da yatağın konforunu asla bilmeden" sonsuza dek dünyanın dört bir yanında dolaşmaya mahkûm edildikleri (Pickett ve Agogino, 1960, s. 77) de bu anlatılarda kendilerine yer bulur. Bu anlatıların farklı versiyonlarında bebek İsa'yı Beytüllahim'den bohçasının içine saklayarak kaçırarak bir Çingene kadın (Kenrick, 2014, s. 116) ve İsa'yı çarmıha mihlayacak çivilerden birini çalarak ya da imal etmeyerek onun daha az acı çekmesine neden olan Çingene (Pickett ve Agogino, 1960, s. 75) sayesinde Çingeneler, Tanrı tarafından hırsızlık yapma hakkıyla mükâfatlandırılır ve onların yaptığı hırsızlık günah sayılmayıp affedilir. Daha eski çağlara dayanan efsaneler de kaynağını yine kutsal metinlerden alır. Çingenelerin, kardeşi Habil'i öldürdüğü için Tanrı tarafından lanetlenip "yeryüzünde aylak aylak dolaşmaya" mahkûm edilen (Yaratılış, 4:13) Kabil'in soyu olduğu yaygın bir inançtır. 1322 yılında iki keşiş Girit'in Heraklion şehri dışında alçak çadırlarda ya da mağaralarda yaşayan Çingeneleri, "herhangi bir yerde otuz günden fazla kalmayan," "Tanrı tarafından lanetlenmişcesine her daim dolaşan" "Kabil'in zürriyeti" olarak tanımlar (Murphy, 2003, s. 60-61). Çingenelerin varsayılan esmerliği de Tanrı'nın "kimse bulup öldürmesin diye Kabil'in üzerine" koyduğu nişana (Yaratılış, 4: 15) atfedilir (aktaran Andersen, 1974, s. 75). Oysa bu nişanın ne olduğuna dair kutsal metinlerde bilgi mevcut değildir. Esmerlikle ilgili bir diğer anlatıya göre ise, Tanrı halkların kaderlerini tayin ederken Çingeneler kaçır. Bu kaçış esnasında yüzleri kirlenip kararır ve elbiseleri yırtılır. Tanrı onları sonsuza dek bu şekilde kalmaya mahkûm eder (Lecouteux, 2018, s. 70). Bir başka efsane ise Çingenelerin, Yahudi mitolojisinde Adem'in ilk karısı olduğuna inanılan Lilit'in soyundan geldiğidir (Kenrick, 2004, s. 116). Akıl çelici Lilit'in asıl etkisi, onu baştan çıkarıcı ve cazip bulurken aynı zamanda yıkıcı güçlerinden korkan erkekler üzerindedir (Schwartz, 2004, s. 224). Lilit'in çocuk çaldığına da inanılır (Monaghan, 2014, s. 53).

Evliya Çelebi'ye (2011) göre ise Çingeneler, "bu diyara ve başka memleketlere" Mısır'dan Hazret-i Musa'nın bedduası sonucunda dağılmıştır: Mısır'da Kızıldeniz kıyısında Kolundur Boğazı'nda Firavun ile savaştan Hazret-i Musa'nın, o savaşta bulunmayan Firavun kavmine ettiği beddua sonucunda "Mısır ikliminde duramayıp, iklim iklim dağılıp, aç, susuz, müflis, pis, rezil vatansız olup dağlarda sakin olup şehirden şehre hırsızlık edip sürtüp gezmederler" (Evliya Çelebi, 2011, s. 87). Bu beddua nedeniyle "Çingeneler hor, hakir, çakır ve fakir olup ölümlerinden bile haraç alınır bir çeşit kavimdir" (Evliya Çelebi, 2011, s. 91). Dini referanslı bir diğer yaygın inanın ise Çingenelerin şeytanın tavsiyesiyle çiftleştirilen iki kardeşin soyundan geldiğidir. İbrahim'i ateşte yakarak öldürmek isteyen Nemrut bu iş için bir mancınık yaptırır. Ancak İbrahim'i ateşe atacak mancınık, İbrahim'i koruyan meleklerin engellemesiyle çalışmaz. Bunun üzerine şeytan, melekleri kaçırmak için iki kardeşin çiftleşmesini önerir. Çin ve Gen adındaki iki kardeş mancınığın yanında cinsel ilişkiye girer. Bu iki kardeşin enest ilişkisinden doğan soya Çingene adı

verilir. Aynı efsanenin bir diğer versiyonuna göre Çingenerler bu ilişkiye para için girerler:

“İbrahim Peygambere kadar kimse bunların adını bilmiyordu. Nemrud, İbrahim Peygambere mancınığa koymuş ve onu ateşe atmak istemişti. Bu sırada gökten melekler de inmiş ve İbrahim’i kurtarmak istemişlerdi. Fakat Şeytan’ı bir türlü razı edememişlerdi. Bunun üzerine Şeytan bir şart ileri sürmüştü ve mancınığın altında, birisinin zina işlemesi şartı ile gideceğini söylemişti. Bunun üzerine tellallar çağırılmış ve mancınığın altında zina işleyecek birisi aranmıştı. Buna karşılık da bin dinar vaat edilmişti. İşte bu sırada... bir Çingene gelmiş ve mancınığın altında kız kardeşi ile zina işleyerek bin dinarı alıp gitmişti.” (Ögel, 2010, s. 380)

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Çingenerleri kutsal ile lanetli arasındaki arafa yerleştiren din temelli söylenceler yerini Çingenerleri aynı anda hem arzulanan hem nefret edilen hem oldukları gibi korunması gereken “soylu vahşiler” hem de vahşiliği sabit olsa da pek soylu olmayan, bu yüzden medenileştirilip evcilleştirilmesi gereken topluluklar olarak kurgulayan, yine müphemlikle, kararsızlıkla bezenmiş söylemlere bırakır. Ancak dini mitlerde Çingenerlere atfedilen hırsızlık, çocuk çalma, ayartıcı ve tehlikeli bir güzelliğe sahip olma gibi özellikler tamamen yok olmaz; silinen metinlerin izleri bir palimpsest gibi geçmişten geleceğin metinlerine defalarca sızar. Ötekileştirici imgeler repertuarından durumun gereğine uygun olanlar seçilip yeniden devreye sokulur. Homi Bhabha’ya (2016) göre aynı klişelerin değişen tarihsel şartlarda ve söylemsel konjonktürlerde yeniden dolaşıma sokulmasını olanaklı kılan, kalıp yargıların müphemliğidir, zira, mantıki izah ya da ampirik kanıtı aşan, herkesçe malum olan müphem “bilgi”nin ispata ihtiyacı yoktur (s. 144).

“Sizin Kıptiye Bir Kontes Olmuş” ya da “Çingene’ye Ne Yapsan Yine Çingene Kalır”

Şems Hikmet ilk görüşte vurulduğu “Çingene’yi terbiye ederek hanım etmeyi” kafasına koyar (Mithat, 2012, s. 103). Onun nezdinde “Kıpti denilen kavmin dahi insan evladı olduğu hâlde öyle sefil ve hakir olmasının” nedeni cehaletleri ve eğitimsizlikleridir (Mithat, 2012, s. 64). Çingenerlerin ehlileştirilme yoluyla topluma dâhil edilmesi on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren batıda da tartışılan bir meseledir. On sekizinci yüzyıla kadar büyük ölçüde mitlerin, dini inançların diliyle ifade edilen ötekilik, bu yüzyıldan itibaren bilimin diliyle ifade edilmeye başlanır. On do-kuzuncu yüzyıla gelindiğinde din-temelli anlatılar batıda yerini soy temelli anlatılara bırakır. Topluluklar, halklar, ırklar en “ilkel”den en “medeni”ye olmak üzere, gelişmişlik basamaklarına yerleştirilir. Bu derecelendirmeye iki farklı görüş eşlik eder: Tarihsel değişim, mekânsal farklılaşma ve çevresel faktörlere bağlı, sonsuz geçmişten sonsuz geleceğe değişmeden akıp giden sabit özlerin varlığından bahseden özcü yaklaşım ile toplumsal evrimi aşamalandırıp, “insan türlerini” gelişmişlik skalasının farklı düzeylerine yerleştirirken ilerlemeyi çeşitli faktörlere bağ-layarak teorik olarak tüm insanlığa açan kültürel evrimci görüş. İkinci görüşü savunan Ameri-kalı antropolog Lewis H. Morgan’a (1877) göre insanlık vahşilikten barbarlığa oradan medeniliğe ilerlemiş, farklı kabile ve milletler bu medeniyet yarışında geride kalmışlardır (vi). Ancak ilerle-menin yolu tek bir türden üremiş olan insanlığın farklı dallarına açıktır ve her biri bu yolu takip etmektedir. İnsan ırkının tarihi köken, tarih ve ilerleme açısından tektir (Morgan, 1877: vi).

Şems Hikmet’in bir “Çingene’yi terbiye ederek hanım etme” çabasına metin boyunca bu iki farklı görüşün diyalogu eşlik eder. Bu diyalog bazen Şems Hikmet’le dostları, akrabaları arasında bazen de kendisiyle yine kendisi arasında geçer. Çingenerlerin de insan olmaları hasebiy-

le ehlileşebilecekleri görüşü Ahmet Mithat'ın düşünce dünyasına uygundur. Evrim teorisinden etkilenen Ahmet Mithat, insanın hayvandan gelip evrimleştiğine inanır. Ve insanları “terakki edebilen hayvanlar” olarak tanımlar. Mithat'ın bu düşünceden rahatsız olanlara tavsiyesi Afrika ve Avustralya'da orangutandan aşağı seviyede yaşayan insanları görmeleridir (aktaran Doğan, 2006, s. 159). Mithat (2012) bu görüşünü Şems Hikmet'in ağzından burada da aktarır: “... günümüzde ‘medeni’ denilen şeyler dahi ilk başta ilkel idiler. Evcilleştirilmiş hayvanların ve ıslah edilmiş bitkilerin tümü ıssız, ölümcül vahşet çöllerinde iken insanlar onları kendi meskenlerine naklederek ehlileştirmişlerdir” (s. 98). Mithat (2012) bu görüştedir ama Çingenerin de insan olduğunu, bu yüzden onlara “aşağılayıcı gözlerle” bakmanın yanlış olduğunu söyleyen Şems Hikmet'e, “Güzel ama insan diye medeni değerleri mükemmel olan mahlûka denilir. Yaban adamına insan denilemeyeceği gibi derecesi yabanilikle medenilik arasında bulunan halka dahi hakiki insan adını veremeyiz” (s. 34) cevabını verir. Bu şekilde Çingenerin evrim basamaklarındaki hâlihazırdaki yeri belirlenir. Bu metinde karşımıza çıkmaz, ama büyük olasılıkla Mithat'ın bu romanının etkisinde kaleme alınmış Halide Edip'in tamamlanmamış ilk romanı Çingene Kızı'ndaki kızın sıçraması “ancak bir maymunda görülebilen” bir çevikliğe benzetilir (aktaran Özbey, 2017, s. 118).

Yazma edimi toplumsal, siyasi, ideolojik bağlamdan, geçerli değerler sisteminden ve iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir. Mithat'ın Çingenerin ıslah edilebileceğine dair görüşleri Osmanlı devletinin o dönemdeki Çingeneleşmeye dair görüş ve politikalarını yansıtır. Devlet, Çingenerin dinlerini, hayat tarzlarını ve hukuki statülerini düzelterek geliştirerek onları modernleştirip medenileştireceğine inanır, benimsediği bu ıslah politikası uyarınca Müslüman Çingene cemaat-lerine imam atar, yaşadıkları bölgelerde okul açar (Çelik, 2013, s. 398). Müslümanlaştırarak medenileştirmek kendilerini Müslüman sayan Çingener için uygulanır, zira onların Müslümanlığı gerçek Müslümanlık sayılmaz, hatta belki din bile sayılmaz.

Metin, Osmanlı okuru için “yeni” de olsa, o toplumun kültür arşivinin bir parçasıdır. Kendisinden önce gelen yazıların izlerini taşır. Benzer bir anlayışı on yedinci yüzyılda Evliya Çelebi de (2011) dile getirmiştir:

“Rumeli Çingeneri kâfir ile Kızıl Yumurta ayın günlerini, Müslümanlar ile kurban bayramını ve Yahudiler ile kamyş bayramlarını kutlayıp bir mezhep kabul etmediklerinden cenazelerinin namazlarını imamlarımız kılmayıp Eğrikapı dışında Çingener için başka bir mezarlık yeri verdiler. Ve öyle mürted (dinsiz) olduklarından üzerlerine bir haraç daha ferman olunup hala onun için Çingene'den iki haraç alınır. Hatta Fatih Sultan Mehmed yazımı üzerine Çingenerin ölümlerinden bile yerine bir diri bulmayınca ölüsünden haraç alınır.” (s. 82-83)

On dokuzuncu yüzyılda aynı görüşü Prosper Mérimée (1875) ifade edecektir: “Bohemlerin seciyesinin dikkat çekici özelliklerinden biri de onların din konusundaki lakaytlığıdır.” Bu durum onların septik veya ateist olmasından kaynaklanmaz. “Aksine yaşadıkları memleketin dini onların dinidir; ama memleket değiştirdikçe din de değiştirirler” (100). Evliya Çelebiden, Mérimée'ye oradan Ahmet Mithat'a (2012) Çingenerin “imanlarındaki saflığa güven” duyulmaz (s. 35). Devlet de aynı düşüncededir. Dolayısıyla, Ahmet Mithat'ın metnine başka yazarların ve metinlerin olduğu kadar devletin de sesi sızmıştır.

Ziba ile evlenmeyi çok isteyen Şems Hikmet, eğitmeni Selimcan'a Müslümanların neden hiçbir halka atfetmedikleri kirliliği Çingeneleşmeye atfedip, Yahudi ve Hıristiyan kızları nikâhlarına

aldıkları hâlde bir Çingene kızını nikâhlanmadıklarını sorar. Aldığı cevap bu inanışların kaynağının Çingenelerin Müslüman sayılmaması, Yahudi ve Hıristiyanların ise Ehl-i kitap oldukları için temiz sayılmalarıdır. Oysa Çingene “eğer bir din ile kendisini sakınmamış ise hakikaten kadınları nikâh altına alınmaz. Kestiği yenmez. Din kuralları gereği, üstüne pislik bulaşarak murdar olmuş sayılır” olur (Mithat, 2012, s. 34). Murdarlık, Julia Kristeva’ya (2014) göre “simgesel sistemin” dışında olmalıdır:

“Murdarlık, toplumsal rasyonalitenin ve toplumsal bir bütünün üzerine inşa edildiği man-tıksal düzenin elinden kaçıp kurtulan şeydir. Bu sayede toplumsal bütün de kendisini niha-yet bir *sınıflandırma sistemi* ya da bir *yapı* olarak oluşturmak için rastgele bir araya gelen bir bireyler yığınınından farklılaşacaktır.” (s. 86)

Osmanlı toplumsal bütünüünün içerisindeki ayırım çizgisi dindir, dolayısıyla sınıflandırma sistemi de din temellidir. Müslümanların millet-i hâkime, zimmi statüsündeki Ehl-i kitap Hıristi-yan ve Musevilerin ise millet-i mahkûme olarak adlandırıldığı hiyerarşik bir tasavvurun üzerin-de yükselen hukuki ve toplumsal bir düzen mevcuttur. Ancak kendilerine murdarlık atfedilen Çingeneler, toplumsal bilinçte âdeta Hindistan’da temiz/kirli ikiliğine dayanan kast sistemin-deki kast dışı “dokunulmazları” temsil edegelmişlerdir.⁵ Şems Hikmet’in sözleriyle, “Halkımızın çoğunluğu Çingene kızının yatağından sonra ne kadar yıkanılrsa insanın temizlenemeyeceğine inanmaktadırlar” (Mithat, 2012, s. 34). Arınma ritüellerinin dahi işe yaramayacağı bir murdar-lıktır söz konusu olan. Arzusu, anlatıcının sözleriyle, “Çingenelerin ve Çingeneliğin’ temize çık-ması” (Mithat, 2012, s. 36) olan ve onların Müslüman sayılmamasına içerleyen Şems Hikmet, “Ya imamın nuruyla ışıklanırsa, o pislikten temizlenmiş olamaz mı?” (Mithat, 2012, s. 34) diye so-rar. Aldığı cevap, Evliya Çelebi’den, Mérimée’ye aşına olduğumuz görüşlerin tekrarından ibaret tir: “Çingeneler, çocuklarını Hıristiyanlara vaftiz ettirerek birer kumbaros [vaftiz babası] peyda ederler ve ondan alacakları hediyeler, ihsanlar ile para toplarlar da diğer taraftan Müslümanlar içinde bulununca çocuğu sünnet de ettirerek bir kazanca daha yol açarlarmış” (Mithat, 2012, s. 34-35).

Saflık kodlarına harfiyen uyulduğu takdirde Çingene’yle cinsel ilişkiye girilmez, böyle bir iliş-ki hayal dahi edilmez. Oysa Şems Hikmet’i kaygılandıran cinsellik değildir. Onun Ziba’ya karşı duyduğu sevdâ, “asla zevk peşinde koşan bir sevdâ” değildir. “Bir Çingene kızının yatağına gir-mekte ne güçlük olabilir?” diye sorar kendi kendine. Onun sevdası, kendi sözleriyle, “bu kızı eğitip öğretmek sevdasıdır. Bir yabani ağaca bir aşu vurarak,” sonra da kendi eliyle yetiştirdiği “meyveyi toplamak ve işte böyle bir çabaya dayalı murada ermek”tir. (Mithat, 2012, s. 68). Muradı ise Ziba’yla evlenmektir. Çingenelere atfedilen yabanilik ve onların vahşilikten medeniliğe doğru tekamüllerinin olasılığı veya olanaksızlığı etrafındaki tartışmalar, aşılama gibi benzetmelerde görüldüğü üzere hayvanlar-bitkiler dünyasına atıfla dillendirilir: Ahmet Mithat’tan (2012) tekrar etmek gerekirse, “Günümüzde ‘medeni’ denilen şeyler dahi ilk başta ilkel idiler. Evcilleştirilmiş hayvanların ve ıslah edilmiş bitkilerin tümü ıssız, ölümcül vahşet çöllerinde iken insanlar onları kendi meskenlerine naklederek ehlileştirmişlerdir” (s. 98).

Ziba’ya âşık olması Şems Hikmet’in hem kendisi hem de çevresi için normal dışı bir durum, hatta talihsizliktir. Yirmi dört yaşına geldiği hâlde “aşk, alaka denilen şeyin âdeta tümüyle ace-misi, yabancı” kalmış, ilk aşkı Ziba’yla tatmış, ancak “münasebetsiz talihi” onu “bir Çingene’ye

⁵ On dokuzuncu yüzyılda Çingenelerin Hindu kast sisteminin dokunulmazları olan dalitlerden geldiğine dair görüşler de dile getirilmiştir (bkz. Burton, 1898).

meftun etmek suretiyle” başını belaya sokmuştur. Koca bir bey olarak “Ben bu Çingene kızına vuruldum. Aşkının etkisiyle deli divane oldum!” (Mithat, 2012, s. 43) itirafını etmek zor gelmekte, bir Çingene kızını beklerken gösterdiği telaşın derecesi için kendi kendini ayıplamaktadır (Mit-hat, 2012, s. 27). Preciosa’ya âşık olan soylu Don Juan da “bu hâle düşmemek için” kendisini zorlamış ama ona olan tutkunluğu daha da artmış, bu aşka “karşı koymaya” gücü yetmemiştir (Cervantes, 2010: s. 33-34). Şems Hikmet’in sevdasının aklın ve hayalin sınırlarını zorladığını Davut Bey, “Amma yaptınız ha? ...Hiç Çingene kızına âşık mı olunurmuş?” (Mithat, 2012, s. 49) sözleriyle dile getirir. Şems Hikmet “şunun bunun saldırganca sözlerine ve alaylarına” maruz kalmamak için “duygularını başkalarına anlatmak şöyle dursun henüz Ziba’ya dahi anlatmamış ve hatta kendi kendisine bile itiraf” edememiştir. Konuyu “kendi zihninin tasarı atölyelerinden” dahi uzak tutmaya çabalar. Zira, arzularında, duygularında ne zaman “kendi kendisine ilerleyecek” olsa sevdiği kızın “Çingeneliği biçare delikanlının hayali önüne çıkar çıkmaz içi ürkmekte ve kendi kendisini paylamaktadır” (Mithat, 2012, s. 49). Ziba’yı terbiye etmekteki asıl amacı Ziba’ya “o Çingenelik hâlini” (Mithat, 2012, s. 56), “Çingeneliğe mahsus olan davranış ve tavırları” ta-mamıyla terk ettirmek, Ziba’dan “vakarlı bir hanım” (Mithat, 2012, s. 77), kendisine layık bir eş yaratmaktır ki bu son amacını başta Ziba dâhil herkesten gizlemektedir. Ziba’nın ailesine Ziba’yı eve hizmetçi olarak hanım edip kocaya vereceğini söyler (Mithat, 2012, s. 28). Ancak “hanımlık” konusuna Ziba’nın ailesi inanamaz. Ziba’nın “terbiye” edilip “hanımlar sırasına” konulması ola-sılığı ile “Çingene’den hanım olmaz” diyerek alay ederler (Mithat, 2012, s. 41). Evlilik konusunu da tartışır aralarında. Kardeşi Nazlı’nın Ziba’ya bu konuda verdiği öğüt şöyledir:

“Efendilerin, beylerin en küçüğüne varmak, bizim Çingenelerin en büyüğüne varmaktan daha iyidir. Kocan Çingene olduğu zaman her gün yiyeceğin dayak değil mi? Her gün işiteceğin sövmek, saymak değil mi? Pek de canı ister ise seni başka bir Çingene’ye satıverir. Veyahut başkasının karısı ile trampa eder.” (Mithat, 2012, s. 52)

Spivak’dan (1998) esinlenerek söyleyecek olursak bu “Çingene kadını Çingene erkekten kurtarma” (s. 293) ve ona “onursal gaculuk” payesi verilmesi iştiyakının bir Çingene tarafından dillendirilmesi yine Spivak’a atıfla madunun, kendi adına ve kendi sesiyle konuşmadığını ve konuşuyor olmasının onu madunluktan çıkarmadığını gösterir. Madunu kendi hakkında konuş-turan irade ona kendi hakikatini kendi sesiyle dillendirme olanağı vermez.⁶ Dinlerini dahi ken-dileri adına başkaları tanımlar: “[Biz Müslüman’ız] diyoruz ama bize... Müslüman olmadığımızı söylüyorlar. Çingene başka Müslüman başkaymış” (Mithat, 2012, s. 29).

Şems Hikmet, eğitip yetiştirmesi için Ziba’yı Düriye Hanım’ın maharetli ellerine teslim eder. Ziba da kısa sürede büyük mesafe kaydeder. Bir yıl zarfında dış görünümünden, konuşma şek-line, tavırlarından giyimine Kıptiyane özelliklerinden arınır: Saçlarındaki kalınlığa bir yumu-şaklık, “atalarına mahsus olan rengine” ise “güzel samani bir renk” gelir (Mithat, 2012, s. 78). Konuşmasındaki “Çingene edası” kaybolur, söz söylerken “gözlerini yere indirir” ve “lüzumlu lüzumsuz sırtıtmak’ yerine” “gülme lazım gelince bir latif tebessüm ile güler” olur (Mithat, 2012, s. 79). “Kıptiye” artık “bir kontes” olmuştur (Mithat, 2012, s. 81). Şems Hikmet Ziba’ya ilk görüşte vurulmuştur ancak “bu sevdayı kendisine bir utanç olarak gördüğünden, sevdasını kendi vic-danına karşı” dahi itiraf edememiş, kendisine karşı savunamamıştır. Ziba’nın geçirdiği değişim-den sonra ise “aşkını en fazla övünülmeye değer sevdalardan” bulur. Ziba’yı deyim yerindeyse

⁶ Çingene Kızı’nda yaşlı Çingene’nin sözleri de bunu doğrular: “Şehirlerde cüzdanlar bizim için doldurulur”, “gündüz çalışır gece çalarız” (Cervantes, 2010, s. 53).

kendi suretinde yaratmıştır. Bu yüzden “eğer Ziba’yı sevmeyecek olursam kendi terbiyemi, yani manevi benliğimi, kendi kendimi sevmiyor olmam lazım gelir” diye düşünür (Mithat, 2012, s. 80). Lacan’ın “aşk özünde narsistiktir” görüşünü anımsatır bu sözler. İmgesel düzeyde aşk Öte-ki ile aynılık duygusu üzerinde yükselir, bir anlamda “kendisini Öteki’nde sevmektir” (aktaran Demandante, 2014, s. 108). Annesinin eksikliğini tamamlayarak onunla bütünleşmeyi hayal eden ayna evresindeki çocuk gibi Şems Hikmet de Ziba’nın “eksiklerini” tamamlamaya soyunmuş, bunda da başarılı olmuştur. Yarattığı Ziba’nın aynadaki yansımasında kendi imajını bulur ancak bu imajla özdeşleşmeyi başaramaz. Âşık olduğu kadının sandığı kadın olup olmadığı kuşkusunu içini kemirir. Gördüğünün bir yanılısına olup olmadığında bir türlü emin olamaz. Dolayısıyla, tıpkı Narkissos gibi aşkını içe alamaz, onunla özdeşleşemez. Ziba’ya aşkını itiraf etmekten korkar: “Çünkü kendisi, vesvese kuvvetinin olanca kudretiyle Ziba’yı yine kendi gözünde büyüte büyüte, kızın aslen Kıpti olduğunu hepten hatırlıktan çıkarma derecelerine gelmiş olduğundan, şayet ilanı-aşkına karşılık olarak Ziba bir Çingenelik edecek olursa, bunca zamanlık zahmeti boşa gitmiş olacağı için” konuyu Ziba’ya açmaktan imtina eder (Mithat, 2012, s. 84). Her ne kadar Ziba’nın ehlileşip “Kıptiye özelliklerinden” arındığını gözleriyle görmüş, üstelik arkadaşları da bu hususu hayranlıkla onaylamış olsalar da öncelikle kendisini bu meselede ikna edemez. Zihnini âdeta bölüp parçalı hâle getiren Ziba’ya karşı duyduğu kararsızlık Şems Hikmet’i iki farklı görüşün diyalogunu sahneleyen bölünmüş kişiliğe dönüştürür. Bu diyalog, ötekiliği inşa edip onu kendisinin zıttı olarak kurgulayan ve kendisi ile Öteki arasına aşılmasını gereken sınırlar koyan normatif merkezin iktidarını pekiştirip, sağlamlaştırır. Kendisine, Ziba’nın özünde Çingene olduğunu hatırlatan ses, simgesel düzenin, “babanın sözü”dür ki bu söz Şems Hikmet’in çevresi tarafından da ısrarla dillendirilir: “Asıl terbiye insanın kendi yaradılışının hamurunda olmalıdır. Bu yaradılıştan gelen terbiye ki buna yüksek karakter, asalet, şan soyluluk gibi bin türlü ad takmışlardır ki elbette bir Çingene’de bulunamaz. Her şeyin bir ilkeli, bir gelişmiş olduğu gibi, insanların gelişmemişi de Çingenelerdir” (Mithat, 2012, s. 97). Şems Hikmet, dostlarının dile getirdiği Çingenelerin değişime gelişime özleri itibarıyla kapalı oldukları görüşüne hayvanlar ve bitkiler âleminde verdiği örneklerle karşı çıkmaya çalışır ancak onun çabası nafile bir çabadır. İleri sürdüğü görüşlere karşı, evcilleştirilen hayvanlarla, ıslah edilen bitkilerin başlangıçta da medenileşme, ehlileşme eğilimi taşıdıkları, soyun önemli olduğunun altı çizilecektir. Varılan sonuç, Şems Hikmet’in eniştesi Rakım Efendi’nin sözleriyle “Çingene’ye ne yapsan yine Çingene kalır” olacaktır, (Mithat, 2012, s. 102), zira “cinsini” unutmamak lazımdır (Mithat, 2012, s. 99). Egemen özne üstünlük duygusunu ve iktidarını kaybetme endişesiyle, kendi imgesinde yarattığı Çingeneyi “neredeyse aynı olan, ama tamamen aynı olmayan bir farklılığın bir öznesi olarak ıslah edilmiş, tanınabilir/kabul edilebilir bir Öteki” (Bhabha, 2016, s. 175) olarak kurgulamıştır.

Çingeneleri tarihin, mekânın, çevrenin etkilerine bağışık gören bu anlayışın farklı tezahürlerini Şems Hikmet’in çevresinden birkaç kez daha duyarız: “Hiçbir tarafın Çingene’si diğerinden farklı değildir. Her nerede Çingene görülmüş ise hepsinin şekilleri, biçimleri bir olduğu gibi lisanları, ahlakları, adetleri, yaşayış şekilleri de birbirine benzer” (Mithat, 2012, s. 33); “Bunca asırlardan beri asılları Hindu olan bu yaratıklar memleketimizde yaşayarak doğup büyüdükleri hâlde şekilce bizden farklarını hâlâ korumamışlar mıdır? Elbette ‘ahlakları değişmiştir’ diye iddia olunamayacağı gibi bu iddianın tam tersinin geçerli olduğu da doğal olarak ortadadır” (Mithat, 2012, s. 99-100). Tarihin, Çingene kimliğinin gelişmesi ve bu kimliğin deneyimlenmesindeki etkisini yadsıyan, dolayısıyla kimliğin değişmezliğini iddia eden bu yaklaşıma göre Çingene kimliği zamanın akışından bağımsız, ilânihaye kendisini yeniden üreten tarih-dışı bir kültürel

geleneğin tezahüründen ibarettir. Katie Trumpener'in (1992) sözleriyle söyleyecek olursak Çingener, ilerleme anlatılarının dışına itilip, "tarihsiz bir halk" olarak kurgulanır.

Çingene'yle Evlenmek

Şems Hikmet'in Ziba'yı sevmesinden ziyade, onun Ziba'yla evlenme olasılığıdır "dünyayı alt üst eden" (Mithat, 2012, s. 111). Zira eniştesi Rakım Efendi'nin sözleriyle, "evlilik denilen şey ne bir gönül mecburiyettir ne de bir zevk, safa! Belki mukaddes ve mühim bir vazifedir. Hem kendi familyana bedel bir vazifedir hem millete hem insanlığa değer bir vazifedir" (Mithat, 2012, s. 102). Oysa Şems Hikmet Ziba'ya evlilik teklif etmek şöyle dursun "kendi kendisine bile, 'Şöyle edeceğim!' diye kesin bir karar olma yolunda herhangi bir itirafta da bulunmamıştır" (Mithat, 2012, s. 104). Buna rağmen bu evliliğin akıllara olasılık olarak gelmesi dahi ailesi için endişe kaynağı olacak, "meselenin rengi gittikçe dehşet peyda" edecektir (Mithat, 2012, s. 95). Rakım Efendi, "bir Çingene karısına" 'yenge'; kayınvalidesi ise "bir Çingene kızına 'gelinim'" demek istemez (Mithat, 2012, s. 93-94). Annesi ve kız kardeşi tarafından Şems Hikmet'e "eğer Ziba ile nikâh kıyma hırs ve arzusuna uyacak olursa, o zamana kadar henüz taksim edilmemiş bulunan peder mirasını" paylaşıp aileden ayrılması gerektiği bildirilir (Mithat, 2012, s. 95). Oysa Ziba ehlileştirilip medenileştirilmiş, "güya çok iyi eğitim görmüş sayılan birçok familya kızlarından daha çok eğitim görmüştür" (Mithat, 2012, s. 97). Ancak bu Ziba'nın Şems Hikmet'le evlenmesi için yeterli değildir. Zira Ziba'nın eksiği "soy" dur, "doğuş" tur (Mithat, 2012, s. 101).⁷

Soy, öylesine "mucizevî" bir etkiye sahiptir ki, Çingenelerin çalıp büyüttüğü dolayısıyla bir Çingene gibi yetiştirilmiş olan Preciosa gerçek kimliğini keşfettiği anda hiçbir eğitime gerek duymadan âdeta bir hanımefendiye dönüşür (Cervantes, 2010, s. 85). Annesi ona Don José'yi gerçekten sevip sevmediğini sorduğunda "biraz utanarak ve başını öne eğerek" cevap verir (Cervantes, 2010, s. 87), Don Juan'a olan sevgisinin "anne ve babasının isteğinden daha ileri gitmeyeceğini" onlara söyler (Cervantes, 2010, s. 85). Sonunda kendisi gibi soylu bir aileden gelen, onu Çingene sanırken kendisine talip olup evlenen, bu evlilik uğruna Preciosa'nın sözleriyle "Çingene olmaya *bile* razı olmuş" (vurgu bana ait) Don Juan ile Hıristiyan geleneklerine uygun bir törenle "resmen" evlenir. Oysa o özgürlüğüne düşkün bir kızdır. Daha önce Don Juan kendisinden bir daha Madrid'e gitmemesini isteyince, "Bunu yapamam yakışıklı" der. "Özgürlük kapısı benim için daima açık olmalı. Kıskaçlık illeti onu hiçbir zaman kapatmamalı" (Cervantes, 2010, s. 37). Soyluluğunun farkına varınca özgürlüğünden vazgeçer. Preciosa, Ahmet Mithat'tan (2012) ödünç alacağımız bir sözle söyleyecek olursak "Kıptiyane davranışlarından" hiçbir eğitime gerek duymadan belli ki soyu sayesinde "kurtulmuştur."

Çingene olmayan âşıkları ile Çingene adetlerine göre evlenen özgür ruhlu, hiçbir erkeğe bağlı kalmayan Puşkin'in (1824) Zemfira'sının da MÉRIMÉE'nin Carmen'inin de sonu ölümdür. Puşkin, anlatı-şiiri *Çingeneler*'de (1824) özgürlüğüne düşkün Çingene kızı Zemfira'yı doğa ile özdeşleştirir ve onu insan yapısı kanunların kontrol edemediği "özgür aya" benzetir. "Medeniyet denilen kelepçeyi" kendine yakıştıramayıp (Puşkin, 1942, s. 118) özgürlüğü Çingeneler arasında aramış olsa da Rus toplumu ve kültürünü temsil eden (Greene, 2004, s. 50) kocası Aleko, bir türlü zapturapt altına alamadığı Zemfira'yı öldürür. Carmen'e âşık olan ve burjuva değerlerini temsil eden Don José Navarro da Carmen'i öldürür. Her iki cinayetin de nedeni kıskançlıktır. Carmen, José'ye onun kendisini öldüreceğini sezdiğini söyler, ancak ölse dahi, kendi sözleriyle, "Carmen hep

⁷ Soy ile Çingenelik, daha doğrusu Çingene'yle evlenmek arasında kurulan ilişkiye "Türkçülüğün Önemli Meseleleri" makalesinde Nihal Atsiz da değinecektir: "Soyculuk aleyhinde bulunanlara şunu sormalı: Kendilerini Çingene ile bir tutarlar mı? Bir Çingene ile evlenir mi? Çingene bir gelin veya damat kabul ederler mi? Evet derlerse mesele yok. Hayır derlerse, soy ayrımı yapıyor demektir. Onların yalnız Çingenelere karşı yaptığı ayrımı, Türkçüler, başkalarına karşı da yapmaktadırlar" (aktaran Sarı, 2016, s. 103).

özgür kalacaktır” (Mérimée, 1875, s. 94). “Gönlü artık bağısız olmak isteyen” (Puşkin, 1942, s. 119) Zemfira da öldürülmekten korkmaz. Söylediği türküyü Aleko’ya meydan okur: “Moruk kocam, hınzır kocam/ Gel kes beni, gel yak beni/ Korkum yoktur artık senden/ Bıçağından ateşinden” (Puşkin, 1942, s. 119). Zemfira ve Carmen’in ölü bedenleri onların özgür ruhlarını evcilleştireme-yen Aleko ve Don José’yi özgür kılmakla kalmayacak, onları egemen düzene tekrar dâhil edecek-tir.

Ahmet Mithat’ın seçimi ise Ziba’nın değil, Şems Hikmet’in ölmesidir. Eğer Ziba’yla evlenirse, annesinin sözleriyle, “bütün İstanbul halkının maskarası” olduğu hâlde, “ihtimal ki yalnız Çingene milletinin gözdesi, seçkini” olup çeribaşı dahi seçilecektir (Mithat, 2012, s. 109). Çingene’yle evlenmek Şems Hikmet’in toplumsal statüsünü yerle bir edecektir. Onu bekleyen Don José veya Aleko’nun kaderi midir bilinmez ama şu açıktır ki Çingene’yle evlenen, “toplumdan” dışlanacaktır, zira toplumun muhayyel sınırlarının dışındadır Çingeneler. Aleko da Don Juan da Don José de aşklarını, evliliklerini ancak Çingenelerin dünyasında, onlardan biri olarak/olmaya çalışarak yaşayabilmişlerdir. Tersine bir durumda, yani bir Çingene erkeğin “toplumdan” bir kadınla evlenmesi de Çingene Mehtap’ın Şems Hikmet’e söylediği üzere ancak kimliğini gizlemek suretiyle mümkün olmaktadır: “Hatta bizden bazı erkekler Çingene olduğunu saklayarak Müslüman kız alıyor da Çingene olduğu duyulduğu zaman kıyametleri koparıyorlar” (Mithat, 2012, s. 29).⁸

Kararsız bir Metin olarak Çingeneler

Ahmet Mithat’ın metni farklı sesleri birbiriyle diyaloga sokar. Özcü ve kültürel evrimci görüşler, Çingeneler bağlamında metin boyunca tartışılır. Şems Hikmet; başta eniştesi Rakım Efendi olmak üzere ailesinin, dostlarının, arkadaşlarının -bazen de kendisinin- kuşaktan kuşağa aktarılan, durgun, cansız, statik neredeyse kireçlenmiş, değişime, tadilata kapalı, tek sesli, geleceğe değil geçmişe yönelik, Mikhaıl Bakhtin’in (1981) sözleriyle söyleyecek olursak “otoriter söylemi”ni değiştirmeye çalışır. Şems Hikmet, özcü görüşlere karşı medenileşmenin eğitim ve terbiye sayesinde mümkün olduğu görüşünü savunmakla kalmaz, Ziba’dan “bir kontes” (Mithat, 2012, s. 81), “bir alafranga matmazel” (Mithat, 2012, s. 82) yaratarak iddiasını ispat da eder. Metin, bu yönüyle, ilerici, eşitlikçi bir metin olarak tanımlanır yorumcular tarafından. Ancak metnin sonunda kaybeden Şems Hikmet olmakla kalmaz, metin boyunca tarafsız kalan anlatıcı da “Aslında bizce Rakım Efendi’yi haklı bulmak daha doğrudur” (Mithat, 2012, s. 103) diyerek tarafını belli eder. Belki kitap “birkaç bin sene sonra okunsa” o zamanın “okuyucuları ağırlıklı olarak Şems Hikmet’i takdir ve tasvip ederek Rakım Efendi’yi fikir darlığı, vizyon fukaralığı, geri kafalılık ile suçlayacaklardır” (Mithat, 2012, s. 103). Zira ancak o uzak gelecekte “dünya, bir insan yurdu ve insanlar da tek bir medeni soydan ibaret sayılacaktır” (Mithat, 2012, s. 104) diyerek, Çingenelerin Gacolarla eşitlenmesini -ki bu eşitlenme ancak onların “Çingeneliklerinden” arınması ile mümkün olacaktır- belirsiz bir tarihe erteler. Eser, sözü farklı seslerle diyaloga açarak normatif merkezin dayattığı anlayışı belki sorgulamaya açar ama yerle bir etmez. Özellikle Şems Hikmet’in kendi kendisiyle girdiği diyalog egemen görüşü pekiştirip sağlamlaştırır. Şems Hikmet’in zihnini Ziba’nın Çingeneliğinin kurcalaması onun baştan kaybettiğine dair bir ipu-

⁸ On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde bir romancı tarafından hayali bir Çingene’ye söyletilenin, yirmi birinci yüzyılın başında gerçek bir Çingene tarafından dillendirildiğinin altı çizilmelidir: Kendisi Çingene olan Mustafa Aksu (2011), Çingene olduğunu nişanlısına söyler, ancak nişanlısı bunu kendi ailesine söylemekten imtina eder. Anne ve babası durumu öğrenirler, bunu sorun etmezler evlenirler. Ancak Aksu’nun kimliği, ailenin diğer kızları dâhil kimseye açıklanmaz. Evliliğin üzerinden 43 yıl geçtikten sonra bir gazetede çıkan röportajı dolayısıyla eniştelere Çingene olduğunu öğrenen baldızları, ablalarna “bu evlilik neden oluştu diye” hesap sorarlar. Cinsiyetçi ikili karşıtlıklar üzerine inşa edilen söylemden etkilenen egemen sanatsal temsilin ak-sine gerçek hayatta Çingene erkekleri de Çingene olmayanlara âşik olmakta veya evlenmektedir. Bu olguyu yok sayan temsil-lerin verdiği mesaj, rengi, kavmi ne olursa olsun “gezegendeki tüm kadınların ... tek bir kurtarıcısı vardır – beyaz bir erkek”tir (Shehrezade’den aktaran Hancock, (2010, s. 216).

cadur, sadece bunu henüz bilmemektedir. Ya da “bunu çoktan bildiğini henüz bilmemektedir, çünkü bilinçdışı olarak bunu çoktan bilmektedir” (Zizek, 2011, s. 203).

Kaynaklar

Aksu M. (2011). Çingenelerin Sitesi, (2011). Mustafa Aksu ile Röportaj. 7 Temmuz 2018 tarihinde http://www.cingeneyiz.org/p/mustafa-aksu_4.html adresinden edinilmiştir.

Andersen D. M. (1974). Finnish Folk-Accounts for the Origins of the Gypsies. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 1(2), ss. 73-78.

Bakhtin, M. M. (1981). *The Dialogic Imagination*. (Ed..) M. Holquist, Austin, TX: University of Texas Press.

Bhabha, H. K. (2016). *Kültürel Konumlanış* (Tahir Uluç, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Borrow, G. (1841). *The Zincali; or An Account of the Gypsies of Spain*, 1. Cilt. Londra: John Murray.

Burton, R. (1898). *The Jew, the Gypsy and El Islam*. Londra: Hutchinson & Co.

Cervantes, M. (2010). *Örnek Alınacak Hikayeler* (Nazlı Hülya Soydan, Çev.). İstanbul, Kırmızı Yayınları.

Çelik, F. (2013). *Community in Motion: Gypsies in Ottoman Imperial Stat Policy, Public Morality and the Sharia Court of Üsküdar (1530-1585)* (Doktora Tezi). McGill Üniversitesi.

Demandante, D. (2014). Lacanian Perspectives on Love. *Kritike*. 1(8), ss. 102-118.

Doğan, A. (2006). *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Evliya Çelebi, (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Gümülcüne, Kavala, Selanik, Tırhala, Atina, Mora, Navarin, Girit Adası, Hanya, Kandiye, Elbistan, Ohri, Tekirdağı*, 1. Cilt, 8. Kitap, (Seyit Ali Kahraman, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Greene, D. (2004). *Reinventing Romantic Poetry: Russian Women Poets of the Mid-Nineteenth Century*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Groome, F. G. (1902). Gypsies. *Encyclopedia Britannica*, 1 Temmuz 2018 tarihinde <https://www.1902encyclopedia.com/about.html> adresinden edinilmiştir.

Goozé, M. E. (2003). Posing for Posterity: The Representations and Portrayals of Henriette Herz as “Beautiful Jewess”. Marianne Henn ve Holger A. Pausch (Eds.). *Body Dialectics in the Age of Goethe*. Amsterdam: Rodopi, ss. 67-96.

Hancock, I. (2010). The “Gypsy” Stereotype and the Sexualisation of Romani women. Dilep Karanth (Ed.). *Danger! Educated Gypsy: Selected Essays*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, ss. 212-222.

Hugo, V. (2011). *Notre Dame’ın Kamburu*. İstanbul: Eflatun Matbaası.

Lecouteux, C. (2018). *Dictionary of Gypsy Mythology: Charms, Rites and Magical Traditions from Roma*. New York: Simon ve Schuster.

Kenrick, D. (2014). *Gypsies: From the Ganges to the Thames*. Hartfield: University of Hertfordshire Press.

Kristeva, J. (2014) *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Denemeler* (Nilgün Tural, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Mérimée P. (1875). *Carmen*. Paris: Michel Lévy Freres.

Mithat, A. (2012). *Çingene*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Monaghan, P. (2014). *Encyclopedia of Goddesses and Heroines*. California: Novato.

Morgan, L. H. (1877). *Ancient Society: Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, Through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt.

Murphy, C. (2013). An Early Irish visitor to the Island of Crete: The Journey of Symon Semeonis from Ireland to the Holy Land. *Classics Ireland*, 10, ss. 54-63.

Ögel , B. (2010). *Türk Mitolojisi*, 1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Özbey, İ. G. (2017). Halide Edip Adivar'ın İlk Roman Teşebbüsü: *Çingene Kızı*. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 57(57), ss. 107-132.

Pickett D. W. ve Agogino G. A. (1960). Two Legends of the Cross. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 39(1), ss. 73-77.

Puşkin, A. (1942) *Çingeneler*. (Vala Karabuğa, Çev.). *Tercüme Dergisi*, 3(14), ss. 116-121.

Sarı, İ. (2016). *Hüseyin Nihal Atsız*. İstanbul. Nokta E-Kitap.

Sartre, J. P. (2008). *Yahudi Düşmanı* (Emin Türk Eliçin, Çev.). İstanbul: Salyangoz Yayınları.

Schwartz, H. (2004). *Tree of Souls: The Mythology of Judaism*. Oxford: Oxford University Press.

Spivak G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? Cary Nelson ve Lawrence Grossberge (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Londra: Macmillan, ss. 271-313.

Trumpener, K. (1992). The Time of the Gypsies: "A People without History" in the Narratives of the West". *Critical Inquiry*, 18(4), ss. 843-884.

Zizek, S. (2011). *İdeolojinin Yüce Nesnesi* (Tuncay Birkan, Çev.), Bülent Somay (Haz.). İstanbul: Metis Yayınları.

Özgün Makale

Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingenerleri / Romanları Çalışmak ya da İğneyle Kuyu Kazmak¹ Approaching Gypsies / Roma in the Ottoman Empire: Problems and Prospects

Faika ÇELİK²

Öz

Çingenerler / Romanlar büyük tarih anlatıları içinde yer edinememiş pek çok toplumsal grup ya da topluluktan biridir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle erken modern dönemde Çingenerleri merkeze alan tarihi anlatıları inşa etme amacını güdüyorsak gerek metodolojik gerek kavramsal ve gerek tarih yazınsal zorluklarla baş etmeyi ihtiva eden çetrefilli bir yolculuğa çıkmamız gerekiyor. Dolayısıyla, bu çalışmanın amacı birbiriyle bağlantılı bu zorlukların bir haritasını çıkarmak ve zaman zaman bu zorluklarla baş etmek için birtakım öneriler sunmaktır. Anlatıyı kolaylaştırmak adına bu zorluklar dört ayrı kategori altında incelenmiştir: “Tarihsel Kaynaklara Dair Zorluklar”, “Kavrama Dair Zorluklar”, “Kuramsal Zorluklar” ve “Historiografik ya da Tarih-Yazınsal Zorluklar.”

Anahtar Kelimeler: Çingene, Roman, Osmanlı İmparatorluğu, Etnik Kimlik, Marjinallik, Modern Osmanlı Tarih Yazımı.

Abstract

Gypsies / Roma are one of many social groups or communities that have been silenced in grand narratives of history. Therefore, if we aim to reconstruct historical narratives that center the experiences of Gypsies in the early modern period of the Ottoman Empire, we must go through a complicated journey involving methodological, conceptual and historiographical challenges. Therefore, the aim of this work is to map out these interrelated challenges and to offer some suggestions to deal with these challenges. In order to facilitate the narrative, these difficulties have been examined under four categories: “Challenges About Historical Sources”, “Conceptual Challenges”, “Theoretical Challenges” and finally “Historiographical Challenges”.

Keywords: Gypsy, Roma, the Ottoman Empire, Ethnic Identity, Marginality and Modern Historiography of the Ottoman Empire.

Çingenerler / Romanlar³ büyük tarih anlatıları içinde sesi kısalmış pek çok toplumsal grup ya da topluluktan biridir. Antroplog Judith Okely'nin belirttiği gibi, “Çingenerler veya Gezginle-

¹ Makale başvuru tarihi: 31.05.2018, makale kabul tarihi: 01.07.2018.

² Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü (İngilizce) Siyasi Tarih anabilim dalı öğretim üyesi, faika.celik@gmail.com. Bu makalenin oluşmasındaki desteklerinden ve değerli katkılarından dolayı sayın Egemen Yılığır, Deniz Gedizlioğlu ve MSGSÜ Sosyal Bilimler dergisinin anonim hakemlerine teşekkür ederim.

³ “Çingene” sözcüğü gibi, kabaca İngilizcedeki karşılığı olan *Gypsy* (“Egyptian,” yani İngilizce “Mısırlı” sözcüğünden gelmekte.dir) ve türevi tabirler aşağılayıcı çağrışımlar taşıdığından pek çok Çingene halk kendini *Roman* olarak tanımlar, bu da Romcada “âdem, insan” anlamına gelen *Rom* sözcüğünün sıfat hâlidir. Ancak yaşadıkları ülkenin resmi dilinde “Çingene”ye karşılık gelen sözcüklerle anılmayı tercih eden topluluklar da vardır. Bkz. (Barany, 2002, s. 1) ve (Crowe, 2001, s. 449). Modern Türkiye’de bu halkı tarif etmek için kullanılan en yaygın tabir “Çingene” de alçaltıcı bir nitelik taşıdığından, kendileri için *Roman* sözcüğünü tercih etmektedirler. Örneğin bkz. (Alpman, 1997, s. 53-56). Osmanlı metinlerinde Çingene’yle birlikte Kıbtî (kadınlar için Kıbtiyye), *Çin-gane*, *Cingene* sözcükleri kullanılmaktadır. *Taife-i çingane / çingane zümresi* ya da *taife-i kabtiyan / kabtiyan zümresi* gibi tabirler Çingenerlerin cemaat kimliğini ortaya koymaktadır. Kullandığım kaynaklara sadık kalarak ben de *Roman* yerine genellikle Çin-gene sözcüğünü kullanıyorum.



rin kendi tarihlerini yazdığı oldukça nadirdir. Yazılı olmayan bir geleneğe sahip olduklarından, tarihleri egemen konumda bulunan Çingene olmayan toplumlara ait belgelerde parçalı biçimde bulunmaktadır.” (Okely, 1983, s. 1). Üstelik farklı tarihi kaynaklarda dağılmış bu belgelerin de belirli sınırları vardır. Öncelikle, bunlar devlet memurları, bürokratlar, din yetkilileri vs. gibi, tamamı eğitilmiş ve çoğunlukla erkek olan kişiler tarafından muhtelif sebeplerle kaleme alınmıştır. Dolayısıyla, Çingenelerin varlığı ve deneyimlerini kayıt altına alma motivasyonları birbirinden oldukça farklıdır. Ayrıca, bu belgelerin çoğunda Çingenelerin direkt olarak seslerini duymak nadiren rastladığımız savunma amaçlı yazılmış mahkeme kayıtları dışında neredeyse olanaksızdır. Kaldı ki bu kayıtlar da Çingene olmayanlar tarafından tutulmuş ve hukuki jargonun izin verdiği ölçüde Çingenelerin sesini “direkt” olarak yansıtmışlardır.

Tarihsel kaynaklara dair bu sorunların yanısıra üzerinde düşünmemiz gereken bir diğer mevzu da “Çingene” tabirinin kendisidir. Söz konusu tabir Çingene olmayanlar tarafından ilgili topluluk ya da toplulukların adlandırılmasında kullanılmıştır. Bugün birçok Roman aktivist bu kavramı reddetmekte ve kendilerine Roman ya da Rom denmesini yeğlemekte. Ne var ki 1971’de toplanan ilk Uluslararası Roman Kongresi kararınca tedavüle girmiş bu kavram hâlâ Çingene kelimesini unutturmuş değil. Unutturmalı mı o da bu konu üzerine düşünenler arasında ayrı bir tartışma konusu hâline gelmiş durumda. Her ne kadar bu konu üzerine çalışan Roman meslektaşlarımın ve aktivistlerin bu çağrısını anlamlı bulsam da bir erken dönem Osmanlı tarihi öğrencisi olarak, ben bu çalışmada belgelerin diline sadık kalarak Roman/ Rom yerine genellikle “Çingene” kelimesini kullanacağım. Zira Osmanlı belgelerinde bu topluluğu tarif için ya Çingene (ve türevleri) ya da *Kıbtî* (kadınlar için *Kıbtîyye*) sözcükleri kullanılmaktadır. Çingene kavramı üzerine düşünmemizin ikinci nedeni ise kimlik mefhumu ile ilintilidir. Makalenin devamında göstermeye çalışacağım üzere “Çingene” olmak bir etnik kimlik mi yoksa bir yaşam biçimi mi hâlâ tartışmaya açık bir konudur. Buna dair cevaplanması ve/veya göz ardı edilmemesi gereken soru, bu tartışmanın erken modern Osmanlı’daki iz düşümüdür. Elimizdeki kaynaklar Osmanlı toplumunda “Çingene” olmanın nasıl tanımlandığını işâret etmektedir? Bir “etnisite” olarak mı? Yoksa yaşam biçimine göre oluşturulmuş sosyo-ekonomik bir kategori mi?

Çingene kavramına dair zorlukların yanı sıra erken modern Osmanlı toplumunda Çingeneleri çalışan bir tarihçi için önemsenmesi gereken bir diğer konu da nasıl bir teorik çerçeve dâhilinde Osmanlı Çingenelerinin deneyimlerini anlayabiliriz sorusudur. Bugün Çingeneler üzerine yazan bir çok araştırmacının yaptığı gibi “marjinal” olma hâli Osmanlı’da yaşayan Çingenelerin imparatorluğun değişik zaman ve mekânlarındaki deneyimlerini açığa çıkarıp anlamak için yeterli bir analiz kategorisi midir? Daha açık bir ifadeyle Osmanlı tarihi boyunca farklı coğrafyalarda konumlanmış Çingeneler hep marjinal ve kenarda mıydılar? Dahası bu kenarda konumlanma hâlinde devletin rolü ne idi? Bugüne kadar Osmanlı Çingeneleri üzerine yazılmış literatür bize bu konuda ne diyor?

Bu çalışmanın amacı, yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığım aslında birbiriyle bağlantılı soruların bir haritasını çıkarmak ve zaman zaman bu sorularla baş etmek için birtakım öneriler sunmaktır. Anlatıyı kolaylaştırmak adına bu soruları dört ayrı kategori altında inceleyeceğim: “Tarihsel Kaynaklara Dair Zorluklar” “Kavrama Dair Zorluklar” “Kuramsal Zorluklar” ve “Historiografik ya da Tarih-Yazınsal Zorluklar” şeklinde nitelendireceğim.

Tarihsel Kaynaklara Dair Zorluklar

Kaynaksal zorluklar, Çingeneler hakkındaki tarihi belgelere dairdir. Bunlar, çeşitli devlet yetkilileri, yani Çingene olmayan kişiler tarafından çeşitli sebeplerle tutulmuş kayıtlar olup, arşivlerde farklı defter ve kataloglarda dağınık biçimde bulunmaktadır. Dahası, bu konuda elimizde

bulunan anlatılar ve edebî kaynaklar çoğunlukla erkek elitler tarafından üretildiğinden, söz konusu kişilerin sahip olduğu sınıf ve cinsiyet önyargılarını yansıtmaktadır. Dolayısıyla Çingenele- rin kendi sesine ulaşma sürecinin, özellikle erken modern dönem için çoğunlukla dolaylı ve kimi zaman can sıkıcı derecede eksik kaldığını kabul etmek gerekir. Osmanlı tarihçilerinin gündelik hayatı ve çeşitli madun grupların hayatta kalma taktiklerini yeniden inşa etmek konusunda en güvenilir kaynak olarak gösterdiği şeriyye sicillerinde bile, Çingenele- rin sesini aramak çoğu kez beyhude bir çabadır. Şeriyye sicillerini tarihî birer kaynak olarak kullanmak konusunda, Osman- lı çalışmalarıyla uğraşan birçok araştırmacının dile getirmiş olduğu sorunların⁴ yanı sıra, şeriyye sicillerinde Çingenele- rle bağlantılı vakaların sıklığı, söz gelimi Ortodoks Hıristiyanlar, Musevi- ler, Müslüman kadınlar, Gayrimüslim cemaatler ve hatta kölele- rle bile kıyaslandığında, oldukça sınırlıdır. Örneğin, Üsküdar sicillerinin 1549-1550 arasındaki bir yılına bakıldığında, tutulmuş olan toplam 968 kaydın yalnızca 23'ü Çingenele- rle ilişkilidir. Bu 23 kayıttan üçü, Anadolu'da- ki Çingenele- rin idare ve vergilendirilmesine yönelik ferman ve tevcilerden oluşmaktadır. Geri kalan 20'si ise mülk transferleri, borç işlemleri, vergi ödemeleri ve en az bir Çingenele- nin taraf olduğu, genel ahlaka karşı işlenmiş suçların kayıtlarıdır. Bu 20 vaka içinde tek bir Çingene kadın görülmektedir; o da mahkemede damadı tarafından tanık olarak gösterilmiştir (Çelik, 2013, s. 2). Bunun yanı sıra *mühimme*, *ahkam* ve *tahrir* kayıtları gibi, Çingenele- r hakkında son derece kıymetli bilgiler içeren devlete ait başka kaynaklar da vardır. Muhtelif defterler ve arşiv fonları içinde bulunan bu kaynakları ortaya çıkarmak ve eleştirel bir okumasını yapmak, hâlâ geniş çaplı ve sistematik bir şekilde gerçekleştirilmesine ihtiyaç duyulan bir iş- tir. Böylesine kapsamlı bir araştırma ise ekip çalışmasını zaruri kılmaktadır.

Arşiv kaynaklarının yanısıra peşine düşmemiz gereken diğer başka metinler de mevcuttur elbette. Çingenele- rin özellikle Osmanlı erken dönem anlatı kaynaklarında (tarihlerden, seyahat- namele- re, rüya tabirlerinden çeşitli konularda yazılmış risalele- re uzanan çok geniş bir yelpaze), edebi eserlerinde ve görsel kaynaklarında (erken modern döneme ait minyatürler başta olmak üzere) nasıl temsil edildiği devlet eliyle üretilmiş kaynakları tamamlayarak daha bütüncül ve farklı sesleri içeren bir tarih anlatısı ortaya çıkarmamıza yardım edecektir. Ama yeniden vurgu- lanması gereken nokta bu kaynakların muhtemelen hepsinin(!) Çingene olmayanlar tarafından yazılmış olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla eğer amacımız Çingenele- ri merkeze alan bir anlatı ortaya çıkarmaksa, bu kaynakları nasıl bir kuramsal gözlükle okuyacağımız ehemmiyet arz ediyor. Bu konuyu makalenin ilerleyen bölümlerinde mercek altına alacağım. Ama önce “Çingene” kavra- mına dair zorlukların bir haritasını çıkarmak istiyorum.

Çingene Kavramına Dair Zorluklar

Antropologların, tarihçilerin, Roman çalışmaları uzmanlarının ve bugün bizzat Roman aka- demisyenlerin de katılımıyla ortaya çıkmış literatürde, geçmişte ya da günümüzde kimin “Çin- gene” olduğu sorusu hâlâ netlik kazanmış değildir -netlik kazanacağı bir gün gelecek mi, bu ise ayrı bir sorudur. David Mayall, “Çingene” [“Gypsy”] kimliğinin Avrupa'daki söylem içinde beş asır boyunca nasıl inşa edildiği üzerine sunduğu kıymetli çalışmasında, söz konusu alanda iki karşıt kamp bulunduğuna dikkat çeker. Kimi akademisyenler “ırksal” ya da “etnik” tanımları kabul ederken, diğer kamptakiler etnik her tür belirlenimi reddederek “sosyo-tarihsel” bir yak- laşımı savunmaktadır. Mayall'a göre, bu ilk kampı oluşturan akademisyenler, Çingenele- rin ayırt edici özelliğinin Hint kökenleri ve ataları olduğunu öne sürmektedir. Bu kamptakiler açısından

⁴ Bu konuda daha geniş bir tartışma için bkz. (Ze'evi, 1998); (Agmon, 2004); (Agmon ve Shahar, 2008).

söz edilen topluluğun görünür fiziksel farklılıklarının temelinde iki kurucu özellik bulunmaktadır; Hintçe kökenli ayrı bir dilin muhafaza edilmesi ve kültürel pratiklerdeki devamlılık. Böylesi bir okumaya göre “göçebelik ve açık alanda süren bir hayat genellikle kültürlerinin ve yaşam biçimlerinin ayrılmaz birer parçası olarak görülür; bu bağlamda “seyahat tutkusu”nu veya dört duvar arasında durmakta zorlananları anlatmak için Çingene “içgüdü” [“instinct”] tabirinin kullanılması, göçebeliliğin kan yoluyla aktarılan, kalıtsal bir pratik olduğu fikrini uyandırmaktadır” (Mayall, 2004, s. 6).

Diğer kamp ise Mayall’ın ilkesiyle özetlemek gerekirse “hayat tarzını düşük sosyo-ekonomik ve toplumsal statüyle birleştirerek Çingene, Rom ya da Roman yerine [küçük harfli] ‘çingene’ nitelemesini benimsemektedir” (Mayall, 2004, s. 6).⁵ Bu çizgideki akademisyenler “göçebeliliğin” belirleyici başlıca özellik olduğu fikrindedir. Böylelikle, karşı hattaki uzmanların tanımladığı köken ya da soy gibi diğer özellikleri gözden kaçırmakta veya önemsiz görmektedirler. Mayall, bu okuma çerçevesinde “göçebeliliğin çingenelikle; dolayısıyla göçebe olmanın çingene olmakla bir tutulduğunu” ileri sürmektedir (Mayall, 2004, s. 7). Böyle bir okumadan çıkan sonuç ise, “bu yaşam tarzını benimsemekle çingene olunacağı, aynı şekilde yaşam tarzını terk eden bir insanın, bu ister kendi seçimiyle, isterse zorunlu iskân ve asimilasyon neticesinde olsun, artık çingene de olmayacağı”dır (Mayall, 2004, s. 286).

Mayall’ın analizine göre, ırksal ve etnik tanımlara öncelik veren ilk kampa iki alt kategori daha eklemek mümkündür. Mayall’ın belirttiği gibi, bu iki alt grup arasında “kültürel farklılık ve ideolojik ayrılıklara yapılan atıflar itibariyle belli bir örtüşme” bulunsa da (2004, s. 8) Çingenelerin “kökeni” hususunda belirgin biçimde birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Ian Hancock, Thomas Acton, Donald Kenrick ve merhum Angus Fraser gibi uzmanların oluşturduğu ilk grup, Çingenelerin Hint kökenlerini öne çıkarırken, diğer grup ise bu kökeni Avrupa dışına yerleştirmek yerine atalarının göçebeliliğiyle ilişkilendirmektedir. Mayall için sosyal antropolog Judith Okely’nin çalışması bu ikinci kategorinin en iyi örneğini teşkil etmektedir. Okely’ye göre “köken ülke, ırk, dil, meslek ya da genel kültür gibi, dışarıdan yorumlanmış kriterlerin hiçbiri, Çingenelerin tanımlanmasında tatmin edici bir yöntem sunmamaktadır” (Okely, 1975, s. 28). Bunun yerine Okely, tanım kriterinin grubun içinden, yani Çingenelerin kendisinden gelmesi gerektiğini savunmaktadır. Britanya’daki Çingeneler arasında yıllarca sürmüş bir saha çalışmasına dayanan Okely’ye göre, Çingenelerin kendilerini tanımladığı başlıca kriterlerden biri “göçebe soydur”. Dolayısıyla, “köken toprakların neresi olduğu Çingenelerin kendisi için büyük önem taşır gibi görünmemektedir” (Okely, 1984, s. 5). Okely, *Gezgin Çingeneler [The Traveller Gypsies]* adlı önemli çalışmasında Çingenelerin kendilerini tanımlama biçimlerini şu şekilde özetlemektedir:

“Çingeneler, daima asimile edilmeye veya ortadan kaldırılmaya çalışıldıkları bir toplum için de ayrı bir grup olarak kendilerini muhafaza etmek adına belli etnik sınırları korumaktadır.

⁵ Çingene kelimesindeki ilk harfi büyük ya da küçük harfle yazma Avrupa ve Kuzey Amerika’da büyümekte olan Kritik Roman Çalışmaları içinde tartışmalı bir konudur. Çingene kelimesindeki ilk harfi büyük yazmak bu grubu etnik (modern dönem öncesi tarihsel zeminde proto-etnik demek daha doğru bir tabir olsa gerek) bir grup olarak görmek anlamına gelirken, Çingene kelimesindeki ilk harfi küçük yazanlar Çingeneliği etnik bir kategori olarak görmekten ziyade bir yaşam biçimi olarak ele alır. Bu yaşam biçiminde de başat öge göçebeliliği benimsemiştir. Bu ikinci grubun en önemli temsilcileri arasında Leo Lucassen ve Wim Williams gösterilebilir. Bu iki Hollandalı tarihçi ortak yayınladıkları bir çalışmada Çingene kelimesindeki ilk harfi küçük yazmalarını şöyle açıklarlar: “‘Çingene’ terimini kullanırken çingeneleri ‘bir halk’ (‘a people’) olarak görme geleneğini takip etmiyoruz. Onların kendilerini nasıl tanımladıklarına bakmaksızın, zaman içinde [çingene olmayanlar tarafından] etiketlenmiş kişiler (persons) olarak görüyoruz. Bu tercihin sebebi çoğunlukla tarihseldir. Geçtiğimiz yüzyıllarda ‘çingene’ terimi, her şeyden önce, belli bir yaşam tarzına sahip grupları etiketlemek için iktidarda olanlar (ya da çingene olmayanlar) tarafından kullanılmıştır. Bu etiketin [geçmişte] bu grupların öz tanımları ile ne derece örtüştüğü bilinmemektedir. Dahası, [bu etiket altında] tek bir halkla değil çok sayıda farklı grup ile uğraştığımızı dair elimizde bol miktarda [tarihi] kanıt var. [İşte bu durum] ‘çingene’ terimini küçük ‘ç’ ile yazmamızın ve Rom, Roma, Sinti vb. gibi çağdaş tanımları kullanmamamızın diğer sebebidir.” (Lucassen and Williams, 1995, s.141 birinci dipnot)

Bunlar soy ilkesine, serbest meslek pratiğine, kirlilik konusundaki tabulara ve seyahat ideolojisi gibi kimi değerlere gösterilen bağlılık temelinde ortaya çıkmaktadır. Etnik kimlikleri ve sahip oldukları inançlar edilgen ya da rastgele kurgular değil, gündelik pratiklerle doğrulandığında Çingene ve *Gorgio* [Çingene olmayanlar] arasındaki sınırları hem yansıtan hem de besleyen tutarlı bir sistem teşkil etmektedir” (1983, s. 34).

Çingeneler ya da yıllar içinde inşa edilmiş ve tartışmalı çeşitli kimlikler üzerine üretilmiş çağdaş Avrupa literatürünün tamamını ortaya koymak bu çalışmanın amaçlarının ötesinde. Lakin -David Mayall’ın gözlemine yeniden başvurmak gerekirse - “Karşı karşıya bulunduğumuz şey[in], karmaşık ve çok katmanlı bir Çingene kimliği -veya tek bir kimlikten bahsetmediğimiz için daha doğru bir ifadeyle kimlikleri- ile isimlendirmeler, imgeler ve sınırların uygulanması konusundaki büyük farklılıklar ve kafa karışıklığı” olduğunu vurgulamak isterim (Mayall, 2004, s. 12).

Kuramsal Zorluklar

Üçüncü olarak altını çizmek istediğim sorun ise Çingene halkları üzerine yapılmış çalışmaların büyük bölümünün kuramsal olarak marjinalite literatüründen beslenmesiyle ilişkilidir. Mevcut yazının büyük bir kısmı Çingeneleri *tüm* yer ve zamanlarda siyasi, toplumsal, iktisadi ve etnik açıdan tam anlamıyla marjinal bir grup olarak konumlandırmaktadır. Birkaç çalışmayı dışarıda tutarsak, bunların çoğu “marjinal” ve türevi terimleri tartışmasız ya da şeffaf birer analitik kategori gibi kullanmakta, Çingenelerin “ötekiliğini” incelemek (ya da aslında teyit etmek) amacıyla son derece tartışmalı olan bu tabire başvurmaktadır.

Marjinalite tartışmalı bir kavramdır. Ne tek bir tanımı ne de tek bir kullanımı mevcuttur. Diğer yandan hem modern hem de post-modern söylem içinde son derece yaygın kullanılan bir kavramdır. Eleştirel kuramcı George Yudice’e göre, her iki söylemde de “söz konusu kavram o kadar şişirilmiştir ki, artık eleştirel niteliğini, yani baskı ve tahakküme karşı verilen somut mücadelelere katkı sağlama imkânlarını yitirmektedir.” (Yudice, 1989, s. 214-215). Benzer minvalde, antropolog Stephen Nugent de 1990’ların sonunda yaptığı bir çalışmada bu kavramın sıkıntılarını şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu kavram [marjinal/marjinalite] güçlü olanla güçsüz toplumsal gruplar (kategoriler, sınıflar ve konumlar) arasındaki dinamik ilişkiyi kapsayan açıklamalara zemin oluşturmak yerine, dışlanmış olanları sıklıkla (tipik şekilde) birer nesne olarak somutlaştırmaya yararı ve böylelikle bunları yapısal açıdan marjinal bir konumdan fiilen dışlanmışlığa taşımıştır: varlığı kabul edilen, ancak ‘merkez’ ile bağı reddedilen bir kesim, kültür ya da bölge” (Nugent, 1999, s. 180-181).

1920’lerin sonlarında Amerikalı sosyolog Robert Park’ın “marjinalite” kavramını ortaya atmasından bu yana⁶ sosyolojiden psikolojiye, ekonomiden siyaset bilimine, sosyal bilimler alanında çalışan uzmanlar tarafından “marjinalite” ve türevi kavramları *tanımlamak* adına pek çok girişim gerçekleştirilmiştir (Cullen ve Pretes, 2000). Aynı şekilde marjinler, uçlar, sınırlar, çevre, eşikler ve hudutlar da yine post-modernizm ve kültürel çalışmalar lügati içinde çok tartışılmış benzer kavramlardır. Yakın dönemde marjinalite üzerine çıkmış bir derleme içinde Stephen Milner’in son derece isabetli bir gözlemlerle öne sürdüğü gibi; toplumsal, mekânsal ve metinsel açıdan sı-

⁶ Park (1928).



nırda bulunanların, kültürel antropologlardan -örn. Arnold Van Gennep, Mary Douglas, Clifford Geertz ve Victor Turner- ve post-modern eleştirmenlerden -örn. Michel Foucault, Michel de Certeau ve Homi Bhabha- gördüğü kayda değer ilgi sonucunda, “marjinler” esasen yakın dönemde gerçekleştirilen edebiyat incelemeleri ve kültürel analizlerin merkezine taşınmıştır (Milner, 2005, s. 3). Bu düşünsel araştırmalar ortaya koymaktadır ki, analitik bir kategori olarak marjinallik disiplinlerin sınırlarını aşmaktadır. Kavram, karmaşık bir soy ağacına sahip olup çok sayıda biçim almaktadır: Bunların birkaçını saymak gerekirse; toplumsal, iktisadi, kültürel, politik, etnik ve mekânsal biçimlerden söz edebiliriz. Dolayısıyla, kavramı tanımlamak veya *şeffaf* ve *özdeş* bir analitik kategori hâline getirmek için yeniden tanımlamak yolunda gerçekleştirilen çok sayıda girişime rağmen, “marjinal” kavramının mutlak “doğru” bir tanımından söz edemeyiz.⁷ O hâlde tek ve net bir marjinal tanımı yaratmak yerine marjinal olma hâli ve iktidarın marjinalleştirme yöntemleri, kavramın kullanıldığı tarihsel zemin ile diyalog içinde yeniden inşa edilmeli.

Peki böylesine çetrefilli bir kavram erken modern Osmanlı zemininde kullanıldığında ne tür problemleri içinde barındırır? Osmanlı bağlamında Çingenelerin statüsünü incelemek için marjinalliği kullanmak konusunda ortaya çıkan sorun aslında üç soruyla özetlenebilir: Birincisi, kendi başına çeşitli kültür, “etnisite” ve inanç sistemlerinin bir karışımı olan Osmanlı İmparatorluğu gibi bir sahnede “marjinal” olanı nasıl belirleyeceğiz? İkincisi, Çingenelerin muhtelif deneyimleriyle imparatorluğun bölgesel ve zamansal farklılıklara göre değişim gösteren Çingeneler karşısındaki tutumunu incelemek için “marjinallik” anlamlı bir analitik kategori teşkil ediyor mu? Üçüncüsü, Çingeneleri sınırın kıyısında konumlandığımızda veya onlara “marjinal” statüsü atfettiğimizde, tarihi bir ölçüde teleolojik ve anakronistik bir şekilde okumuş olmuyor muyuz? Mevcut çalışma kapsamında bu soruları tümüyle yanıtlayabileceğimi düşünmüyorum, ancak araştırmacının önünde uzanan birer zorluk olarak mutlaka değinmek gerektiği görüşündeyim.

Historiografik ya da Tarih-Yazınsal Zorluklar

Osmanlı modern tarih yazımında bugüne dek Osmanlı İmparatorluğu’nun etnik çeşitliliğe sahip, çok dinli toplumunun yalnızca işleyişi hakkında değil, aynı zamanda bu çoğul toplumu oluşturan belirli etnik ve dinî gruplar hakkında çeşitli çalışmalar ortaya konmuştur. Gelgelelim, Çingeneler de aynı şekilde çok etnikli, çok dinli bu toplumun bir parçası olsa da henüz ne Türkiye’de ne de yurtdışındaki Osmanlı tarihçilerinden yeterli akademik ilgiyi görmüştür. Hatta, göreceğimiz gibi 21. yüzyıla dek, yazılmış birkaç makale hariç, Osmanlı tarihçileri arasında Osmanlı toplumundaki Çingenelere neredeyse hiç ilgi gösterilmemiştir. 2000’li yıllara kadar ortaya konulanların büyük kısmı, çağdaş Osmanlı çalışmaları alanının dışındaki akademisyenler tarafından kaleme alınmıştır. Eğitim ve ilgi alanı açısından farklı disiplinlerden gelen bu araştırmacılar, doğal olarak dönemin Osmanlıca birincil kaynaklarını kullanmak yerine Batılı dillerde yazılmış, kendileri için erişilebilir kaynaklara başvurmuştur.

Ne var ki, 21. yüzyılın başından itibaren Türkiye’de Çingenelere/Romlara karşı hem akademinin hem de sivil toplum kuruluşlarının ilgisinin artmakta olduğunu vurgulamak gerekir. Türkiye’nin farklı yerlerinde, başka topluluklar gibi Roman yerleşimlerini de yerle bir eden kent-sel dönüşüm projeleri, Türkiye’deki Çingenelerin/Romların yoksun durumuna ısrarla değinen AB ilerleme raporları ve Türkiyeli Romların giderek artan örgütlenme eğilimleri sonucu, konuya

⁷ Wright ve Wright, yazdıkları makalenin başında marjinalliğin “tanımlanmış, yeniden tanımlanmış, genişletilmiş, netleştirilmiş ve eleştirilmiş” durumda olduğu yolundaki gözlemlerini paylaşmaktadır. Bkz. (Wright ve Wright, 1972, s. 361). Cullen ve Pretes ise, mevcut literatürü değerlendirdikleri yazının giriş kısmında “marjinallik hâlâ kaygan bir kavram olup sosyal bilimler analizinde faydalanılacaksa söz konusu kavrama dair daha açık bir anlayışın geliştirilmesi gerekiyor,” tespitinde bulunmaktadır. Bkz. (Cullen ve Pretes, 2000, s. 215).

dair medya ve akademide belirgin bir ilgi uyanmış durumdadır. Her şeyden önce, Romlar adına mücadele eden aktivistlerin yanı sıra bizzat Türkiyeli Romların ürettiği popüler çalışmalar gide- rek artmaktadır.⁸ İkincisi; siyaset bilimi, antropoloji, sosyoloji, kültürel çalışmalar ve kent çalış- maları alanlarındaki araştırmacılar, son dönemde yoğun nüfuslu Rom bölgelerinde yaptıkları saha çalışmaları sayesinde Türkiyeli farklı Roman toplulukların toplumsal ve ekonomik statüsü- ne ilişkin önemli katkılar sunmuştur.⁹ Ayrıca, Osmanlı / Türkiye edebiyat geleneği ile sinema ve televizyon dizileriyle sınırlı kalmamak üzere çağdaş popüler kültür içinde Çingeneleşen çeşitli bi- çimlerde temsil edilmektedir. Çingeneleşen edebî gelenek içinde ve popüler kültürde nasıl temsil edildiği sorusu kendi başına bir çalışma konusu olup bu hususta daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁰

Türkiye'deki çağdaş Çingene/Rom toplulukları hakkındaki bu çalışmalar son derece önemli olup, bu konuya dair daha büyük bir ilgi gelişmesine katkıda bulunmaktadır; ancak Çingene- lerin tarihi hakkında hâlihazırda mevcut olan bilgileri tekrar ettiklerinden ötürü, *erken modern dönem* Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Çingeneleşenler hakkında bildiklerimize somut herhangi bir ye- nilik sunmamaktadır.¹¹ Buna bağlı olarak hem Türkiye'de hem de yurtdışında, bir kısmı Osmanlı tarihinde uzmanlaşmış, bir kısmı ise farklı uzmanlık alanlarından gelen kişiler tarafından, kısıtlı akademik bilgiye dayanan bir analiz ortaya konulmaktadır. Bu çerçevede ilk olarak ana ilgi alanı Avrupa ve Balkanlar'daki Çingeneleşenlerin tarihi olan akademisyenlerin İngilizce kaleme aldığı ça-lışmaları inceleyeceğim. Ardından, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Çingeneleşenlerin toplumsal ve eko- nomik pozisyonlarına Osmanlı tarihçileri tarafından nasıl yaklaşılmakta olduğunu göstermeye çalışacağım.

A) Osmanlı Çingeneleşenlerine Dışarıdan Bakmak

Bugüne dek Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Çingeneleşenleri ele alanlar; antropologlar,¹² dilbilimciler,¹³ siyaset bilimciler,¹⁴ gazeteciler (McDowell, 1970, s. 144-160), tarihçiler¹⁵ ile Avrupa ve Balkanlar'daki Çingeneleşenler üzerine araştırmalar yapan Roman çalışmaları uzmanları olmuş-tur. Hâliyle, bu çalışmalar Çingeneleşenlere buldukları disiplinle ilgili olarak durdukları nokta ve kuramsal çerçeveden bakarak Osmanlı Çingeneleşenlerini Avrupa ve Balkanlar'da yaşayan Çinge- neler hakkındaki büyük anlatılar kapsamında kısaca ele almaktadır. Bu literatürün temel ar-gümanı, söz gelimi Agnus Fraser ve Zoltan Barany'nin çalışmalarında görüleceği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Çingeneleşenler için bir ölçüde hoşgörü mekânı olduğu veya en azından "klasik dö-

⁸ Örneğin bkz. (Aksu, 1993); (Alpman, 1997); (Alpman, 2004).

⁹ Örneğin, (Kazgan, Kırmancıoğlu, Çiğdem ve Yumul, 1999); (Marsh ve Strand, 2006); (Toprak, Özmen ve Tenikler, 2007); (Akkan, Güntaş, Karatay ve Erel, 2008); (Kölkürek ve Toktaş, 2007); (Özateşler, 2014); (Akkan, Ertan ve Deniz, 2011); (Yıldırım, 2016). Bu yayınlanmış çalışmaların yanı sıra, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde yazılmış Yüksek Lisans ve Doktora tezleri bulunmaktadır. Örneğin, bkz. (Kölkürek, 2004); (Ceyhan, 2003); (Eren, 2008); (Uzun, 2008).

¹⁰ Bildiğim kadarıyla çağdaş Türk romanlarında Çingeneleşenlerin temsili üzerine bugüne dek yapılmış tek çalışma Alev Sınır'a aittir (2003). Türk filmlerinde Çingeneleşenlerin nasıl temsil edildiğiyle ilgili bir başka çalışma için bkz. Tijen Köşetaş (2006).

¹¹ Burada özellikle erken modern dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingeneleşenlerin statüsünü ve iktidarla çetrefilli ilişkilerinin altını çizmek istiyorum. Dolayısıyla, Ulusoy (2013), Yüksel (2009), Özateşler (2014), Gürboğa (2016) ve Yıldırım (2015)'ün Çingeneleşen-in Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'sindeki statülerini ve devlet ve Çingene olmayanlarla olan ilişkilerini kritik bir şekilde ele alan çalışmalarını bu argümanımın dışında tutuyorum. Zira bu zikrettiğim çalışmalar 19. yüzyıl ve sonrası dönemi tartışmalarının merkezine almışlardır.

¹² Örneğin bkz. (Marushikova ve Popov: 1977) Yazarların Osmanlı Bulgaristan'ındaki Çingeneleşenler üzerine sunduğu kısa tartışma, Osmanlı döneminde Çingeneleşenlerin statüsüne ışık tutmak niyetiyle ağırlıklı olarak Slav dillerinde yapılmış çalışmalara atıfta bulunmaktadır.

¹³ (Friedman ve Dankoff: 1991). Slav ve Balkan dilleri profesörü Friedman ile Türk dili profesörü Dankoff'un birlikte yapıldığı araştırma, hem Evliya Çelebi'nin Osmanlı İmparatorluğu'nda Gümölcine ve başka yerlerdeki Çingeneleşenler hakkında tuttuğu kayıtlarının Dankoff tarafından gerçekleştirilmiş bir tercümesini, hem de (Friedman'a ait) notlar eşliğinde bu meşhur 17yüzyıl seyyahının derlediği Romca lügatini sunduğundan ötürü Osmanlı tarihçileri ve Roman çalışmacıları için son derece kıymetlidir. ¹⁴ (Barany, 2002), bilhassa s. 23-31 ve s. 83-95. Doğu Avrupalı Çingeneleşenlerin yedi asır boyunca farklı rejim türlerindeki -imparatorluk, otoriter, devlet sosyalizmi ve demokratik siyasi sistemler- statüsünü açıklığa kavuşturan Barany, Osmanlı Devleti'nin Çingeneleşenlere yönelik politikalarıyla Çingeneleşenlerin toplumdaki sosyo-ekonomik yerini de tartışmaktadır.

¹⁵ (Malcolm, 1998: 205-209) ve (Lucassen ve Willems: 2003).



nem” olarak adlandırılan dönemde merhametli bir kayıtsızlık sergilediğidir.¹⁶ Bu sav, Marushiakova ve Popov’un yazdığı *Gypsies in the Ottoman Empire [Osmanlı İmparatorluğu’nda Çingenerler]* ile daha da geçerlilik kazanmıştır (Marushiakova ve Popov, 2000). Bulgaristan’da yaşayan ve antropoloji disipliniinde eğitim almış olan Marushiakova’yla Popov’un Bulgaristan’daki Çingenerler hakkında epey çalışması bulunmaktadır. Fraser ve Barany’nin aksine, Marushiakova’yla Popov Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Çingenerler hakkındaki anlatılarını Bulgar Bilimler Akademisi’nin yayınladığı Osmanlıca birincil kaynaklardan oluşan koleksiyonlar üzerine kurmaktadır.¹⁷ Marushiakova ve Popov’un şu ifadeleri ise bir ölçüde Fraser ile Barany’nin ileri sürdüğü tezi yinelemektedir:

“Çingenerler” imparatorluğun genel toplumsal ve idari yapısı içinde özel bir yer tutuyordu. Öncelikle, kuruluşundan beri imparatorluğun “vatandaşı”ydılar. İmparatorluk tebaasının iki ana kategoriye (“mümin” ve “kâfir”) ayrılmasına karşın, [Çingenerler] kendi özel statülerine sahip olup halkın geri kalanından etnisite temelinde ayrılıyorlardı. Müslüman ve Hıristiyan “Çingenerler”, ya da göçebe ve yerleşik olanlar arasında büyük bir ayrım yoktu. Bütününe bakıldığında, Müslüman “Çingenerler”e verilen küçük bazı ayrıcalıklar ve orduya hizmet edenlere sağlanan daha önemli imtiyazlarla birlikte, yerli nüfusa yakın sayılırlardı. [...] Ancak, genel açıdan Romların Osmanlı İmparatorluğu’ndaki medeni statüsü, aynı tarihsel dönemde Romların zulüm gördüğü Batı Avrupa’daki akrabalarına göre daha iyiydi. (Marushiakova ve Popov, 2000, s. 47).

Yukarıdaki pasajdan çıkan sonuç, Fraser ve Barany gibi Marushiakova ve Popov’un da Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Çingenerlerin statüsünü Avrupa’dakilerin deneyimi ışığında değerlendiren genel olarak Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Çingenerlerin sosyal ve ekonomik açıdan Avrupa’daki akrabalarından daha iyi durumda olduğu çıkarımında bulunduğudır. Ne var ki, yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi, Çingenerleri genel sosyo-politik örgütlenme içinde konumlandırabilmek amacıyla aynı zamanda Osmanlı toplumu hakkında da kimi “sonuçlara” varmaktadır.

Benim bu çalışmayla ilgili çekincelerim de bu son hususla ilişkili. Osmanlı toplumunda çeşitli toplumsal ayrımlar mevcuttur. Bu ayrımlar -yatay ve dikey- eğitilmiş erkek elitler tarafından kurgulanıyordu. Bu ayrımların etkisi, örneğin *askerî* ve *reaya* ya da Müslüman ve Gayrimüslim olmak gibi, bu eserleri kaleme alanların toplumdaki yeri ve sahip olduğu idari konuma göre değişiklik gösteriyordu. Söz gelimi, dönemin Osmanlı şeyhülislamı İbn-i Kemal (ö. 1536) ile ünlü bürokrat ve tarihçi Gelibolulu Mustafa Ali (ö. 1600), toplumsal örgütlenme ve yapıları birbirinden oldukça farklı şekillerde sunuyordu. 1980’lerin başından bu yana Osmanlı tarihi alanında yapılmış araştırmalar, dönemin Osmanlı kaynaklarında canlandırılan bu ayrımların ideal olanı temsil ederken, pratikte *askerî* ve *reaya* ya da Müslüman ve Gayrimüslim arasında çizilen sı-

¹⁶ Örneğin, Agnus Fraser “[Çingenerler] ... Batı Avrupa standartlarına göre epey rahat bırakılmıştı” iddiasını öne sürmektedir (Fraser, 1995, s. 175). Benzer şekilde, Doğu Avrupalı Çingenerlerin yedi asır boyunca farklı rejim türlerindeki -imparatorluk, otoriter, devlet sosyalizmi ve demokratik siyasi sistemler- statüsünü açıklığa kavuşturan Barany, Osmanlı Devleti’nin Çingenerlere yönelik politikalarıyla Çingenerlerin toplumdaki sosyo-ekonomik yerini de tartışmaktadır. Bu bağlamda Barany şöyle savunmaktadır: “Avrupa’nın geri kalanında tipik bir özellik olan sistematik baskı politikaları ve yasalarının görülmeşiyle dikkati çeken Osmanlı İmparatorluğu, Romlar için bir cennetti. Âdetleri ve dinî kimlikleri devlet tarafından kabul görüyor, veya başka türlü söylersek umursanmıyordu” (Barany, 2002, s. 91-92).

¹⁷ Ne yazık ki yazarlar, bibliyografyada listelemek dışında Bulgar tarihi üzerine derlenmiş bu Osmanlıca birincil kaynak koleksiyonları hakkında ayrıntı sunmamıştır. Söz gelimi, bu koleksiyonların Osmanlıca belgelerin aslımı içerip içermediği veya Osmanlıca’dan harf çevirisiyle ya da Bulgarca’ya tercüme edilerek sunulmuş olup olmadığı açık değildir. Daha da zorlayıcı olan, kitabın dipnot ya da sonnotlar kullanılmadan yazılmış olmasıdır.

nırların oldukça akışkan olduğunu ortaya koymuştur.¹⁸ Marushiakova ve Popov'un vardığı bu sonuca yönelik ikinci eleştirim, Osmanlı devletinin Çingeneri "etnisite" temelinde sınıflandırdığı ve onlara diğer Müslümanlar ya da Gayrimüslimlerden farklı, özel bir statü attığı teziyle bağlantılıdır. Daha önceki çalışmalarımda bu görüşü ben de ileri sürmüş olmakla birlikte,¹⁹ doktora tezimde bu çıkarımı yeniden ele aldım. Bu noktaya yeniden döneceğim, fakat önce Roman Çalışmaları içerisinde kendini konumlayan akademisyenlerin bu çıkarıma varmalarına yol açan kaynakları incelemek istiyorum.

Türkiye'deki Çingene topluluklarını farklı veçheleriyle analiz etmek konusundaki ilk ciddi girişim, 1860'larda Çingenerin aralarında kullandığı dili betimlemeye çalışan Dr. Alexander G. Paspatis'in (Alexandros G. Paspates olarak da tanınmaktadır) "Günümüzde Türk İmparatorluğu'nda kullanıldığı şekliyle Çingenerin diline dair anılar" başlıklı çalışmasıdır (Paspatis, 1863). Paspatis, Çingenerin tarihine eğildiği giriş bölümünde "(Çingenerlere) karşı hiçbir zaman, ne dinî ne de siyasi sebeplerle genel bir zulüm uygulanma[dığı]" hususuna işaret ederek sonuç olarak "[Osmanlı İmparatorluğu'nun] bu vilayetlerinde sessizce sıkıntılara katlanmış ... ve Avrupa'nın diğer tüm devletlerindeki hemşehrilerini sayıca aşacak ölçüde çoğalmışlardır..." gözleminde bulunmaktadır.²⁰ Ardından Türkiyeli Çingenerin birlikte yaşadıkları insanların dinine uyduğunu ve Hıristiyanlarla değil, ancak Türklerle evlilik gerçekleştirdiklerini belirtmektedir (Paspatis, 1863, s. 148). Takip eden sayfalarda Çingenerin dilini analiz etmeye girişmeden önce, Paspatis -Adrian Marsh'a göre (2008, s. 31)- o gün bugündür Roman çalışmalarını şekillendirmiş olan şu meşhur ifadeyi kullanır: "Bu ırkın [metinde bu şekilde kullanılmıştır] bütün tarihi dilinde saklıdır..." (Paspatis, 1863, s. 149).

Études sur les Tchingianés ou Bohémiens de l'Empire Ottoman [Osmanlı İmparatorluğu'nun Çingeneri ya da Bohemleri Üzerine İncelemeler] adlı eserinde Paspatis yeniden Osmanlı topraklarındaki Çingene nüfusunun kalabalıklığına değindikten sonra (Paspatis, 1870, s. 35), ilginç bir tespitle bulunarak İmparatorluk'ta farklı lehçeler konuşulmasının, Balkan Çingenerinin başka yerlerdeki Çingeneri anlayamayacağı anlamına gelebileceğini ileri sürmektedir (Paspatis, 1870, s. 36). Adrian Marsh'a göre, "Bu [...] Paspatis'in, Türkiye'deki Çingene grupları arasında Domca ve Lomca konuşulduğunu bildiğini, ancak bu 'lehçelerin' asıl niteliğinin farkında olmadığını göstermektedir" (2008, s. 31). Paspatis ayrıca Hıristiyan ve Müslüman Çingenerler arasında belirgin bir ayırım çizerek Müslüman Çingenerin Romcayı özünde Hıristiyanların dili olarak gördüğü için kullanmaktan kaçındığını da iddia etmektedir (1863 s. 143).

Gelgelelim bu çıkarımı besleyen başka bir kaynak türü, 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında *Journal of the Gypsy Lore Society*'de [*Çingene İlimi Topluluğunun Dergisi*] yayınlanmış çalışmalardan çıkmıştır.²¹ Bu çalışmalar son derece tartışmalı bir tabir olan "Gypsyism" ["Çingene ilimi" şeklinde çevrilebilir] ile ilişkilendirilmektedir.²² Burası "Gypsyism" üzerine tartışmak için uygun bir yer değil, zira bu alanın kendisi başlı başına bir tartışma konusu olup Batılı ta-

¹⁸ Bazı örnekler için bkz.; (Masters, 2001); (Green, 2000); (Goffman, 1994).

¹⁹ Bkz. (Çelik, 2003); (Çelik, 2003); (Çelik, 2004).

²⁰ (Paspatis, 1863: s. 147). Yukarıdaki tartışmada da gördüğümüz gibi, Fraser ve diğerleri bu çıkarıma oldukça yakın durmaktadır.

²¹ Çingene İlimi Topluluğu 1888'de Henry Crofton, Francis Hinde Groome, Charles Leland, David MacRitchie ve Avusturya-Macaristan Arşidükü Joseph tarafından kurulmuştur. *Journal of the Gypsy Lore Society*'nin ilk olarak 1888'le 1892 yılları arasında yayınlanmış, 1907'de yeniden canlandırılarak 1914'e kadar yayına devam etmiş, üçüncü ve en uzun basımı ise 1922 ile 1973 arasında gerçekleşmiştir. İlk üyelerinin tamamı öldükten sonra, dördüncü seri 1974'le 1978 arasında, beşinci ise 1991'le 1999 arasında basılmıştır. Bugün Birleşik Devletler'de çıkan *Romani Studies [Roman Çalışmaları]* dergisi, bunun devamı niteliğindedir. Topluluğun kısa bir tarihi için, bkz. (Fraser, 1990: s. 1-15). "Çingenerin" önde gelen Gypsyistlerin çalışmalarında nasıl temsil edildiğine ilişkin, bkz. (Nord, 2006).

²² Örneğin, bkz. (Halliday, 1922). Bu makale ağırlıklı olarak Avrupalı seyyahların eserlerine dayanarak Rumeli, Anadolu ve İstanbul'daki Çingenerlere etnografik ve tarihsel bir bakış sunmaktadır.

rih yazımında “Gypsyorizm” üzerine kaleme alınmış birçok eleştirel çalışma mevcuttur.²³ Ancak burada altını çizmek istediğim husus, *Journal of the Gypsy Lore Society*’de yayınlanmış bu çalışmaların hem bölük pörçük ve eksik, hem de son derece Avrupa-merkezci niteliğidir. Az sayıdaki birkaç istisna dışında, bu çalışmalar Osmanlıca ve / veya Türkçe kaynaklara değil, daha çok yazarların kendi gözlemlerine dayalı olup, 19. yüzyıl Gypsyorizm söylemi içinde tartışmaya açılmış, Çingenelerin kökenine, diline ve “geleneksel” mesleklerine yönelik soruları araştırmaktadır. Adrian Marsh’ın isabetli bir gözlemler ifade ettiği gibi:

“İleri dönem Osmanlı topraklarına gelen çok sayıda Avrupalı, özellikle Batı Avrupalı folklorist ve etnolog, kendi çalışmalarının da büyük bölümünü etkileyen bilimsel ırkçılık tohumlarını beraberinde getirmiş; bu, ortaya attıkları soruları ve o zamanlarda Çingenelere baktıkları perspektifi de şekillendiren bir şey olmuştur” (2008, s. 1-2).

Margaret Hasluck’ın çalışmasına dek; etnograflar, antropologlar ve folkloristlerin çalışmaları Avrupa’daki Çingenelere yönelik hâkim görüşler etrafında şekillenerek, (Paspati’nin erken tarihlerde *Journal of the Gypsy Lore Society*’ye sunduğu katkı bir yana konulacak olursa) pek azında Osmanlı topraklarıyla ilgili kaynaklara başvurulmaktadır. Hasluck hakkında ise şöyle denilmiştir: “Osmanlı’yla bağlantılı bir Çingene söyleminde ısrarcı olmuş bir öncü olarak düşünülebilir. İlk defa [Hasluck], Osmanlı döneminde Çingenelerin yaşadığı deneyimleri yeniden inşa etmek için Arnavut bağlantıları aracılığıyla o sırada mevcut Osmanlı belgelerini kullanmıştır” (Ginio, 2000). Ancak kullandığı belgelerin kimileri, *fermanların* çevirisinin yetersiz olduğu gerekçesiyle modern Osmanlı tarihçileri tarafından tartışmaya açık bulunmuştur (Ginio, 2000).

Bu literatürde görülen, Osmanlı çalışmaları dışındaki araştırmacıların, genel olarak “çoğul Osmanlı toplumu”nun ve özellikle “millet sistemi”nin işleyişi üzerine ortaya konulmuş çağdaş, eleştirel çalışmaları takip etmek konusunda sıklıkla geri kaldığıdır.²⁴ Bu araştırmacılar, Çingeneleri Osmanlı toplumunu oluşturan farklı cemaatler -dinî, etnik, mesleki, idari vs.- içinde konumlandırmak yerine, onları sıklıkla millet sistemi denilen çerçeve aracılığıyla ele alarak, idare edilmiş biçimleri millet sistemi olarak anlaşılan düzenlemeye uymadığından ötürü Çingenelerin Osmanlı İmparatorluğu’nda “sıra dışı” ya da “atipik” bir statüye sahip olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

B) Çingenelere İçeriden Bakmak

Yukarıda bahsedilen literatür dışında, Osmanlı çalışmalarında yakın zamana dek Çingenelerin tarihine pek az ilgi gösterilmiştir. Avrupalı tarih yazımında Çingenelerin tarihini araştıran çok sayıdaki çalışma ve çeşitli yaklaşım biçimleriyle kıyaslandığında²⁵ elimizde bulunanlar tek tük yayınlanmış birkaç makalenin ötesine geçmemektedir. Hatta 1980’lerden beri yayınlanan ve hem Türkiye’de hem de yurtdışında İslam tarihi konusunda en kapsamlı ve sözü geçen yayınlardan

²³ Bazı örnekler: (Marsh, 2008) (Lee, 2000); (Saul ve Tebbutt, 2004).

²⁴ “Millet Sistemi” modeline revizyonist yaklaşımlar için bkz. (Braude, 1982); (Goffman, 1994).

²⁵ Tarih, antropoloji, edebiyat, siyaset ve polemik alanında Avrupa’daki Roman deneyimlerini ele alan kayda değer bir yazın mevcuttur. Bu literatürün tamamını incelemek, elinizdeki bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. “Çingene”nin toplumsal bir kimlik olarak nasıl inşa edildiği, nasıl yapıbozuma uğratıldığı ve Avrupalı tarih yazımında nasıl yaklaşıldığı konusundaki yazılmış en kapsamlı çalışmalardan biri David Mayall’e aittir (Mayall, 2004). “Çingene” sınıflandırması üzerine sunulmuş eleştirel başka işler ve Çingene/Romlar hakkındaki çağdaş literatüre dair sayabileceğimiz örnekler için bkz. (Acton, 1974); (Hancock, 1987); (Lucassen, Willems ve Cottaar, 1998); (Okely, 1983); (Willems, 1997). David Mayall’in *Gypsy-Travelers in Nineteenth-Century Society* adlı eseri Britanya’daki Çingenelerin tarihi hakkında üretilmiş en iyi çalışmalardan biridir (Bu çalışma 1530-1908 arasında Çingeneleri etkileyen önemli tüm kanunları da listeleyen bir ek içermektedir) (1988). Benzer şekilde, Richard Pym’in *The Gypsies of Early Modern Spain, 1425-1783* başlıklı kitabı da İspanya’nın erken modern çağındaki Çingeneler hakkındaki en kapsamlı araştırmalardan birini teşkil etmektedir (2007). Batılı edebiyat eserlerinde Çingene tipine dair sunulmuş iki analiz için, bkz. (Trumpener, 1992); (Nord, 2006).

biri olan *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde "Çingene" maddesi dahi bulunmamaktadır. Birkaç istisna dışında, Türkçe yazılmış olan makalelerin tamamı aynı söylemi tekrar ederek az ya da çok aynı sonuçlara varmaktadır. Bu makalelerde Çingene tüm yer ve zamanlarda yoksul, kirli, ahlaken düşkün, Müslümanlığı ya da Hıristiyanlığı ancak lafta kalan, fakat yetenekli müzisyenler, dansçılar ve demirciler olarak kurgulanmaktadır. Bu söylemde Çingene kadınların cinsel açıdan ahlaki şüpheli görülmekte, köy ve kasabalardaki genç oğlanları baştan çıkararak ailelerin dağılmasına sebep olmakla suçlanmaktadır. Osmanlı devletinin Çingenelere yönelik tavrına gelince, birbiriyle rekabet hâlindeki iki tez olduğu görülmektedir: Buna göre, Çingene tüm yer ve zamanlarda Sultan'ın tebaası içinde ya hoşgörülen, yumuşak bir tutumla görmezden gelinen; ya da marjinalleştirilen bir grup oluşturuyordu!

İslâm Ansiklopedisi'nde Tayyib Gökbilgin'in hazırladığı "Çingene" makalesi, bu yaklaşımın tipik bir örneğidir (Gökbilgin, 1945, s. 420-426). Çingenelerin kökeni hakkında 18. ve 19. yüzyıldan bazı Almanca kaynakları kullanan Gökbilgin, önce Çingenelerin yaşam biçimi ve dinî kimliğinin kökeni hakkında yerleşik Batılı anlatıyı tekrar etmektedir. Ardından Osmanlı arşiv kaynaklarını kullanarak (özellikle Cevdet Tasnifi ve Cizye Muhasebesi Kalemi, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan *Mühimme* ve *Tahrir* Kayıtları), Osmanlı devletinin vergilendirme ve *müsellem* olarak Osmanlı ordusuna alınmaları hususlarında Rumeli'deki Çingeneleri nasıl idare ettiğini açıklamaktadır. Gökbilgin daha sonra Çingenelerin sahip olduğu meslekler, sürdürdükleri yaşam tarzı, gelenek ve göreneklerinden bahsetmeye koyulur. Gökbilgin'in bu makalesi her ne kadar Çingene hakkında Osmanlı arşivlerinde yer alanları -muhtemelen ilk defa- sunması açısından önemli olsa da elindeki materyalin yakın okumasını gerçekleştirmek konusunda geri kalmaktadır. Büyük olasılıkla bunun sebebi, ansiklopedi maddesi olarak yazıldığından ötürü somut bir tez ileri süren analitik bir anlatıdan ziyade betimleyici bir ton tutturmuş olmasıdır. Gökbilgin, Osmanlı arşivlerinde Çingene hakkında mevcut kayıtları sunarken tarafsız kalmaktadır. Ancak Çingenelerin dini, yaşam tarzı ve mesleğinden bahsederken üslup ve yaklaşımı belirgin bir değişiklik göstermektedir. Gökbilgin'in yürüttüğü tartışmada Çingene yoksul, pis ve ahlaken düşkün insanlar olarak temsil edilip nesneleştirilmekte; bağlı bulduklarını ifade ettikleri dinin ancak lafta kaldığı ya da kadınlarının masum gençleri baştan çıkardığı bir portre sunulmaktadır. Nitekim, Çingene hakkındaki bu söylem Türkçe yazan pek çok yazar tarafından da tekrar edilmektedir.²⁶ Bu söylemde belli hiçbir yer ve zamana atıfta bulunulmamaktadır. Zaman yokmuş gibi, âdeta dondurulmuştur ve bu zamansızlık, yazarların kullandığı şimdiki zaman çekimiyle de güçlenmektedir. Dolayısıyla bu anlatıda Çingenelerin yaşam tarzı ve inancının yanı sıra, toplumsal ve ekonomik statüsü tüm zamanlar boyunca aynı kalan, yekpare bir şey olarak gözükmektedir.

Bunu takiben, 1980'lerde Enver Şerifgil Çingene hakkında bir makale yayınlamıştır (1981). Bu makale, 16. yüzyılda Çingenelere ilişkin nüfus verileri ile Rumeli vilayetinde yaşayan Çingenelere yönelik Sultan'ın çıkardığı yasaların harf çevirisi yapılmış olarak sunulmasını içermektedir. Şerifgil'in kullandığı ana kaynak, 16. yüzyıl Rumeli'sine ait *tahrir* kayıtlarıdır. Şerifgil'in ardından Emine Dingaç ile İsmail Haşim Altınöz, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Çingenelere dair bildiklerimize katkıda bulunmuştur.²⁷ Emine Dingaç, Osmanlı ordusunda Çingenelerin *müsellem* olarak rolüne dair Şerifgil'in bulgularını bir yandan sıvayıp bir yandan geliştirirken, İsmail Haşim Altınöz'ün çalışması çapı bakımından daha büyük bir proje teşkil etmektedir. Çalışma,

²⁶ Örneğin, bkz. (Koçu, 1965), (Duygulu, 1994); (Altınöz, 1995).

²⁷ (Altınöz, 2005) Ayrıca bkz., (Altınöz, 1995); (Altınöz, 2002); (Altınöz, 2011); (Altınöz, 2013).

15. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarında imparatorluğun dağılıpına dek Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Çingeneleri ele aldığı iddiasında bulunmaktadır. Çalışmada kullanılan kaynakların çeşitliliği oldukça etkileyicidir; *tahrir ve mühimme* kayıtlarından Osmanlı Arşivleri'nin farklı koleksiyonlarında kataloglanmış çeşitli belgelere ve mahkeme kayıtlarına uzanmaktadır. Böyle makro bir düzeyde çalışıldığında kaçınılmaz olduğu üzere, Altınöz'ün tezi Osmanlı arşivlerinde Çingeneler hakkında mevcut olan belgelerin özeti niteliğindedir. Dolayısıyla tek tük bazı satırlar dışında, ne Osmanlı Devleti'nin Romlara muamelesi farklı zamansal bağlamlarda ele alınmış, ne de yerel ve merkezi iktidarın muhtelif aktörleri karşısında Romların müzakere ve direnç stratejileri araştırmanın öznesi hâline getirilmiştir. Altınöz'in ulaştığı başlıca sonuçlardan biri, "Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Çingenelere hiçbir zaman millet statüsü verilmemiş, hiçbir zaman Müslüman ya da Gayrimüslim hiçbir millete bağlanmamışlardır. Esasen, kendilerine evin girişinde bekletilen misafir gibi davranılmıştır" sözleriyle ifade edilmektedir (2005: s. 27). Bu argümanın temel sorunu, Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde, her daim sistematik bir "millet" düzenlenmesinin hâkim olduğu düşüncesidir. Aynı argümanın diğer bir okuması da Çingenelerin dışarıda kalan, daima sınırda tutulmuş insanlar olduklarını varsaymaktadır, oysa ki ulaşılabilen kaynakların yakın okuması bu iddiayı yeniden düşünmemizi zorunlu kılmaktadır.

Daha yakın tarihte Eyal Ginio, "Neither Muslims nor Zimmis" ["Ne Müslüman ne Zimmî"] başlıklı çalışmasında, Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingenelerin statüsünün ne olduğu sorusunu ele almıştır (2004). 18. yüzyılda Selanik'te tutulmuş mahkeme kayıtlarını inceleyen Ginio, Osmanlı Balkanlarındaki Çingenelerin damgalama, etnik ayrımcılık ve dışlama yoluyla marjinalleştirilen gruplara dair çarpıcı bir örnek teşkil ettiğini savunmaktadır. Ginio'ya göre bu ötekileştirmede Osmanlı devletinin de rolü vardır. Çingenelerin, Osmanlı yetkilileri tarafından marjinalleştirildiğinin en açık delili olarak gösterilen husus ise şudur: "Müslüman ya da Hıristiyan olmalarına bakılmaksızın, [Çingeneler] ortak bazı özelliklere sahip ayrı bir grup olarak sınıflandırılıyordu -ve bu grubun yalnızca kendilerine ait özel bir cizye vergisi ödemesi gerekiyordu" (2004: s. 141). Ancak Çingenelerin de kendilerini güçlendirmek için benimsediği bir dizi strateji bulunmaktadır, zira Ginio şöyle ifade etmektedir: "kimi zaman mahkemede bir davayı kazandıkları ya da iddialarını desteklemek için Sultan'dan kendi lehlerinde bir ferman aldıkları dahi oluyordu. Dahası, imkân doğduğunda statülerini yükseltmek için çaba gösteriyorlardı" (2004: s. 141-142). Benim şu ana kadar yapmış olduğum çalışmalar da Ginio'nun kimi bulgularını, özellikle marjinal faillik konusundakileri daha erken bir dönem, yani 16. yüzyıl için doğrulamaktadır. Diğer yandan, Ginio'nun Osmanlı Devleti'nin Çingenelere yönelik politikalarını tamamen net bir paradigma içinde "mutlak marjinalleştirme" olarak açıklama girişiminin yeniden düşünülmesi gerektiği kanaatindeyim. Ginio'ya göre, "Bu grupta sınıflandırılmak için tek kıstas doğuştan olandı. Ayrıca, Osmanlı Devleti'nde yaşayan diğer aşağı grupların aksine; dönmelik, eğitim, yerleşim yeri ya da azat edilme yoluyla bu kategoriden çıkmak mümkün değildi" (2004: s. 130). Bu sav, öncelikle "Çingeneler"i genetik miras ya da kan ortaklığı yoluyla birbirlerine bağlı, yalıtılmış bir "etnik" topluluk olarak resmetmekte ve dolayısıyla gezgin ya da yerleşik başka herhangi bir grupla karışmış olmaları olasılığını görmezden gelmektedir. İkincisi, bu bakış açısı "Çingeneler"i sınıf, toplumsal cinsiyet, yaşam biçimi ve din açısından değişkenlik göstermeyen homojen bir kategoriymişçesine ele almaktadır. Ancak benim 2013 senesinde tamamladığım doktora tezimde göstermeye çalıştığım gibi, en azından 16. yüzyıl için ne Çingenelerin *hepsinin* marjinal olduğunu ne de daima marjinalleştirildiklerini söyleyebiliriz (2013).

Sonuç:

Avantajlı olmayan pek çok grupla karşılaştırıldığında, Çingenerler erken modern Osmanlı tarihî kaynaklarında temsili en düşük gruplardan biri olarak karşımıza çıkıyor. Örneğin, doktora tezimi dayandırdığım Üsküdar şerriyye sicilleri içinde Çingenerlere dair kayıtlar gerek köleler gerek kadınlar (Muslim ve gayr-i Muslim) ve gerekse gayri Müslimler ile karşılaştırıldığında sayısal anlamda çok düşük. Ancak bu, daha sonraki yüzyıllar için Üsküdar da dâhil olmak üzere, bütün mahkeme kayıtlarında, tüm yer ve zamanlarda geçerli bir trend olarak düşünülmemelidir. Gelecekte, gerek Balkanlarda gerek Anadolu vilayetlerinde ve hatta Arap vilayetlerinde Çingenerin yüksek temsile sahip olduğu mahkeme kayıtlarını tespit etmek mümkün olabilir. Ne var ki bunu doğrulamak için Çingenerler hakkında mahkeme kayıtlarına dayalı daha fazla araştırma yapılmasına ihtiyaç vardır. Bu sayısal anlamda düşük temsiliyetin dışında göz ardı etmememiz gereken bir diğer mevzu da elimizde mevcut olan kaynakların hepsinin ya devlet tarafından ya da Osmanlı entelektüelleri tarafından üretilmiş oldukları gerçeğidir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle erken modern döneminde Çingenerleri merkeze alan tarihi anlatıları inşa etme amacını güdüyorsak, elimizde çeşitli amaçlarla ve Çingene olmayanlar tarafından yazılmış bu belgeleri, bunların yazılış amaçlarının dışına çıkarak yeniden ve yaratıcı bir şekilde okumayı denememiz gerekiyor. Bu bağlamda gerek maduniyet okulunun ve gerekse feminist kuramların Çingenerleri (hem kadın hem erkek aktörler olarak) kuracağımız anlatının merkezine alacak şekilde inşa etmek konusunda bize yardımcı olacağı kanaatindeyim.

Avrupa tarih yazımında Çingenerlerin tarihi ve kökenini inceleyen çok sayıda çalışma, çeşitli yaklaşımlar ve ateşli tartışmalarla kıyaslandığında, Osmanlı Çingenerleri hakkındaki çağdaş literatür son derece kısıtlıdır. Çok yakın bir zamana dek, elimizdeki tek kaynak tek tük yayınlanmış birkaç makaleden oluşuyordu. Osmanlı Devleti'nin Çingenerlere yönelik tutumuna gelince, bu hususta birbiriyle çekişen iki tez olduğu görülmektedir: Bir tarafta kimi araştırmacılar Çingenerlerin hoş görüldüğünü veya kayıtsızlıkla karşılandıklarını iddia ederken, karşı taraftaki paradigma ise Osmanlı yetkilileri tarafından marjinalleştirilmiş ve ayrımcılığa uğramış gruplar konusunda Çingenerlerin, en azından Balkan vilayetlerinde çarpıcı bir örnek teşkil ettiğini savunmaktadır.

Yapısökümü hedefleyen çabalar ve kıymetli çalışmaların varlığına karşın, "millet sistemi" paradigması hâlâ pek çok açıdan Osmanlı çalışmalarının peşini bırakmamaktadır. Çingenerlerin Osmanlı toplumsal düzeninde konumlandırılış biçimi bu bakımdan iyi bir örnektir. Müslüman veya Hıristiyan, yerleşik veya göçebe, kadın veya erkek, Çingenerler belgelerde -mahkeme kayıtlarıyla sınırlı olmamak üzere- daima şemsiye terimler olan "Kıbtî" ya da "Çingane" başlıkları altında sınıflandırılmaktadır. Kullanılan bu etiket (daha önceki yayınlarımda yazdıklarımdan ötürü ben de dâhil) pek çok araştırmacının, Çingenerlerin Osmanlı İmparatorluğu'nda "atipik" ya da "sıra dışı" bir hukuki statüye sahip olduklarını ileri sürmesine yol açmıştır. Zira bu etiket Osmanlı toplumunda etnik mensubiyetten ziyade dinî mensubiyetin kişilerin konumunu belirlemenin başlıca faktörü olduğu tezine uymamaktadır. Bu okumanın önemli sonuçlarından biri, "etnik olarak" sınıflandırıldıklarından ötürü Çingenerlerin millet sisteminin dışında kaldığı ve dolayısıyla idari açıdan bile marjinalleştirilen, dışlanan ve ayrımcılığa uğrayan bir grup olduğudur. Fakat ben son dönemde yaptığım çalışmalarda bu tezin tekrardan gözden geçirilmesini ve yeniden bir değerlendirmesinin yapılmasını öneriyorum.²⁸ Çingenerlerin idari yönetim tarafından nasıl ele alındığı konusuna varsayılan millet sistemi aracılığıyla bakmak yerine, Çingene-

²⁸ Bu bağlamda bkz, (Çelik, 2007), (Çelik, 2013).



leri Osmanlı toplumunu oluşturan farklı cemaatler içinde -idari, dinî, yerleşik ya da göçebe vs.- konumlandırmamızı salık veriyorum. Bunu yaparken, Çingenerler ve emperyal Osmanlı Devleti arasındaki ilişkileri incelemek konusunda “hareketlilik” kavramının daha iyi bir araç olduğunu savunuyorum. Doktora tezimde göstermeye çalıştığım gibi, Çingenerlerin devlet aygıtları tarafından nasıl sınıflandırıldığı, nasıl yönetildiği ve nasıl çalıştırıldığı, sıklıkla Yörükler (*Yörük tayifesi/cemaati*), Türkmenler (ya da *Etraklar*), Kürtler (*Kürd ya da Ekrad tayifesi*), Voynuklar ve Eflaklar (*Eflakan*) gibi başka göçebe veya yarı göçebe grupların gördüğü muamele ile paralellik gösteriyordu. Hatta Çingenerlere ilişkin bilinen en eski düzenleme, Yörükler hakkındaki bir *kanunname*de yer almaktadır. Bu kategoriler, bu toplulukların hareketli ve kabileye dayalı yaşam tarzlarına bağlı olarak belirlenmiş gibi gözükmemektedir. Bunlar modern okuyucuya için “etnisite”ye dayalı idari kategoriler gibi gözükmez, fakat Osmanlı erken dönem kaynaklarında “etnisite” kavramının neye karşılık geldiği konusu hâlâ üzerinde düşünmemiz gereken bir konu olarak karşımıza çıkıyor. Leslie Pierce gibi ben de “etnisite” kavramının, mahkeme kayıtlarının metinsel dünyasında yerleşik kent hayatına henüz asimile edilmemiş olanlar için kullanılan bir etiket olduğu görüşündeyim. 16. yüzyıl Üsküdar şeriyeye sicillerinde, özellikle 1580’lerde bu kategori çoğunlukla Çingenerler, Araplar - büyük bölümü ya azad edilmiş ya da kaçmış kölelerden oluşuyordu- ve Tatarları (*Tatar tayifesi*) içeriyordu. Ancak “etnik” kategorilerin mahkeme kayıtlarıyla sınırlı olmadığını, Osmanlı döneminden çeşitli anlatılar ve arşiv kaynaklarında görülebileceğini not düşmek gerekir. Fakat az sayıdaki istisna dışında, “Türk,” “Kürt,” “Fars,” “Arnavut,” “Arap” vs. gibi etiketlere Osmanlıların farklı dönemlerde yüklemiş olduğu anlamlara ilişkin tatmin edici bir kavrayışın oldukça uzağında olduğumuz söylenebilir.

Marjinlerde konumlandırılanların (hem somut hem de söylemsel olarak) hayatlarını ve ayakta durma ve direniş taktiklerini incelemek, “aşağıdan tarih” anlatılarını birbirinden ayırıştırmanın yanı sıra, merkezin kendisine atfedilen bütünlük ve uyumu da sorgulamamıza yardımcı olabilir. Ancak böyle bir girişim için, “marjinal” ve “marjin” kavramlarının söz konusu bağlamla diyalog içinde geliştirilecek, üstünde çalışılabilir bir tanımına ihtiyacımız var. Dolayısıyla amacımız “marjinalite” ya da “marjin,” “marjinal,” “marjinalleştirilen” gibi türevlerinin nihai tanımını sağlamak olmamalı. Bunun yerine, çalıştığımız bağlamın niteliklerine karşılık gelecek, işlenmeye açık bir tanım sunmamız gerekiyor. Son tahlilde, marjinalite doğal bir varlık değil, bir inşa olup zaman ve bağlamla birlikte akışkanlık göstermektedir. Bu yüzden bugün marjinal olarak tanımlanan, 16. yüzyılda böyle görülüyor olabileceği gibi, bunun tam tersi de mümkündür.

Kaynaklar

Acton, T. (1974). *Gypsy Politics and Social Change. The Development of Ethnic Ideology and Pressure Politics among British Gypsies from Victorian Reformism to Romany Nationalism*. London: Routledge & Kegan Paul.

Agmon, I. (2004). Women's History and Ottoman Shari'a Court Records: Shifting Perspectives in Social History. *Hawwa*, 2, ss. 172-209.

Agmon, I., ve Shahar, I. (2008). Shifting Perspectives in the Study of Shari'a Courts: Methodologies and Paradigms. *Islamic Law and Society*, 15(1), ss. 1-19.

Akkan, B., Deniz M., Ertan M. (2011). *Sosyal Dışlanmanın Roman Halleri*. İstanbul: N.P.

Akkan, B., Gümüş, G., Karatay, A. ve Erel, B. (2008). *Romanlar ve Sosyal Politika*. İstanbul: N.P.



- Aksu, M. (1993). *Türkiye'de Çingene Olmak*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Alpman, N. (1997). *Başka Dünyanın İnsanları Çingeneler*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Alpman, N. (2004). *Trakya Çingeneleri: Sınırdaki Yaşayanlar*. İstanbul: Bileşim Yayınları.
- Altınöz, İ. (2002). Osmanlı Toplum Yapısı İçinde Çingeneler. H. C. Güzel (Ed.), *Türkler* (Cilt X, ss. 422-432). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Altınöz, İ. (2011). Osmanlı Döneminde Balkan Çingeneleri. *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri, Bükreş 1-5 Kasım 2006* (Cilt I, ss. 91-106). İstanbul: IRCICA.
- Altınöz, İ. (2013). *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Altınöz, İ. H. (1995). *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*. Tarih ve Toplum, 137, ss. 22-29.
- Altınöz, İ. H. (2005). *Osmanlı Toplumunda Çingeneler* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- Barany, Z. (2002). *The East European Gypsies: Regime Change, Marginality, Ethnopolitics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braude, B. (1982). Foundation Myths of the Millet System. B. Braude ve B. Lewis (Eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (ss. 69-88). New York ve London: The Central Lands.
- Çelik, F. (2003). *Gypsies (Roma) in the Orbit of Islam: The Ottoman Experience (1450-1600)*. (Master Dissertation). McGill University.
- Çelik, F. (2003). The Limits of Tolerance: The Status of Gypsies (Roma) in the Ottoman Empire. *Studies in Contemporary Islam*, 5 (1-2), ss. 161-182.
- Çelik, F. (2004). Exploring Marginality in the Ottoman Empire: Gypsies or People of Malice (Ehl-i Fesad) as Viewed by the Ottomans. *European University Institute Working Papers*, 39, ss. 1-21.
- Çelik, F. (2007). Probing the Margins: Gypsies (Roma) in the Sixteenth Century Ottoman Society. S. Cronin (Ed.), *Subalterns and Social Protest: History from Below in the Middle East and North Africa* (ss. 173-99). Londra: Routledge.
- Çelik, F. (2013). "Community in Motion": *Gypsies in Ottoman Imperial State Policy, Public Morality and at the Sharia court of Uskudar (1530s-1585s)* (Doctoral Dissertation). McGill University.
- Ceyhan, S. (2003). *A Case Study of Gypsy / Roma Identity Construction in Edirne* (Doctoral Dissertation) Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.
- Crowe, D. M. (2001). Roma: The Gypsies. *Encyclopedia of European Social History: From 1350-2000* (Cilt V).
- Cullen, B., ve Pretes, M. (2000). The Meaning of Marginality: Interpretations and Perceptions in Social Science. *The Social Science Journal*, 37(2), ss. 215-229.
- Dingeç, E. (2004). *Rumeli'de Geri Hizmet Teşkilatı İçinde Çingeneler (XVI. Yüzyıl)* (Doktora Tezi) Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Dingeç, E. (2009). XVI. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Çingeneler. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, ss. 33-46.
- Duygulu, M. (1994). Çingeneler. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (Cilt II, ss. 514-516). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eren, Z. C. (2008). *Imagining and Positioning Gypsiness: A Case Study of Gypsy / Roma İzmir / Tepecik* (Doktora Tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Fraser, A. (1990). 'A Rum Lot'. M. T. Salo (Ed.), *One Hundred Years of Gypsy Studies: Papers from the Tenth Annual Meeting of the Gypsy Lore Society*. North American Chapter. Cleverly: Gypsy Lore Society.

Fraser, A. (1995). *The Gypsies, The Peoples of Europe*. Wiley.

Friedman, V., ve Dankoff, R. (1991). The Earliest Text in Balkan (Rumelian) Romani: A Passage from Evliya Çelebi's Seyahatname. *Journal of Gypsy Lore Society*, I, ss. 1-21.

Ginio, E. (2000, Aralık 13). *Exploring the 'Other': Margaret Hasluck and the Ottoman Gypsies*. Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu'nda Verilmiş Konferans, University of London.

Ginio, E. (2004). Neither Muslims nor Zimmis: The Gypsies (Roma) in the Ottoman Empire. *Romani Studies*, 5(14), ss. 117-144.

Goffman, D. (1994). Ottoman Millets in the Early Seventeenth Century. *New Perspectives on Turkey*, 11, ss. 135-158.

Gökbilgin, M. T. (1945). Çingeneler, cilt III. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Green, M. (2000). *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*. Princeton: Princeton University Press.

Gürboğa, N. (2016). Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi ve Devletin Mübadil Romanlara Yönelik Söylem ve Politikaları. *Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9, ss. 109-140

Halliday, R. W. (1922). Some Notes upon the Gypsies of Turkey. *Journal of Gypsy Lore Society*, 1, ss. 163-189.

Hancock, I. (1987). *The Pariah Syndrome. An Account of Gypsy Slavery and Persecution*. Michigan: Karoma Publishers Inc., Ann Arbor.

Kazgan, G., Kirmanoğlu, H., Çiğdem, Ç., ve Yumul, A. (1999). *Kuştepe Araştırması 1999*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Koçu, R. E. (1965). Çingeneler. *İstanbul Ansiklopedisi* (Cilt VII, s. 3986-4006). İstanbul: N.P.

Kolukıncık, S. (2004). *Aramızdaki Yabancı Çingeneler* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Kolukıncık, S., & Toktaş, Ş. (2007). Turkey's Roma: Political Participation and Organization. *Middle Eastern Studies*, 43(5), ss. 761-777.

Köşetaş, T. (2006). *Racism against Gypsies in Turkish and American Films*. Kadir Has Üniversitesi.

Lee, K. (2000). Orientalism and Gypsylorism. *Social Analysis*, 44(2), ss. 129-156.

Lucassen, L., & Willems, W. (2003). The Weakness of Well Ordered Societies: Gypsies in Western Europe, the Ottoman Empire, and India, 1400-1914. *Review*, XXVI(3), ss. 283-313.

Lucassen, L., Willems, W., & Cottaar, A. (1998). *Gypsies and Other Itinerant Groups: A Socio-Historical Approach*. Basingstoke: Macmillan.

Lucassen, L., & Willems, W. (1995). Wanderers or Migrants? Gypsies from Eastern to Western Europe, 1860-1940. Robin Cohen (Ed.), *The Cambridge Survey of World Migration*. (ss. 136-141). Cambridge: Cambridge University Press.

Malcolm, N. (1998). *Kosovo: A Short History*. New York: New York University Press.

Marsh, A. (2008). *'No Promised Land': History, Historiography and the Origin of the Gypsies*. (Doctoral Dissertation). University of Greenwich, Greenwich.

Marsh, A., & Strand, E. (2006). *Gypsies and the Problem of Identities: Contextual, Constructed and Contested*. İstanbul: Swedis Research Institute in İstanbul.

- Marushiakova, E., & Popov, V. (2000). *Gypsies in the Ottoman Empire: A Contribution to the History of the Balkans*. Hatfield, Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.
- Marushikova, E., & Popov, V. (1977). *Gypsies (Roma) in Bulgaria*. Frankfurt: Peter Lang.
- Masters, B. A. (2001). *Christian and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*. New York: Cambridge University Press.
- Mayall, D. (1988). *Gypsy-travellers in the Nineteenth-Century Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayall, D. (2004). *Gypsy Identities 1500-2000: from Egyptians and Moon-men to the Ethnic Romany*. Londra: Routledge.
- McDowell, B. (1970). *Gypsies: Wanderers of the World*. Washington: The National Geographic Society.
- Milner, S. J. (2005). *At the Margins: Minority Groups in Premodern Italy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nord, D. E. (2006). *Gypsies & the British Imagination, 1807-1930*. New York: Columbia University Press.
- Nugent, S. (1999). *Verging on the Margin: Modern Amazonian Peasantries*. S. Day, E. Papataxiarch, & M. Stewart (Ed.), *Lilies of the Field: Marginal People who live for the Moment (179-195)*. Boulder: Westview Press.
- Okely, J. (1975). Gypsy identity. B. Adams, J. Okely, D. Morgan (Ed.), *Gypsies and Government Policy in England: A Study of the Travellers' Way of Life in Relation to the Policies and Practices of Central and Local Government*. London: Heinemann Educational.
- Okely, J. (1983). *The Traveller Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okely, J. (1984). Ethnic identity and place of origin: the Traveller Gypsies in England. H. Vermeulen & J. Boissevain (Ed), *Ethnic Challenge: The Politics of Ethnicity in Europe*. Göttingen: Edition Herodot.
- Özateşler, G. (2014). *Gypsy Stigma and Exclusion in Turkey, 1970: The Social Dynamics of Exclusionary Violence*. New York: Palgrave MacMillan.
- Park, R. E. (1928). Human Migration and the Marginal Man. *American Journal of Sociology*, 33, ss. 881-893.
- Paspati, A. (1870). *Études Sur Les Tchinghianés ou Bohémiens de l'Empire Ottoman* (Cilt N.P.). İstanbul.
- Paspati, A. G. (1863). Memoir on the Language of the Language of the Gypsies, as now used in the Turkish Empire. *Journal of the American Oriental Society*, 7, ss. 143-270.
- Pym, R. (2007). *The Gypsies of Early Modern Spain, 1425-1783*. Basingstone: Palgrave Macmillan.
- Saul, N., ve Tebbutt, S. (2004). *The Role of Romanies: Images and Counter-Images of 'Gypsies' / Romanies in European Cultures*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Şerifgil, E. (1981). XVI. yüzyılda Rumeli Eyaletindeki Çingeneler. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 15, ss. 117-144.
- Sınar, A. (2003). Yazarlarımızın Gözüyle Çingeneler. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 8, ss. 143-164.
- Toprak, Z., Özmen, Ö. T., ve Tenikler, G. (2007). *İzmir Büyükşehir Bütününde Romanlar*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Trumpener, K. (1992). The Time of the Gypsies: A 'People without History' in the Narratives of the West. *Critical Inquiry*, 18, ss. 843-884.

Ulusoy, Ö. (2013). *Les Êtres en marge: les Tsiganes de l'Empire ottomane*. Istanbul: Isis Press.

Uzun, B. (2008). *Gypsies, The Roma and Justice Claims: The Case of Lüleburgaz* (Master Dissertation). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Willems, W. (1997). *In Search of True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution*. London: Frank Cass.

Wright, R., ve Wright, S. (1972). A Plea for a Further Refinement of the Marginal Man Theory. *Phylon*, 33(4), ss. 361-368.

Yılgür, E. (2016). *Roman Tütün İşçileri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Yılgür, E. (2015). Tek Parti Döneminde "Kıpti" Nüfusun İskanı ve Vatandaşlığa Kabulü Üzerine Genel Bir Değerlendirme. *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 12, ss. 32-45

Yudice, G. (1989). Marginality and Ethics of Survival. *Social Text*, 21, ss. 214-236.

Yüksel, C. (2009). *Buçuk Millet: The Ottoman Gypsies in the Reign of Sultan Abdülhamid II (1876-1909)* (Yüksek Lisans Tezi). Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul).

Ze'evi, D. (1998). The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: a Reappraisal. *Islamic Law and Society*, 5(1), ss. 35-56.

Özgün Makale

Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve “Çingenerler”: Vergi, Askerlik ve Adlandırma Meseleleri ¹

The State and “Gypsies” in the Late-Ottoman Empire: The Issues of Tax, Military Service and Denomination

Egemen YILGÜR²

Öz

19. yüzyıl modernleşme hareketlerinin Osmanlı İmparatorluğu tarafından “Kıbtî” ya da “Çingene” olarak adlandırılan peripatetik ve geç-peripatetik gruplar için son derece önemli sonuçları olmuştur. Vergi / askerlik politikaları ve adlandırma bağlamında ortaya çıkan değişimler sadece biçimsel yenilikler olmanın ötesinde tek tek peripatetik gruplara mensup bireylerin yaşam güzergahlarını etkileyen kritik sonuçlara yol açmıştır. Bu kapsamda 1873 yılında Müslüman “Kıbtîlerden” asker alınmaya başlanması ve özel “Kıbtî” vergisi tahsiline son verilmesi, 1881 nüfus sayımında “Kıbtî-i Müslim” tabirinin Müslümanların birliğini sağlamak gerekçesiyle kayıtlarda kullanılmaması ve 1905 sayımında bu kez “muhâfaza-i kavmiyyet” kaygısıyla yeniden sayım ve kayıt terminolojisine dahil edilmesi bu dönemin kritik olayları arasında yer almaktadır. Bu çalışmada devlet ve “Çingenerler” arasındaki ilişkiler, söz konusu olaylar bağlamında ve büyük bölümü ilk kez tartışma konusu yapılan arşiv belgelerine dayanılarak tarihselleştirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kıbtî, Çingene, Cizye, Zorunlu Askerlik, Nüfus Sayımları.

Abstract

The modernization movements in the 19th century affected fundamentally the peripatetic and late-peripatetic groups who were denominated as *Kıbtî* (Gypsy) or *Çingene* by the Ottoman Empire. The changes regarding the policies of tax and military service and the issue of denomination were not just formal innovations, but they also resulted in crucial changes concerning the life trajectories of individuals belonging to the peripatetic and late-peripatetic groups. Thus, the events such as the decision of Muslim *Kıbtîs'* conscription and the abolition of specific *Kıbtî* poll-tax in 1873, the disuse of the term *Kıbtî-i Müslim* in terms of securing the integrity of Muslims in the census of 1881 and the reinclusion of the term into the census terminology on the purpose of protecting the nation (*muhâfaza-i kavmiyyet*) in 1905 were amongst the crucial events of the period. In this study, I will historicize the relations between the state and “Gypsies” in the context of the aforementioned events drawing upon archival documents, majority of which are examined for the first time.

¹ Makale başvuru tarihi: 03.08.2018, makale kabul tarih: 01.09.2018.

² Doç. Dr., Beykoz Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, egemenyilgur@gmail.com. Makalenin ham hâlini gözden geçirerek içeriğinin zenginleşmesine katkı sağlayan anonim hakemlerime, gösterdikleri anlayışlı tutumla çalışmanın hazırlık sürecinde ihtiyaç duyduğum zamanı sağlayan Beykoz Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Mehmet Durman'a, Sosyal Bilimler Fakültesi dekanı Prof. Dr. Pınar Tınaz'a, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölüm başkanı ve hocam Prof. Dr. Meral Özbek'e teşekkürü bir borç bilirim.



Keywords: Ottoman, Kıbtî (Gypsy), Çingene, Poll-Tax (Cizye), Military Service, Census.

Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkim olduğu topraklarda yaşayan peripatetik³ topluluklar (zanaat göçebeleri) ağırlıklı olarak "Kıbtî" ve "Çingene"⁴ sözcükleriyle tanımlanmışlardır. Osmanlı arşivlerinde söz konusu terimlerin geçtiği çok sayıda belge bulunmaktadır. Sadece bu bile devlet ve peripatetik topluluklar arasında görmezden gelinemeyecek bir etkileşimin varlığını ortaya koyar. Yılın belli zamanlarında köy, kasaba ve şehirlerin etrafında konaklayarak yerlilere ya da birlikte göç ettikleri çoban göçebe topluluklara⁵ belli zanaat ve hizmetleri sunan peripatetik topluluklar ile çok geniş bir coğrafyada hükümlanlık kurmuş olan bu görkemli imparatorluk arasındaki etkileşim örüntüleri, şüphesiz ki özel bir ilgiyi hak etmektedir. Bu çalışmada söz konusu ilişki 19. yüzyıl bağlamında, Osmanlı İmparatorluğu'nun "Çingenelere" dönük vergi, askerlik ve adlandırma politikaları ve "Çingenelerin" bu politikalar karşısında geliştirdikleri tutumlar çerçevesinde tartışma konusu yapılmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda vergi ve askerliğe ilişkin politikalar ve bunlarla bağlantılı olarak geliştirilen kayıt süreçleri (tahrîr) imparatorluğun toplumsal tabakalaşma sistematığı ile doğrudan ilişkilidir. Toplumsal yapının yeniden üretimi için hayati olan askeri operasyonların başını çeken ve devlet aygıtının çeşitli düzeylerde işleyişinden sorumlu olan askeri sınıf vergi ödemez. Buna karşılık doğrudan üreticiler bir bütün olarak vergi ödemekle yükümlü olan reaya kitlesini oluştururlar. Öte yandan reaya kendi içerisinde de tabakalaşmıştır. Müslüman olmayan ahali imparatorluk bünyesinde eski inanç sistemlerinin içinde yaşamalarına izin verilmesine karşılık dini temelli bir baş vergisi olan cizyeyi ödemekle yükümlüdür. Modernleşme sürecinde ordunun yeniden yapılanmasıyla birlikte Müslümanlar için genel askerlik hizmeti getirildiğinde, cizye bir anlamda Müslüman olmayanlarının askerlik muafiyetinin bedeli hâline gelmiştir. Nitekim Kırım Savaşı ve Islahat Fermanı sonrasında cizye kaldırılarak fiilen aynı işlevi gören bedel-i askerî isimli yeni bir vergi kategorisi uygulamaya konulacaktır. Tek tek kişilerin, söz konusu yükümlülükler ve muafiyetleri doğuran toplumsal konumlardan hangisini işgal ettiklerinin devletçe tes-cili anlamına gelen tahrîrler ve 19. yüzyıl sonrasında modern nüfus kayıtları tam da bu gerekçe ile en başından beri askerlik ve vergi politikaları ile doğrudan bağlantılı pratikler olarak ortaya çıkmıştır. Bu noktadan hareketle Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde devlet ve peripatetik topluluklar arasında ortaya çıkan etkileşim örüntülerini tartışan bu çalışma vergi, askerlik ve kayıt süreçlerine odaklanmaktadır.

³ İlgili modellemeyi antropolojik bir konsept olarak geliştiren Rao, peripatetik toplulukları endogami, mekânsal hareketlilik ve küçük ölçekli ticari faaliyetlerin icrası üzerinden tanımlar (Rao, 1987s. 3). Peripatetik konseptinin gelişimi ile ilgili detaylı bir özet için: Yilgür (2016, s. 27-67). Kapitalist ilişkilerin ve sanayinin gelişimi sonrasında geleneksel mesleklerin işlevsizleşmesiyle birlikte peripatetik topluluklar daha farklı geçim stratejileri benimsemek zorunda kalmışlardır. Bu gruplar için geç-peripatetik adlandırmasının kullanılması daha makul gözükmektedir: Yilgür (2016, s. 79-145). Diğer taraftan peripatetik konseptinin kavram araçlarına yer verilmeksizin, "Çingene" ya da "Kıptî" (Gypsy)" adlandırmalarının sosyal bir kategori olarak ele alındığı oldukça önemli bir literatür bulunmaktadır. Bkz.: Okely (1998), Willems ve Lucassen (2000).

⁴ Soulis (1961: s. 148) ve Ginio'nun (2004 s. 131) çalışmaları Osmanlı İmparatorluğu'nun "Kıbtî" sözcüğünü Bizans İmparatorluğu'ndan devraldığını düşündürmektedir. 13. Yüzyıl Bizans metinlerinde karşımıza çıkan ve "Çingeneler" için varsayımsal bir Mısır kökenine işaret edecek şekilde kullanılan Αἰγύπτιοι (Egıbtî) sözcüğünün Osmanlıca muadili ile olan benzerliği açıktır (Soulis, 1961: s. 149). Söz konusu anlam genişlemesinin nasıl ortaya çıktığı ise bir başka tartışmanın konusudur. Öte yandan Soulis (1961) Gürcü kayıtlarında "Adsincani", Bizans metinlerinde ise "Ατσίγγανοι" (Atsingani) ya da "Ατζίγγανοι" (Adzingani) biçiminde kullanılan ifadenin, Türkçe "Çingene", İtalyanca "Zingari", Fransızca "Tsiganes" ve Almanca "Zigeuner" sözcükleriyle olan ilişkisine dikkat çekmektedir (s. 145). Daha önceleri Miklosich ya da De Goeje gibi yazarlar bu sözcüklerin Bizans'ta dini bir topluluğu adlandırmak için kullanılan Αθίγγανοι (Athingani) sözcüğünden türemiş olabileceğini ileri sürmüşlerse de Soulis (1961) bu tezinin zayıflıkları olduğuna dikkat çeker (s. 146). Yine de bu bakış açısı uzun bir süre boyunca yaygın bir kabul görmüştür (Marushiakova ve Popov, 2001, s. 13). Yakın zamanlarda ise Yıldız (2007) ve Matras (2011) sözcüğün olası Türkçe kökenlerine ilişkin alternatif açıklamalar geliştirmişlerdir. Yıldız'a (2007) göre Türk lehçelerinde "yoksul" anlamında kullanılan "çığaňy" sözcüğünün kelimenin asıl kaynağı olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir (s. 63).

⁵ Çoban göçebelerle birlikte hareket eden peripatetik gruplara dünyanın farklı bölgelerinde rastlanabilmektedir. İran'da "Ghorbatî" ya da "Kowli" gibi adlarla anılan ve "Basseri" kabilesi ile birlikte hareket eden peripatetik topluluk bu noktada kayda değer bir örnektir (Barth, 1961, s. 91-93).

Mevcut veriler “Kıbtî” ya da “Çingene” olarak adlandırılan peripatetik toplulukların Müslüman olsalar dahi genel kural olarak askeri operasyonlarda savaşıcı birimlere dâhil edilmelerinin göstermektedir. Buna karşılık belli bölgelerde geri hizmet birimlerinde yer almışlarsa da askeri sınıfa dâhil olmalarının önü net bir biçimde kesilmeye çalışılmıştır. 19. yüzyılda zorunlu askerlik modelinin uygulamaya konulmasının ardından asker sınıflarının tespiti için yapılan ku-ralara dâhil edilmemişlerdir. Aynı şekilde, en azından 16. yüzyıldan itibaren, aidiyetlerini ilan ettikleri dinden bağımsız olarak her halükârda kendilerine tahsis edilmiş özel bir baş vergisini ödemekle yükümlü kılınmışlardır.

“Kıbtî” ya da “Çingene” olarak adlandırılan peripatetik topluluklarla ilgili olarak Osmanlı İmparatorluğu tarafından benimsenmiş olan vergi ve askerlik politikaları; 16, 17 ve 18. yüzyıllar özelinde belli bir olgunluk seviyesinde çalışılmış durumdadır. Bu noktada Şerifgil (1981), Marushiakova ve Popov (2001), Ginio (2004), Altınöz (2005), Çelik (2003) ve (2013), Dingaç (2009) hakları öncelikli olarak teslim edilmesi gereken bilim insanlarının arasında yer alıyorlar. Buna karşılık Osmanlı İmparatorluğu’nun topyekûn büyük bir dönüşüm geçirdiği 19. yüzyılda ilgili alanda ortaya çıkan değişiklikler çok az çalışılmıştır. Bu alandaki literatür az sayıdaki kaynakta karşımıza çıkan bir dizi değinmeden ibarettir.

Marushiakova ve Popov (2006) Osmanlı İmparatorluğu’ndaki “Çingenelerle” ilgili çalışmalarında 1874 yılına ait bir rapordan bahsetmektedirler. Raporda yer alan ifadelerle göre o tarihten itibaren “Çingeneler” askere alınmaya başlanmış ve bedel-i askerî tahsisine son verilmiştir (s. 68). Aynı karar askerlik meselesinin cizye / askerlik bedeli ile bağlantısına herhangi bir vurgu yapılmaksızın Osmanlı İmparatorluğu’nun asker kaynaklarını artırma yönündeki çabalarının bir parçası olarak Ünal (2006) tarafından da ele alınmaktadır (s. 43). 19. yüzyılda cizye ve askerlik pratiğinde hayata geçirilen söz konusu değişikliklerin daha derinlikli bir biçimde ele alındığı Ulusoy’un (2011) çalışmasında, Müslüman ve Müslüman olmayan unsurlar arasında eşitlik söylemiyle temellendirilen Islahat Fermanı (1856) ile cizye / haraç vergisinin kaldırılması ve Müslüman olmayan Osmanlı tebaasına askerlik yükümlülüğü getirilmesine değinilmekte, uygulamada Müslüman olmayan halklardan eskiden olduğu gibi asker alınmadığı ve cizyenin yerini fiilen aynı işlevi gören askerlik bedelinin aldığı vurgulanmaktadır. Ulusoy’a (2011) göre başlangıçta “Kıbtî” olarak adlandırılan peripatetik toplulukların mensupları da askere alınmamakta ve söz konusu vergiyi ödemektedirler. Nihayetinde 1874 yılının ocak ayında vilayetlere gönderilen bir genelgeyle Müslüman “Kıbtîlerin” askere alınmasına cevaz verilmeye başlandığı bürokrasiye ilan edilmiştir. Yazar Osmanlı yönetici elitlerinin bu noktaya gelmelerini sağlayan zihniyet değişikliğini Ahmet İzzet imzalı bir layiha üzerinden tartışmaktadır (Ulusoy, 2011, s. 131-133).⁶ Söz ko-nusu genel çerçeve kısmen ikincil kaynaklara kısmen de arşiv belgelerine dayanılarak Yüksel’in (2009) çalışmasında da büyük ölçüde benzer bir biçimde ortaya konulmaktadır (s.84-87).⁷

Yukarıda ele alınan çalışmalar cizye ve askerlik pratiği ile ilgili prosedürün yeniden düzenlenmesi sürecine genel hatlarıyla değinmektedirler. Ne var ki bu metinlerin odağında “Kıpti” ya da “Çingene” olarak adlandırılan peripatetik toplulukların devletle olan ilişkilerinin söz konusu boyutlarının 19. yüzyıl bağlamında geçirdiği değişiklikler bulunmamaktadır. Buna bağlı olarak paylaşılan sınırlı sayıdaki veriden hareketle sürecin aşamalarının ve yeniden düzenlemelerin hangi müzakere süreçlerinin sonucunda, hangi dinamiklerin etkisiyle hayata geçirildiğinin anlaşılması mümkün olmamaktadır. Bu çalışmanın amaçlarından biri bu alandaki boşluğu olabildiğince doldurmaktır.

⁶ Söz konusu layiha bu metinde de detaylı bir biçimde inceleme konusu yapılmaktadır.

⁷ Yüksel’in (2009) çalışmasında Tanzimat sonrası dönemde “Çingenelerin” vergilendirilme sürecinde ortaya çıkan değişiklikler son derece detaylı bir biçimde açıklanmaktadır.

Osmanlı Devleti ile peripatetik ve geç-peripatetik toplulukların mensupları arasındaki ilişki- nin bu çalışmada ele alınacak olan üçüncü veçhesi adlandırma sorunlarıdır. Devlet aygıtının pe- ripatetik toplulukları nasıl tanımladığı ve sınıflandırdığı meselesi vergi ve askerlik konusundaki genel politikalarla ilişkilidir. İlk askeri fetihlerden itibaren ele geçirilen bölgelerde vergi ödeye- cek durumdaki üretken nüfusun ve sahip oldukları potansiyel kaynakların tespiti amacıyla yapı- lan tahrirler değişen sıklıklarla yinelenmiştir. Henüz daha ilk kayıt uygulamalarında “Çingene”, giderek de “Kıbtî” olarak adlandırılacak olan peripatetik toplulukların Müslüman olsalar dahi nüfusun kalanından ayrı bir grup olarak ele alındığı görülmektedir. Tanzimat sonrası dönemde genelleştirilmiş askerlik sisteminin uygulamaya konulması ile birlikte, kayıt süreçlerinin asker alımı ve vergi tahsili süreçlerinin işleyişindeki rolü iyiden iyiye belirginleşmiştir. Sonuç itibarıyla modernleşme ile birlikte gelişen ve toplumun geçmişte olduğundan çok daha geniş bir bölümü- nü etkilemeye başlayan kayıt süreçleri, peripatetik toplulukların devletle etkileşiminde gerilimli bir alanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Geleneksel dönemde son derece esnek bir biçimde ve kısıtlı bir alanda hayata geçirilebilen peripatetik gruplara mensup bireylerin “Kıbtî” olarak kaydedilmesi uygulaması devletin yeniden yapılanmasıyla birlikte daha geniş bir kitlenin yaşa- mını sistematik bir biçimde etkilemeye başlamıştır.⁸

“Kıbtî” adlandırmasının resmi kayıtlarda ve tek tek bireylere ait kimlik kartlarında kullanı- mı oldukça az çalışılmıştır. Sınırlı sayıdaki çalışmada Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyete devredilen bu uygulamanın geç dönem örneklerine yer verilmekteyse de söz konusu metinler tarihsel veya sosyolojik bir metodoloji gözetilerek kaleme alınmamışlardır.⁹ Bu noktada ulaşıla- bilen en önemli istisna Yüksel’in (2009) 19. yüzyıla odaklanmış olan çalışmasında yer alan de- ğinmelerdir. Yazar hem adlandırma meselesinin farklı boyutlarını ele almakta (ss. 91-102) hem de son derece isabetli bir biçimde devletin geçmişteki uygulamalarının aksine, 19. yüzyılın sonunda yapılan nüfus sayımlarında yalnızca Müslüman olmayan “Çingeneleri” kaydettiği ve 20. yüzyılın başında yapılan ilk sayımda eski politikaya geri dönüldüğü tespitini yapmaktadır (Yüksel, 2009, ss. 164-166). Öte yandan Arslan (2009) da Müslüman “Kıbtîlerin” nüfusa “Kıbtî” olarak kayde- dilmemeleri doğrultusunda bir politikanın varlığını ortaya koymakta, buna karşılık söz konusu yaklaşımın nasıl bir ideolojik motivasyonla geliştirildiğini ve hangi zaman aralığında uygulan- dığını net bir biçimde ifade etmemektedir (ss. 95-96). Sonuç itibarıyla bu dönemde ortaya çıkan politika değişikliklerinin arka planı ve bu değişikliklerin bireylerin günlük yaşamında nasıl sonuç- lar doğurduğu odağı oldukça geniş olan bu çalışmalarda detaylı bir biçimde ele alınmadığından ulaşılan sonuçlar değinme düzeyinde kalmakta, çalışmaların farklı yerlerinde referans verilen son derece kıymetli belgelerin genel süreçle bağlantısı kurulamamaktadır.

Bu çalışmada ulaşılan kaynaklar üzerinden meseleye genel bir giriş yapılmakta, gelecekte arşiv ve sözlü tarih kullanımı ile yürütülecek olan yeni araştırmalar için yararlı olabilecek bir zeminin inşa edilmesine gayret gösterilmektedir.¹⁰

⁸ Peripatetik grupların dış gözlemciler tarafından belli jenerik terimler kullanılarak kodlanması Osmanlı İmparatorluğu’nda özgü bir durum değildir. Willems, Lucassen ve Cottaar (1998) aileleriyle birlikte göç eden akrobatlar, cambazlar ve müzisyen- lerin Avrupa coğrafyasında son derece yaygın bir biçimde “Gypsy” adlandırması ile damgalandıklarını yazarlar (s. 1-2). Dahası Batılı yazarlar çok uzun bir süredir dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan peripatetik toplulukları da söz konusu sözcüğü kullanarak sınıflandırma eğiliminde olmuşlardır. Bu işlevi gören jenerik terimlere Avrupa dışı kültürlerde de rastlanılmaktadır. Afganistan’da “Jat” ve Afrika’da Bambaralar arasında kullanılan “Nyamakala” sözcükleri benzeri bir işleve sahiptir (Rao, 1987, s. 7).

⁹ Öke ve Topuz’un (2010) çalışmalarında paylaşılan bir bilgi, “Kıbtî” adlandırmasının nüfus kayıtlarında kullanılmamasının 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiş olabileceğini göstermektedir (s. 267). Yazarların atfı yaptığı mahalli bir internet sitesinde “Rabia Barış” imzasıyla yayınlanan bir köşe yazısında Emirdağ Abdallarının 1970’lere kadar “Kıbtî Müslim” olarak kaydedildikleri ileri sürülmektedir (Barış, 2009). Yine 1990 yılında Siliivri’deki bir Roman yerleşimini ziyaret eden Ercan’a (1990) mahalle sakinlerinden H.T. tarafından anlatılanlar bu bağlamda oldukça ilginçtir: “Ben bu yüzden tam dört tane nüfus kağıdı yırttım. İstanbul’a fabrikaya işe girmek için gidiyorum. Adama ihtiyaç var. Ama benim nüfusumda ‘Kıpti’ yazdığı için işe almıyorlar”. Roman yazar Akmaca’nın (2016) sözlü tanıklıklara dayanarak kaleme aldığı “Kıbtî” isimli öyküsü ise söz konusu kayıt süreçlerinin bürokrasinin yerel temsilcilerinin inisiyatifli ile nasıl keyfi bir biçimde uygulanabildiğini göstermektedir.

¹⁰ Büyük ölçüde Başbakanlık Osmanlı Arşivi’ndeki verilerle dayanarak hazırlanan bu çalışmada kullanılan belgelerin önemli bir kısmından ilk kez yararlanılmaktadır. Meselenin karmaşıklığı nedeniyle olası herhangi bir teknik hatanın önüne geçmek amacıyla araştırma sürecinde atfı yapılan belgelerin tamamı Latin harfleriyle yeniden yazılmıştır. Ayrıca okurların makalede paylaşılan argümanların dayanaklarını inceleyebilmesi için söz konusu belgelerin ilgili bölümlerinin tam transliterasyonları dipnotlarda paylaşılmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Toplumsal Tabakalaşma Bağlamında Vergi ve Askerlik

Osmanlı İmparatorluğu başlangıçta Selçuklular ve Bizans arasındaki geçiş bölgesinde “gaza” faaliyetleri icra eden bir “uç beyliği” olarak ortaya çıkmıştır (İnalçık, 2017, s. 3). Öte yandan Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucularının çoban göçebeler oldukları noktasında bütün vakayına-me yazarlarının paylaştığı bir konsensüs bulunmaktadır (Lindner, 2000, s. 50). Hayvancılığın toplumlarını besleyecek durumda olmaması nedeniyle yağma akınlarına¹¹ başlayan Osmanlılar (Lindner, 2000, s. 63), mevcut doğal ve toplumsal şartlar içerisinde daha avantajlı bir yol oldu-ğunu kavradıkça yerleşikleşmeye başlamışlardır (Lindner, 2000, s. 70-74).¹² İnalçık'ın deyimiyle Osmanlıların girdiği “doyum” akınlarına meşruiyet kazandıran “kutsal ideoloji” olmuştur (2017b, s. 12). Her halükârda “Kutsal savaş” yürüten bir beylik olarak biçimlenmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal tabakalaşmasını, esas itibarıyla da askeri sınıfın hâkim konumu-nu etkilemiştir (İnalçık, 2017, s. 3)¹³

Askeri sınıf üyeleri, konumları sultan tarafından kendilerine bahşedilmiş olan kadılar, savaşçı unsurlar, memurlar ve ulemeden oluşmaktadır (İnalçık, 1978c, s. 44). Toplumsal tabakalaşma içerisindeki konumlanmaları onları vergi yükümlülüğünden muaf kılar (İnalçık, 2017, s. 10). Vergi yükümlülüğüne sahip olan büyük üreticiler kitlesi ise reaya olarak adlandırılmıştır (İnalçık, 1978c, s. 44). Reayanın askeri sınıfa katılımı ciddi bir biçimde kısıtlanmıştır. Ancak cepheye aktif bir biçimde savaşanlar ve formel bir eğitim sürecinden geçerek ulema saflarına dâhil olma salahiyetine kavuşanlar sultanın onayıyla askeri sınıfa dahil olabilirler (İnalçık, 1978c, s. 44).¹⁴ Müslüman olmayan reayanın askeri sınıfa katılması ise daha ziyade devşirme yolu ile gerçekleşmektedir (İnalçık, 2017, s. 10). Ayrıca Müslüman olmayan toplulukların yöneticileri devlet adına işlev gören toplumsal unsurlar olarak görülmekte, bir şekilde bu matriksin içinde kendilerine yer bulabilmektedirler (Sugar, 1996, s. 31). Her halükârda esas eğilim kişilerin “kendi statü grup-ları” içerisindeki varlıklarını sürdürmesidir (İnalçık, 2017, s. 10).

Askeri sınıf-reaya ikiliği bir yana, reaya da kendi içerisinde tabakalaşmış bir görünüm arz etmektedir (İnalçık, 1978c, s. 44). Osmanlı İmparatorluğu'nda reayanın iç tabakalaşmasını yansıtan terminoloji büyük ölçüde İslam geleneğinden miras alınmıştır. Lewis İslam'daki “Müslim-Kâfir” ikiliği ile eski Arapların “Arap-Arap olmayan” sınıflandırmalarının ilişkisine dikkat çeker. Kozmopolit İslam imparatorluğunda din üzerinden tanımlanan ikilik, daha eski dönemlerin “etnik” katmanlaştırmasını gölgelemekte, dahası bu yarılmaya fiziksel mekânın da aynı temelde ayrıştırılması eşlik etmektedir (Lewis, 1968, s. 328-329). Buna göre dünya dar'ül-İslâm ve dar'ül-harb olarak ikiye ayrılmıştır. Dar'ül-harb daimî bir savaş alanıdır. Burada yaşayan Müslüman olmayanlara dönük temel yaklaşım savaş hukukudur. Müslüman olmaları sağlanmalı (1), kendi inanç sistemleri içerisinde kalmakta ısrarcıysalar İslam hakimiyeti kendilerine kabul ettirilmeli (2) ya da ilk iki seçeneğin reddi hâlinde kadınlar, çocuklar ve köleler hariç olmak üzere öldürülmelidirler (3).¹⁵ İkinci seçeneğe razı olarak “Zımnî” “statüsünü” kabullenen Müslüman olmayan ahalinin de bazı yükümlülükleri olacaktır. Yaşam güvencesi ve Müslüman otorite tarafından ko-

¹¹ Çoban göçebeler için kendi olağan kırsal üretim faaliyetlerinin yetersiz kaldığı koşullarda yağma, “avcılığın mantıklı bir uzantısı” olarak ortaya çıkar (Lindner, 2000: s. 35).

¹² Öte yandan imparatorluk coğrafyasında çoban göçebeler varlıklarını çok daha uzun bir süre devam ettirecek, genel yapının görmezden gelinemeyecek bir öğesini oluşturacaklardır (Kasaba, 2012).

¹³ Kuruluş dönemine ilişkin tarihsel tartışmalar için İnalçık (2017), Divitçioğlu (2015) ve Lindner (2000) son derece zenginleştirici genel bir perspektif sunmaktadır.

¹⁴ Söz konusu katı ayırım geç dönemlerde korunamayacak ve reaya mensupları devlet teşkilatına daha yaygın bir biçimde dâhil olmanın yollarını bulabileceklerdir (İnalçık, 1978c, s. 44)

¹⁵ Schacht (1982) bu genel kuralın Pagan Araplar söz konusu olduğunda daha farklı bir biçimde işlediğini ileri sürer. Onlar için yeğâne seçenek din değiştirmek ya da öldürülmektir (s. 129-133).

runmalarının karşılığı olarak cizye, işlemeye devam edecekleri tarım arazileri içinse haraç ödemeleri gerekecektir.¹⁶ Ayrıca Müslümanlardan farklı giysiler giymeyi ya da evlerinin Müslüman evlerinden daha yüksek olmaması gibi bir dizi ayırıcı düzenlemeyi kabul etmek durumundadırlar (Schacht, 1982, s. 129-133).¹⁷

Osmanlı İmparatorluğu'nda cizyenin uygulanma biçimi büyük ölçüde yukarıda ortaya konulan genel çerçeve ile uyumluluk arz etmektedir. Genel kurala göre Osmanlı İmparatorluğu'nda cizye ödemekle yükümlü olanlar 12 / 15 yaşın üzerinde olup yetişkin olarak kabul edilen Müslüman olmayan erkeklerdir. Din adamları¹⁸, köleler ve askeri personelin maiyet mensupları cizyeden muaftırlar (İnalçık, 2017, s. 22). Yine Voynuklar ya da Martoloslar gibi devlete özel askeri hiz-metler sunan Müslüman olmayan topluluklar da cizye bağımsızlığına sahiptirler (Darling, 1996, s. 83). Müslüman olmayan ahali ancak askeri sınıfın fetih ya da savunma amaçlı operasyonlarına şu veya bu ölçüde müdahil olarak bu yükümlülüğün dışına çıkabilmektedir. Zira askeri faaliyetlere katılım fiilen fatihler topluluğunun kendisini yeniden üretme sürecinin doğrudan bir parça-sı olmak anlamına gelmektedir.

Aynı tabakalaşma mantığının izlerine rastlanan geleneksel Osmanlı ordu yapılanması içinde, Müslüman olmayan ailelerin çocuklarının devşirilerek orduya dâhil edildikleri Yeniçeri Ocağı dışında Müslüman olmayanlara nadiren yer verilmektedir (Zürcher, 1998, s. 445). Klasik dönem-de Osmanlı ordusu genel bir tasnifle kapıkulları, tımar sistemi üzerinden toprakla ilişkilendirilmiş sipahiler, reaya saflarından gönüllü olarak gelen ve askeri başarıları karşılığında kendilerine tı-mar verilmesini bekleyen serhat kulları, paşa ve sancakbeylerinin kontrolünde olan yerli kulları olmak üzere dört kategoriye ayrılabilir (Üçok, 1944, s. 85).¹⁹ Her halükârda bu dönemde Osmanlı ordusu temelde Müslümanlara ya da Müslümanlaştırılmış devşirmelere dayanan profesyonel bir ordudur. Ordu yapılanması tarihsel süreç içerisinde pek çok ciddi farklılaşma geçirmiş olsa da söz konusu özelliğini geç dönemlere kadar koruyacaktır.

18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında, III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde hayata geçirilen düzenli ordu denemelerinde geniş köylü kitlelerinin ordunun asker kaynağı olarak daha fazla önem kazanmaya başladığı görülmektedir (İnalçık, 1980 s. 310).²⁰ II. Mahmut döneminin

¹⁶ İslam toplumlarda söz konusu çerçevenin belirginleşmeye başlaması belirli bir tarihsel sürecin içerisinde gerçekleşmiştir. Halife Ömer döneminde fethedilen toprakları işleyen yerli nüfustan "haraç" alınmaya başlanmıştır (Coulson, 1964: s. 23). Emeviler ise fethettikleri bölgelerdeki Roma geleneğini izleyerek ikiliklere dayanan bir vergi politikası inşa ederler. Buna göre Roma İmparatorluğu'nda vatandaş statüsüne sahip olmayanlar için geçerli olduğu üzere, Emeviler döneminde Yahudi ve Hristiyanlar "zımnı" statüsü altında baş vergisi ödemekle yükümlü tutulacaklardır (Coulson, 1964: s. 27) (Erken İslam devletleri ve Roma geleneği arasındaki etkileşimle ilgili literatürün detaylı bir gözden geçirmesi için: Crone (2002: s. 1-18)). Topraktan alınan verginin haraç, tek tek bireylerden tahsil edilen baş vergisinin cizye olarak formüle edilmesi esas olarak Abbâsiler döneminde gerçekleşmiştir (Cahen, 1991: s. 559). Yalnızca sağlıklı, yetişkin ve özgür erkekler cizye yükümlüsü olarak kabul edilmişler, çocuklar, kadınlar, köleler, akıl sağlığı yerinde olmayanlar cizyeden muaf tutulmuşlardır (Cahen, 1991: s. 561). Öte yandan bu dönemde sınır bölgelerinde yaşayan ve sıklıkla seferlere dâhil edilen Müslüman olmayan halkların mensuplarından görev süreleri içerisinde cizye talep edilmemiştir (Cahen, 1991: s. 561).

¹⁷ Çeşitli kayıtlardan benzeri düzenlemelerin Osmanlı İmparatorluğu'nda en azından 19. yüzyıl başlarına dek etkisini koruduğu anlaşılmaktadır (Ergin, 1995: s. 1008-1013).

¹⁸ 17. yüzyıl sonlarından itibaren Müslüman olmayan din adamları da cizye yükümlüsü kılınmaya başlanmıştır (Cahen ve İnalçık, 2012).

¹⁹ Öte yandan bu dönemde Osmanlı ordusunun belkemiğini Tımarlı Sipahiler teşkil etmektedir (İnalçık, 1980: s. 311). Sipahilerin sahip oldukları tımarlar, dolayısıyla elde ettikleri vergi gelirleri belli bir seviyenin üzerindeyse cebeli adı verilen askerlerini de yanlarında cepheye getirmeleri gerekmektedir (Uyar ve Erickson, 2010: s. 98). Cebeliler ücret karşılığı savaşçıları için bir anlamda paralı asker konumundadırlar (Uyar ve Erickson, 2010: s. 168-169). Reaya saflarından oluşturulan başka askeri yapılanmalar da bulunmaktadır. 16. yüzyılda Orta Avrupa'daki savaşlarda yeni teknolojilerin meydan okuması ile karşılaşan imparatorluk Anadolu'dan topladığı paralı askerleri ateşli silahlarla donatarak sekban bölükleri oluşturmuştur. Daha önceleri reyadan gerektiğinde askere alınanlar savaş bittikten sonra evlerine dönerken sekban bölüklerinin mensupları profesyonel askerler olarak kalmaya devam etmişlerdir (İnalçık, 1980: s. 292).

²⁰ III. Selim'in Nizam-ı Cedit ordusunun insan kaynağı taşra yöneticilerinin köylü gençlerden oluşturdukları birliklerdir. Bu gençlerin görev süreleri için herhangi bir sınır konulmamıştır (Zürcher, 1998: s. 437). II. Mahmut'un Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye ordusu benzeri bir biçimde devlet görevlileri tarafından seçilen köylüler ve gönüllülerden oluşmaktadır. 15 ile 30 yaşlarında olup orduya alınanlar en az 12 yıllık bir süre için ordu bünyesinde görev yapmakta, bu dönemin bitiminin ardından sivil hayata geçmeyi tercih edebilmektedirler (Zürcher, 1998: s. 438).

sonlarına doğru ise Avrupa tipi genelleşmiş bir askere alma sistemi tartışılmaya başlanmıştır. 1837 yılında kurulan “Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî” kuruluşundan bir yıl sonra beş yıllık zorunlu askerlik modeline geçilmesi önerisini getirecek, söz konusu modele 1839 yılında yayınlanan Gülhane Hatt-ı Hümayunda yer verilecektir.²¹ 1843 yılında hayata geçirilen yeni düzenlemelerle beş yıl için hizmet eden muvazzaf askerlerden oluşan bir ordu yapılanması ve gerektiğinde göreve çağrılacak olan bir yedek asker rezervi ortaya çıkarılır (Zürcher, 1998, s. 439). Ayrıca askere alınanların sınıfını belirlemek için kura usulü uygulanmaya başlanmıştır (Zürcher, 1998, s. 440). Bu şekilde askerlik genel ve sürekli bir yükümlülük olarak tanımlanmış olmaktadır. Geleneğe uygun olarak bir biçimde zorunlu askerlik Müslümanların görevi olarak kabul edilmiş, Müslüman olmayan ahalî bu sorumluluktan muaf tutulmuştur (Zürcher, 1998, s. 445). Bu süreçte başlangıçta Müslüman olmayan unsurların hayatlarının bağışlanması ve kendi inançları ile yaşamlarını sürdürmelerinin bedeli olarak ortaya konulan cizye yeni bir anlam kazanmaktadır. Müslümanların genelleşmiş askerlik sorumluluğunun karşısında artık Müslüman olmayanların genelleşmiş cizye yükümlülüğü bulunmaktadır.²² Henüz daha orduda modernleşme hareketinin ilk adımları atıldığı sırada Asâkir-i Mansûra ordusunu kuran II. Mahmut’un yeni ordunun masraflarını karşılayabilmek için toplanması talep edilen cizye miktarını artırmış olması (İnalçık, 1991, s. 563), tam da bu noktada son derece anlamlı bir hâle gelmektedir.

Kırım Savaşı sırasında, 14 Mayıs 1855 tarihinde cizyenin kaldırıldığı ve Müslüman olmayanların da artık askerlikle yükümlü tutulacakları resmen ilan edilir. Öte yandan askerlik yapamayanlar bunun yerine bir bedel ödeyeceklerdir (Gülsoy, 2000, s. 56-58). Söz konusu karara daha sonra hem 9 Ocak 1856 yılında yayınlanan bir hatt-ı hümayunda hem de 18 Şubat 1856’da ilan edilen ve imparatorluğun Müslüman ve Müslüman olmayan ahalîsi arasında eşitlik vurgusunu temel alan Islahat Fermanı’nda yer verilmiştir (Gülsoy, 2000, s. 61). Ne var ki motivasyonu büyük ölçüde dinsel temellere dayanan bir orduya Müslüman olmayanların katılmasının yaratacağı zayıflık ordu yöneticileri için bir endişe kaynağıyken Müslüman olmayan Osmanlı tebaası da²³ farklı gerekçelerle bu konuda büyük bir isteklilik göstermezler (Zürcher, 1998, s. 446).²⁴ Aynı şekilde yürürlükten kaldırılan cizye vergisinin yol açacağı gelir kaybı da imparatorluk için tercih edilmeyen bir durum olacaktır (Zürcher, 1998, s. 446). Sonuç itibarıyla bu süreçte Müslüman ve Müslüman olmayanların “statü” farklılığı üzerinde temellendirilmiş olan cizyenin kaldırılması-na karşılık fiilen aynı işlevi gören askerlik bedeli uygulaması hayata geçirilir (İnalçık, 1978a, s.12).²⁵

Cizye Mükellefi Müslüman “Kıbtîler”

Bizans ve Osmanlı imparatorluklarında çiftçilerin vergilendirilmesi için kullanılan kayıt sisteminin ve genel olarak vergi kategorilerinin son derece belirgin benzerlikleri bulunmaktadır (İnalçık, 1978d, s. 239-240). Dahası Osmanlılar kendilerinden önce yürürlükte olan kimi vergi /

²¹ “... muhafaza-i vatan için asker vermek ahalinin fariza-i zimmetidir ...” (Gülsoy, 2000, s. 35).

²² Cizyenin en başından beri Müslüman olmayanların asker olmamaları nedeniyle devlet tarafından korunmalarının bedeli olarak tahayyül edildiği şeklinde yaygın bir argüman bulunmaktadır (Ortaylı, 2007, s. 66). Söz konusu argümanı destekleyen kimi olgusal göstergeler bulunsa da genelleşmiş bir askerlik ve askere alma sisteminin var olmadığı premodern toplumlarda böyle bir karşılıklığın nasıl kurulabileceği tartışılmaya değer bir konudur. Yer kısıtlılığı nedeniyle bu çalışmada söz konusu tartışmaya girilmemiştir.

²³ II. Mahmut döneminde Müslüman olmayan Osmanlı ahalîsinden Bahriye askerî alma girişimleri olmuş, buna karşılık söz konusu girişimler Hristiyanlar arasında ciddi bir hoşnutsuzluğa neden olmuştur (Gülsoy, 2000, s. 31).

²⁴ Müslüman olmayan unsurların gerçek anlamda ve kitlesel bir biçimde orduya dâhil edilebilmesi ancak 1909 sonrasında fiilen mümkün olabilecektir (Zürcher, 1998, s. 446).

²⁵ Nitekim Osmanlı tarihçisi Mustafa Nuri Paşa, Islahat Fermanı ile birlikte cizyenin yerine bir başka verginin, askerlik bedelinin uygulamaya konulduğunu yazmaktadır (1987, s. 292).

hizmet türlerini mali sistemlerine dâhil etmişlerdir (İnalçık, 1991, s. 562).²⁶ Bu noktadan hareketle “Kıbtî” olarak adlandırılan peripatetik topluluklara dönük vergi politikaları söz konusu olduğunda Osmanlı İmparatorluğu’nun belli ölçüler içerisinde Bizans pratiğinin etkisinde kaldığı muhtelif yazarlar tarafından ileri sürülmüştür. Gerçekten de “Çingene” olarak adlandırılan toplulukların özel olarak vergilendirilmesi pratiğinin Bizans İmparatorluğu’nda varlığını gösteren kimi tarihsel kanıtlar bulunmaktadır. 13. ve 14. yüzyıllarda Venediklilerin eline geçen Bizans toprakları arasında yer alan Korfu adasında yaşayan “Çingenelerin” yıllık ödemeleri, “feudum acinganorum” adı verilen bağımsız bir fief oluşturacak büyüklüğe erişmiştir. Ayrıca buradaki “çingene serfler” bağlı oldukları barona çeşitli ayni ve nakdi ödemeler yapmakla yükümlüdür. Örneğin evli “Çingeneler” barona dört ayda bir 10 “soldi” ve bir “hen” ödemektedirler (Soulis, 1961, s. 156-158). Ginio bu noktadan hareketle Osmanlıların “Kıbtî” olarak adlandırılan topluluklardan Müslüman olsalar dahi cizye almasını, Bizans İmparatorluğu’nun “Çingene” baş vergisi uygulamasının benimsenmesi ile ilişkilendirir (2004, s. 131). Benzeri bir görüş Marsh (2006) tarafından da paylaşılmaktadır. Yazar Bizans İmparatorluğu’nda sadece Hristiyan olmayanlar, Müslümanlar ve Yahudiler²⁷, tarafından ödenen ve “kephalition” adı verilen baş vergisi (Andréadés, 1948, s. 82) ile Osmanlı İmparatorluğu’nun Müslüman “Çingenelerden” cizye tahsil etmesi arasında bağlantı kurar (Marsh, 2006, s. 172).²⁸

Bizans İmparatorluğu veya bir biçimde onunla ilişkilendirilmiş diğer bağlantılı siyasal yapıların “Çingenelerden” özel bir baş / hane vergisi tahsil ettiklerine ilişkin işaretler Osmanlı geleneğinin açıklanması noktasında önem taşımaktadır. Diğer taraftan bu tarz özel vergilerin sadece “Çingeneleri” hedef aldığını düşünmek doğru değildir. “Yürük” olarak adlandırılan çoban göçebeler, resm-i ganem adı altında sahip oldukları koyun sayısı üzerinden vergilendirilmişlerdir.²⁹ Öte yandan koyunlarını kaybeden ya da sahip oldukları koyunların sayısı 26’dan az olan çoban göçebe grupları koyun sayısından bağımsız olarak sabit bir vergi öderler.³⁰ Aynı şekilde 16. yüzyıl kanunlarına göre yarım çiftin altında bir araziyi kontrollerinde bulunduran ve ekinli bennak denilen köylülerden 12 ila 18 akçe arasında bir vergi tahsil edildiği gibi, bekarlar ve topraksız re-ayadan (mücerred ya da kara) 6 akçelik bir ödeme alınmaktadır (İnalçık, 2009, s. 55). Bu olgular göz önüne alındığında Osmanlı İmparatorluğu’nun “Çingene” ya da “Kıpti” olarak adlandırıldığı grupları vergilendirme biçiminin maddi temelleri daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Üre-tim aracı olmadığı için gelirleri toprak büyüklüğü ya da hayvan sayısı üzerinden belirleneme-yen toplulukların vergilendirilmesinde standart bir baş / hane vergisi tercih edilmektedir. Büyük hayvan sürüleri ve geniş tarım arazilerine sahip olmayan peripatetik toplulukların da bu şekilde vergilendirilmesi aynı mantık silsilesi içerisinde oldukça tutarlıdır. Meseleyi asıl çetrefilli kılan nokta söz konusu özel baş / hane vergisinin en azında belli dönemlerde “haraç” ya da “cizye” olarak adlandırılıyor oluşudur.

²⁶ Çift-resmî, kulluk-akçası ya da raiyyet resmi olarak adlandırılan örfî vergi, İnalçık’ın (2009) oldukça ikna edici bir biçimde ortaya koyduğu üzere Osmanlı öncesi döneminin yerel senyörleri tarafından talep edilen angaryaların paraya çevrilmiş karşılığıdır (s. 37). Buna göre bir çift toprağın kullanma hakkını elinde bulunduran reaya ya da 22 akçelik bir ödeme yapmalıdır (İnalçık, 2009, s. 34). Benzeri bir durum Osmanlı vergi sistemine 14. yüzyıl sonlarında dâhil edilen ispençe için de geçerlidir (İnalçık, 2009 s. 57). Müslüman olmayanlardan alınan örfî bir baş vergisi olan ispençe 25 akçeye karşılık gelmektedir (İnalçık, 2009, s. 57). İnalçık’a (2009b) göre ispençenin kaynağı Sırp Duşan İmparatorluğu’nda köylülerin yıllık olarak ödedikleri ve 14. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla 25 akçeye denk gelen özel bir vergi kategorisidir (s. 336).

²⁷ Marsh (2006) söz konusu verginin “Kıbtîlerden” (Aiguptissa) de alındığını Andréadés’e (1948) referansla ileri sürmektedir (s. 172). Yazarın referans verilen ilgili metninde “this tax was levied only on non-Christians, chiefly Mussulmans and Jews” ifadesi (3) numaralı dipnotta yer almaktaysa da konuyla doğrudan ilişkili bir değinmeye rastlanılmamıştır (Andréadés, 1948, s. 82).

²⁸ Söz konusu bilgiler önemli olsa da Çelik tarafından son derece yerinde bir biçimde vurgulandığı üzere, Osmanlı İmparatorluğu öncesinde bölgede “Çingenelerden” toplanmakta olan vergilerle ilgili detaylı “mikro-tarih” çalışmaları yapılmaksızın bu konuda kesin sonuçlara ulaşmak mümkün olmayacaktır (2013, s. 374).

²⁹ Başlangıçta bu vergi aynı olarak alınmışken Fatih döneminde üç koyun için bir akçe ödenecek şekilde hesaplanmaya başlamıştır (Lindner, 2000, s. 56).

³⁰ “Kara” olarak adlandırılan bu gruplardan 13 akçelik resm-i kara tahsil edilmiştir (İnalçık, 2009, s. 42).

İnalıcık'ın (2017) Osmanlıca orijinal belgelerden hareketle hazırlandığını ileri sürdüğü 1475³¹ tarihli bir İtalyan kaynağında³² Osmanlı İmparatorluğu'nun temel gelir kaynakları arasında yer alan cizye ve mukataaların³³ neler oldukları detaylı bir biçimde açıklanmaktadır. İnalıcık'ın bu kaynaktan hareketle hazırladığı "1475'te Cizye ve Başlıca Mukata'alar" başlıklı tabloda ağırlıklı olarak özel kurumlar ya da muhtelif coğrafyalardan elde edilen gelir kalemlerini tanımlayan kategoriler yer almaktadır.³⁴ Tabloda genel mantığa aykırı görünen yegâne başlık yıllık 9000 duka altına karşılık gelen "Çingeneler" başlıklı gelir kalemidir (İnalıcık, 2017, s. 64). Kaynağın İtalyanca aslında ilgili kategorinin Rumeli ve bağlı bölgelerdeki "Çingenelerden" toplanan bir gelir olduğu açıklanmaktadır.³⁵ Majer'in (1987) metin üzerinde yaptığı analize göre burada kast edilen Rumeli "Çingenelerinin" baş vergisi, haracıdır (s. 127). Söz konusu bütçe tablosuna yansıyan ver-gilendirme modelinin hukuki temelleri "Rumeli Etrakinun Koyun Adeti Hükmi"nde yer almak-tadır.³⁶ İlgili metne göre "Çingeneler" tarafından ödenecek haraç miktarı adam başı 42 akçeyi geçmeyecektir.³⁷ Öte yandan şu veya bu biçimde devlete özel hizmetler sunan kişiler sultanın yazılı kararı ya da beylerbeyi mektubu ile bu ilişkiyi kanıtlamaları hâlinde cizye / haraç vergi-sinden muaf tutulacaklardır (Şerifgil, 1981, s. 122). "Rumeli Etrakinun Koyun Adeti Hükmi"nin ilgili maddesinde Müslüman ve Müslüman olmayan "Çingeneler" arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta oluşu dikkat çekicidir.

Marushiakova ve Popov (2006) buradan hareketle "Çingenelerin" Müslüman veya Hristiyan olmalarından bağımsız olarak cizye / haraç vergisi ödediklerini ileri sürerler. Aksi halde cizye esas olarak Müslüman olmayanlardan toplandığı için "Çingene haracını" tarif eden ayrı bir kaydın açılması anlamsız olacaktır (s. 31). Öte yandan aynı düzenlemede "Müslüman olan çingene kâfir arasında oturmaya, Müslümanlara karışa ve illâ bile oturub müslimlere karışmayacak olursa, dutub harâcların ala" ifadelerine de yer verilmektedir (Akgündüz, 1990a, s. 398). Marushiakova ve Popov (2006) bu durumu bir çelişki olarak yorumlamakta, bu çelişkiyi ise 16. yüzyıla ait kayıtlara dayanarak Müslüman ve Müslüman olmayan "Çingenelerden" alınan haraç / cizye miktarının farklı olması ile açıklamaktadırlar (s. 31-34). Benzeri bir biçimde Çelik de (2013) bu ifa-deyi sonraki dönemlerde Müslüman ve Müslüman olmayan "Çingenelerin" ödedikleri verginin nicelik itibarıyla farklılaştırılması uygulamasının temeli olarak görür (s. 370-371).

Ömer Lütfü Barkan (1964) tarafından yayınlanan 1488 / 1489 tarihli cizye muhasebe bilançolarında "Muhasebe-i cizye-i gebrân-ı çingenehâ" (s. 37) ifadesine yer verilmektedir. Dündar (2015), Osmanlı İmparatorluğu'nun kayıt sistematiğinde kullanılan terimleri incelediği çalışmasında gebr / gebrân sözcüklerinin kefere ve zimmiyan gibi en genel düzeyde Müslüman olmayan

³¹ Kaynağın Fatih döneminde hazırlandığı kesin olsa da tam tarihi tartışmalıdır (Majer, 1987, s. 120-125).

³² Söz konusu kaynak Babinger (1957) tarafından yayına hazırlanmıştır. Iacope de Promontorio ya da Cenovali Iacope de Campi(s) olarak tanınan kaynağın yazarı Osmanlı İmparatorluğu'nda tüccarlık yaparak yirmi yıldan fazla bir zaman geçirmiştir (Babinger, 2003 s. 366). Majer (1987), "Recollecta" adını taşıyan eserindeki mali verilerin doğrudan doğruya Osmanlı dönem kaynaklarından yararlanarak hazırlandığını, dolayısıyla son derece kritik bir önem taşıdığını ifade eder (s. 118).

³³ Mukataa, Develioğlu'nda (2013) "1-Arazinin kesime verilmesi muayyen bir kirâ karşılığında birine bırakılması. 2-Bağ, bahçe, arsa hâline getirilen ekim toprağı için verilen vergi" (s. 793), Sakaoğlu'nda (2017) "bir tür keseneye-müteahhide verme işlemiydi. Hazine gelirlerinin toplanmasında bir bölümünün peşin ödenmesi koşuluyla iltizama verilmesi işlemi" (s. 502), Pakalın'da (1971) "devlete ait bir varıdatın bir bedel mukabilinde kiralınması yani muvakkaten temlik" (s. 578), İnalıcık'ta (2017) ise "1-Kira mukavelesi, iltizam; 2-Kıranın kendisi; 3-Senelik tahmini yapılp maliye kayıtlarına ayrı bir birim olarak geçirilen gelir kaynağı" olarak tanımlanmaktadır (s. 478).

³⁴ "Gelibolu ve İstanbul'un geçiş resimleri", "İstanbul Gümrük Resimleri", "Tuzlalar", "Darphaneler", "Madenler", "Enes Cizyesi ve tuzlası", "Selanik tuzlası", "Eğriboz geliri", "Mora geliri".

³⁵ "Comerchio de cingali: carachio di quelli di tutta Grecia et prouincie adherenti per anni tre ducato1000, per anno 9000" (Babinger, 1957, s. 65). Majer (1987) "Carachio" sözcüğünün en uygun çevirisinin haraç olduğunu yazar. 16. yüzyılın başlarında hazırlanmış bütçelerde Müslüman olmayanlardan alınan baş vergisi için genellikle cizye ifadesi kullanılmaktaysa da Fatih dönemi-mine ait resmi metinlerde "haraç" sözcüğünün belirgin bir yaygınlığı söz konusudur (s. 126).

³⁶ Çoban göçebeler (pastoral nomads) olan Yörüklerle ilgili bir düzenlemenin içerisinde bir biçimde onlarla bağlantılı ama ayrı bir kategori görülen "Çingenelerden" bahsedilmesi dikkate değerdir. Metin Fatih Sultan Mehmet döneminde (1451-1481) yayınlanmıştır (Çelik, 2003, s. 11).

³⁷ "Ve her çingeneden kırk ikişer akçe harâc alalar, ziyâde bir akçe almayalar ve üşendirmeyeler" (Akgündüz, 1990a, s. 397).

Osmanlı ahalisini tarif etmekte kullanıldığını yazar. Mufassal defterlerin özetini ve her bölge için mali tablonun genel bir hesabını veren icmal defterlerinde gebran Rum Ortodoks, Yahudi ve Ermenileri içerecek şekilde genel bir Müslüman olmayan kategorisi teşkil etmekte, Ermeni ve Yahudilerin nüfusça yoğun olup ayrıca vurgulandıkları tahrirlerde ise gebran özel olarak Rum Ortodoksları işaret etmektedir (Dündar, 2015, s. 142-143). Barkan tarafından yayınlanan muhasebe tablolarında bütçenin farklı kalemleri için de bu ifade kullanılmıştır. Defterdeki kayıtların büyük bölümü doğrudan doğruya belli bir coğrafi alandaki cizye mükelleflerinin hane sayıları ve yaptıkları toplam ödemeyi yansıtmaktadır.³⁸ “Cizye-i gebrân-ı Çingenehâ” kategorisinde ise farklı bölgelere yayılmış ve cizye yükümlüsü olan bir topluluğa ilişkin veriler ortaya konulmaktadır.³⁹

15. yüzyıla ait yukarıda özetlenen verileri açıklayabilecek ve her ikisi de son derece makul olan iki olası model geliştirilebilir. İlk olarak Barkan’ın yayımlandığı kayıtlarda geçen “gebrân” ifadesinin spesifik olarak Ortodoksları değil genel bir “gayr-i Müslim” kategorisini işaret ettiği varsayılırsa, bu durumda “cizye-i gebrân-ı Çingenehâ” ifadesiyle tıpkı Yahudiler ya da Ermeniler gibi özel bir dini kategori olarak algılanan bir “Çingenelik” hâline referans yapıldığını düşünmek mümkün olacaktır. Yine bu bağlamda “Rumeli Etrakinun Koyun Adeti Hükmi”nin “Çingenelikle” ilgili maddelerini hazırlayanların, Çingeneliği kavmi bir sınıflama aracı olarak tahayyül etmemiş olabileceğini düşünmek mümkündür. Bu durumda “Çingenelik” dönemin yönetici elitlerinin zihninde daha ziyade İslam dışı bir dini cemaate karşılık geliyor olabilir. “Çingeneliğin” tek tek bireylerin, topluluktan koparak ve cemaatin gündelik pratiklerinin icrasından vazgeçerek dışına çıkabilecekleri bir kategori olarak algılanmış olabileceği düşünülürken, aynı düzenlemenin içerisinde yer alan farklı maddeler arasındaki çelişki de ortadan kalkmış olur. Şöyle ki, Osmanlı yönetici elitleri için “Çingene” olarak adlandırdıkları peripatetik gruplar, mevcut toplumsal varlıkları ile Müslüman kategorisi içerisinde ele alınması ontolojik olarak imkânsız olan farklı bir dinsel bütünlüğe mensup insan kümeleri ise; Müslümanların arasına karışarak “oturmaya” başlayan ve eski aidiyete özgü kılınmış pratiklerin icrasını terk eden bireyleri artık daha fazla “Çingene” saymak gerekemeyecek; bu kişiler yeniden eski gruplarına mensup bireylerle ilişkilendikleri ve bu gruba özgülendiği varsayılan gündelik pratikleri icra ettiklerinde ise devlet onları Müslüman olarak kabul etmeyerek yeniden haraç ödemekle yükümlü kılacaktır.

15. yüzyıl verilerinden hareketle geliştirilebilecek olan ikinci model ise demografik çalışmalarla sınanabilecek bir varsayıma dayanmaktadır. Balkan coğrafyasında yaşayan “Çingeneleri” Osmanlı İmparatorluğu, Bizans İmparatorluğu’ndan devralmıştır. Büyük ölçüde Hristiyan olan ve daha önce Bizans İmparatorluğu’na çeşitli özel vergiler ödeyen bu insanlar Osmanlı fethinin ardından doğal olarak cizye yükümlüsü olmuşlardır. Bu noktada peripatetik grupların toplumsal hareketlilik seviyelerinin çoban göçebeler ve yerleşik tarımcılara göre daha yüksek olması ve üretim araçlarından yoksun olmaları nedeniyle onlar için ayrı bir kategori cizye kategorisi oluşturulmuş olabileceğini düşünmek mümkündür. 15. yüzyılda yalnızca Müslüman olmayan “Çingenelerden” tahsil edilen cizyenin zamanla Müslümanları da kapsayacak şekilde yaygınlaştırılması ise cizye ödemekten kurtulmak isteyen “Çingenelerin” yaygın ihtida hareketiyle karşıla-

³⁸ “Muhasebe-i cizye-i gebrân-ı vilâyet-i Edirne ve Dimetoka ve Gümölcine ve Gelibolu”, “Muhasebe-i cizye-i gebrân-ı Akkerman der İstanbul”, “Muhasebe-i cizye-i ba’zı gebrân-ı İstanbul ve Galata ma’a yehudiyân” (Barkan, 1964: s. 53), “Muhasebe-i cizye-i gebrân-ı vilâyet-i Kalkandelen” (Barkan, 1964, s. 80), “Muhasebe-i ispençe-i gebrân-ı nefsi-i Selânik” (Barkan, 1964, s. 117).

³⁹ Cizye yükümlüsü olan yerel topluluklardan bahsedilen bir dizi başka başlık da bulunmaktadır. Bunların her biri için ayrıca tartışma yürütülmesi yerinde olacaktır: “Muhasebe-i cizye-i gebrân-ı vilâyet-i İvranya ma’a Preşova ve cemâ’at-ı bâzdarân” (Bar-kan, 1964, s. 53). Yine “Muhasebe-i Cizye-i gebrân-ı vilâyet-i Yanine” kategorisi altında “Yanine”, “Cema’at-ı eşkünciyân”, “Hisse-i mustahfızân-ı kal’a-i Yanine”, “Voynugan-ı Yanine” kategorilerine yer verilmiştir (Barkan, 1964).

şan Osmanlı İmparatorluğu yöneticilerinin ⁴⁰, geleneksel ve belli ihtiyaçlara yanıt veren bu özel gelir kaynağından yoksun kalmak istememeleri, dolayısıyla da cizye yükümlülüğüne Müslüman “Çingeneleri” de dâhil etmeleri ile açıklanabilir.⁴¹

15. yüzyıla ilişkin belirsizlik 16. yüzyıldan itibaren ortadan kalkmaya başlar.⁴² Bu dönemde çıkarılan “Kanunnâme-i Kıbtîyân-ı Vilâyet-i Rum-ili” (1530) başlıklı düzenlemede “Müslüman Çingenelerin” her hane ve bekar erkeklerinin yılda yirmi akçe “resim”⁴³, “Kâfir Çingenelerin” ise yılda yirmi beşer akçe “ispenç” ödeyecekleri ifade edilmektedir (Şerifgil, 1981, s. 135). Yine aynı kanun metninde Müslüman “Çingeneler” için “kâfir çingeneleri ile göçüb konıcak ve ihtilât edicek kınanub te’dib olunduktan sonra kâfir çingeneleri resmin edâ ederler” (Akgündüz, 1990b, s. 512-513) şeklinde bir düzenlemeye de yer verilmektedir.⁴⁴ İlgili düzenlemeden yaklaşık yedi yıl sonra yürürlüğe konulan bir hüküm söz konusu topluluğun Osmanlı yönetici elitleri tarafından en azından bu zaman aralığında nasıl algılandığını anlamamıza imkân vermektedir. 12 Kasım 1537 (8 Cemaziye’l-ahir 944) tarihli “Cingane Yazmak İçin Ta’yin Olunan Emine ve Katibine Hüküm” başlıklı düzenlemeye göre “ba’zı cingân tâifesi hatunı ile göçüb konarlar; aralarında kâfir cingânesi bulunmaz; avânz dahi vermezler ve Şerâit-i İslâmı ri’âyet eylemezler. Heman yirmi iki akçe resm verirler”. Öncelikle söz konusu metinden 16. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı yöneticilerinin “Çingenelikle” Müslümanlık arasında ontolojik bir sınır koymadıkları anlaşılmaktadır. Öte yandan bu gruptan özel bir baş vergisi tahsilini haklı gösterecek şekilde vurgulanan “hatunı ile göçüb konma” ifadesine özellikle önem verilmelidir. Avrupa tarihinde “Çingene” ve benzeri diğer jenerik terimler esas olarak gıda üreticisi topluluklara çeşitli zanaat ve hizmetleri sunmak için göç ederken, aileleri ile birlikte hareket eden insan gruplarını tanımlamak için kullanılmıştır (Lucassen ve ark., 1998, s. 2). Nitekim Barth aileyle birlikte göç etme hâlini peripatetik konseptinin temel kriterleri arasında sayar (Barth, 1987, s. VIII). Sonuç itibarıyla Osmanlı yöneticileri ilgili metinde doğrudan doğruya özgün bir toplumsal kategoriye referans yapmakta ve bu kategorinin mensuplarının Müslüman olsalar bile diğer Müslümanlardan ayrı bir vergi rejimine tabi tutulması gerekliliğine kanaat getirmektedirler. Müslüman “Çingeneleri” “resim” olarak adlandırılan yirmi akçelik özel bir vergi kategorisinin muhatabı kılan durum bu olmaktadır.⁴⁵

⁴⁰ Deringil (2012) devletin din değiştirmeyi genel olarak sistematik bir biçimde teşvik etmemesi ile Müslüman olmayanların cizye yükümlülüğü arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir (s. 17).

⁴¹ 18. yüzyıl yazarlarından Boğdan prensi ve voyvodası Kantemir’in (Tuncel, 1998), Kanuni Sultan Süleyman döneminde “Kıbtîlerle” ilgili yapılan hukuki düzenlemeler hakkında yazdıkları bu noktada son derece büyük bir önem taşımaktadır. Aradaki zaman farkı yazarın anlatısını paylaşılan olayın kendisine ilişkin güçlü bir kaynak olmaktan çıkarsa da metnin genel olarak ima ettikleri son derece önemlidir. Yazara göre Kanuni başlangıçta Müslüman “Çingeneler” için bir vergi başışıklığı öngörmektedir. Hristiyan “Çingenelerse” genel kurala uygun olarak haraç ödemekle yükümlü olacaklardır. Çok geçmeden vergi tahsildarları ortada haraç alacak Hristiyan “Çingenenin” kalmadığını görürler. Bu gelişmeye bir yanıt olarak Müslüman “Çingenelerden” Hristiyanların iki katı haraç alınması kararlaştırılır (Cantemir, 1987, s. 529). Metnin çevirisi için Oprisan’ın (2006) makalesinden yararlanılmıştır (s. 168).

⁴² 16. yüzyılda “Çingenelerin” sistematik bir biçimde ordudaki geri hizmet birimlerine dâhil olduklarını gösteren çalışmalar bulunmaktadır (Dingç, 2009, s. 38). Genel olarak Osmanlı ordusunun bir parçası olarak devlete özel hizmetler sunan “Çingenelere” müsellemler statüsü verilmekte, hizmetleri karşılığında tarımsal arazilere ve bazı vergi muafiyetlerine kavuşmaktadırlar (Çelik, 2003, s. 67). Temel çalışma alanları madenler, kale ve cami gibi yapıların tamiri (Dingç, 2009: s. 44), top dökme, silah taşıma ve onarımı, yol yapımı (Çelik, 2003, s. 67) ve benzeri faaliyetlerdir.

⁴³ Çelik (2013), 16. yüzyılda “Çingenelerden” talep edilen özel vergi kategorisinin cizye / haraç kategorisinin içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ile ilgili terminolojik yanı ağır basan detaylı bir tartışma yürütmekte, “Resim” / “Kesim”, “ispenç” gibi terimlerin çeşitli anlamları üzerinden detaylı bir yorumlama faaliyetine girişmektedir (s. 377-378).

⁴⁴ Hristiyan “Çingenelerin” kitlesel biçimde Müslümanlaşmasıyla ortaya çıkan vergi kaybını engellemek isteyen imparatorluk yöneticilerinin karmaşık mali terminolojinin sunduğu olanaklardan istifade ederek, Müslüman ve Hristiyan “Çingeneler” için aralarında beş akçelik bir fark olan iki ayrı baş vergisi geliştirmiş olmaları olasılığı makul gözükmektedir. Öte yandan yukarıda ortaya konulan 15. yüzyıla ilişkin ilk model doğru kabul edildiğinde de Kanuni dönemi düzenlemesi özel bir anlam kazanmaktadır. Başlangıçta imparatorluk, “Çingenelerin” Müslüman olmasını ontolojik olarak imkânsız bir durum olarak tahayyül ederek isimleri ne olursa olsun hepsinden haraç / cizye tahsil etmiş, buna karşılık 16. yüzyılda devlet pratiklerinin dinsel kaynaklarla uyumluluğunu arttırma yönündeki çabaların bir sonucu olarak verginin maddi varlığına büyük ölçüde dokunmaksızın ilgili terminolojiyi dinsel gereksinimlerle uyumlu hale getirmiş olabilir. Söz konusu çabaların bir diğer örneği için: İnalıcı (1998).

⁴⁵ “Şerâit-i İslâma ri’âyet” eylememe hâli meselenin dinsel meşruiyetini güçlendirecek bir argüman olarak ortaya konulsa da dinsel pratikleri icra etmemenin diğer topluluklar için sistematik olarak özel bir baş vergisi yükümlülüğüne yol açmadığı düşünüldüğünde bu vurgunun tali niteliği kolaylıkla anlaşılabilir.

17. yüzyıla ait kayıtlarda 16. yüzyılın terminolojik farklılıklarının büyük ölçüde ortadan kaybolduğu görülmektedir. “Müslüman namına olan” “Çingenelerden” 150 akçe, “kâfir namına olanlardan” ise 200 akçe cizye ⁴⁶ alınması doğrultusundaki irade dönemin kadı sicillerine yansımıştır (Çelik, 2013, s. 381). Söz konusu durum 16. yüzyılda karşılaştığımız, pratiği ya da maddi ihtiyaçları söylesel icatlarla dinsel gereksinimlere uydurma çabasından ileri gelen karışıklığın bir ölçüde aşıldığını göstermektedir. ⁴⁷ 18. yüzyıla ait kayıtlarda “Kıbtî” olarak adlandırılan topluluklardan cizye tahsil edilmesi artık yaygın bir biçimde kabul görmüş hâkim bir uygulama olarak ortaya çıkmaktadır (Ginio, 2004). Öyle ki Müslümanların söz konusu vergi yükümlülüğünden kurtulabilmek için “neseblerinde”, “kıbtîyetin” mevcut olmadığını kanıtlamaları gerekmektedir (Ginio, 2004, s. 118). Dahası Ginio’nun incelediği sicil kayıtlarına bakılırsa “Çingenelerin” tımar sahibi olmaları da bu dönemde resmen yasak kapsamına alınmıştır. Öyle ki Karaferiye’de Recep isimli bir “Kıbtînin” sahip olduğu tımar, “kıbtî taifesinin tımar tasarrufu” “hilaf-ı kanun” olduğu gerekçesiyle elinden alınmıştır (2004, s. 136).

19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı İmparatorluğu’nda uygulamaya konulan genelleştirilmiş askerlik sistemi esas itibarı ile Müslümanları zorunlu askerlikle yükümlü kılmakta buna karşılık Müslüman olmayan ahali bu yükümlülükten muaf tutulmaktadır. Öte yandan “Kıbtî” olarak adlandırılan Müslüman peripatetik topluluklar da ilgili tarihsel geleneğin ana eksenini ile uyumlu bir biçimde askerlik kurallarına dâhil edilmez, imparatorluğun Müslüman olmayan nüfusu ile aynı kategori içerisinde ele alınırlar. Aynı şekilde 19. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınmış sayısız belge ve defter imparatorluğun bu dönemde hem Müslüman hem de Müslüman olmayan “Kıbtîlerden” cizye tahsil ettiğini ortaya koymaktadır.

İslahat Fermanı Sonrasında Kıbtî Vergisi

İslahat Fermanı’nı⁴⁸ izleyen döneme ait bir dizi belge bu süreçte hayata geçirilen yeni uygulamaların “Kıbtîler” bağlamında ne gibi sonuçlar doğurduğunun anlaşılmasına ışık tutmaktadır. Erzurum valisi Mehmet Ârif Paşa⁴⁹ imzalı bir belgeye göre sadrazamlık makamı kendisinden Müslüman “Kıbtîlerin” mâl-i maktûlarının⁵⁰ toplanması ile ilgili karışıklıkların aşılması amacıyla-

⁴⁶ Bu döneme ait kimi kadı sicilleri örneğin “hacı olmak” gibi dinsel pratiklerin icrasına dayanan gerekçelerle kimi “Çingenelerin” cizyeden muaf olabildiklerini göstermektedir (Çelik, 2013: s. 383). Altınöz (2005) Edirne Karaoğlu “Kıbtî” topluluğundan olan Hacı Hasan’ın, dini pratikleri icra ettiği ve hacca gittiği için cizye yükümlülüğünden kurtulma talebinin otorite tarafından kabul gördüğünü yazar. Öte yandan bu durum sadece kendisini ilgilendiren kişisel bir istisnadır. Ailesi “Kıbtî” olmaktan kaynaklanan kolektif yükümlülüklerini hayata geçirmeye devam etmek zorundadırlar. Sonuç itibarıyla “miriyi zarara uğratmamak” kaygısıyla yerine oğlu “bedel-i nev yaffe” (yeni bulunup cizye mükellefi olarak yazılan haneler için kullanılan bir ifadedir (Barkan, 1964, s. 9)) kaydedilmiş ve bir bütün olarak bakıldığında ailenin cizye yükümlülüğü devam etmiştir (s. 212-213).

⁴⁷ Diğer taraftan yine bu dönemin kayıtlarında Müslüman “Çingeneler” için kullanılan “müşlimân nâmından olanlar” gibi Osmanlı hukuk ve idare kayıtlarında benzerine pek de rastlanmayan ifadeler, Müslüman bir topluluktan cizye tahsilini dinsel referanslarla uyumlu hâle getirmeye odaklanmış girişimlerin devamı olarak görülebilir (Ginio, 2004, s. 128).

⁴⁸ Tanzimat döneminde Osmanlı vergi sisteminde önemli bir dönüşüm yaşanmıştır. Daha önce tekalif-i örfiye başlığı altında ele alınan çeşitli vergiler bir araya toplanmış, gelir ve servet temelinde mükelleflerden tahsil edilmesi planlanan “vergi-i mahsusa” (ya da virgü) isimli daha genel bir vergi kategorisi tanımlanmıştır. Gelir temelinde vergi tahsisi için imparatorluk genelinde emlak ve temettu sayımları yapılmış, ne var ki 1858 yılı itibarıyla başlatılan yeni tahrir ve kadaströ çalışmalarına kadar bu hedef tam anlamıyla hayata geçirilememiştir. Bu nedenle köy ve mahalle toplulukları yeni vergiden kolektif olarak sorumlu tutulmuş, ödeme yükünün yerel topluluğun üyeleri arasında gelir temelinde bölüştürülmesi talep edilmiştir (Özbek, 2014, s. 25).

⁴⁹ Mehmet Ârif Paşa. Ocak 1857 ve Ekim 1859 tarihleri arasında Erzurum eyaleti valiliği görevini yürütmüştür (Kuneralp, 1999: s. 30).

⁵⁰ Mâl-i Maktû’. Söz konusu terim Osmanlı devleti tarafından mültezimlerin etkinliğini kısıtlamaya dönük bir model olarak geliştirilen “Maktû” sistemi ile bağlantılıdır. Bu modelde vergi mültezim yerine bizzat vergiyi ödemekle yükümlü olan topluluğun kendi temsilcileri tarafından tahsil edilmektedir (İnalçık, 1980, s. 333-334) (Maktû’ sistemi-nin 16. yüzyılda Şam, Trablus ve Halep’teki Yahudi cemaati arasındaki uygulanma biçimi ve ortaya çıkan sorunlar-la ilgili olarak: (Goffman, 1982)). Öte yandan çeşitli vergilerin bireylerden tahsil edilerek devlete ödenmek üzere toplanan “Kıbtîlerden” toplanan mâl-i maktû için de zaman zaman maktû’ ifadesi kullanılabilir (İnalçık, 1980, s. 333). Mustafa Nuri Paşaya göre Tanzimat döneminde kişi başına cizye tahsili uygulaması kaldırılarak patrikhaneler eliyle toplum başına vergi konulmuştur. Çok geçmeden patrikhanelerin başarısızlıkları gerekçe gösterilerek yeniden eski sisteme dönülmüş, birkaç yıl içerisinde ise maktû’ sistem yeniden hayata geçirilmiştir (Paşa, 1987, s. 292). Söz ko-nusu dönemde Müslüman “Kıbtîlerden” toplanan mâl-i maktû’un tahsildarları eliyle tahsil edildiği belgede yer alan “...Müslim Kıbtî taifesinin mâl-i maktû’larının istihşâli emrinde tahsildarlar tarafından rencide ve taaddî vuku’ bulmaktadı...” ifadelerinden anlaşılabilir. Öte yandan idarenin arzusu bunun yerine söz konusu verginin diğer hâlden alınan vergiye eklenerek onunla birlikte tahsil edilmesidir: “...nüfûsı mevcûdeleri sâir sünûf tebaa misillü mahalleleri defter-i nüfûsuna mukayyed olarak zıkr olunan mâl-i maktû’un (2) sâir ahâli sırasında alınagelan virgüye idhâlinde istihşâli yüsr ü sühûleti müstelzim olacağı bedihiyâtından olub ...”. BOA.A)MKT.UM.322.2.1.1.7 Muharrem 1275 (17 Temmuz 1858).

la her sancak ve kazada ne kadar Müslüman “Kıbtî” olduğunun buldukları yerlere ait kayıtlardan çıkarılması ve bunlardan her sene alınan mâl-i maktû’un ve her birinden ne kadar akçe tahsil edildiğinin bilgisinin paylaşılması talep edilmektedir.⁵¹ Bu doğrultuda çalışmalara başlanması için Mehmet Ârif Paşa tarafından sancak ve kazaların yöneticilerine gerekli bilgilendirme yapılmıştır.⁵² Söz konusu belge, Islahat Fermanı’nda Müslüman olmayanlardan toplanan cizyenin ismi değiştirilerek askerlik bedeli kategorisi tanımlandığı hâlde, Müslüman “Kıbtîlerden” ilgili verginin mâl-i maktû olarak toplanmaya devam ettiğini göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Müslüman “Kıbtîler” söz konusu olduğunda idare geleneksel terminolojiye başvurmaya devam etmektedir.

“Karahisar-ı Şarkî Sancâğı” kaymakamlığına 1864 yılında yazılan bir şukka-i mahsûsada⁵³ ise söz konusu vergi kategorisi için “Kıbtiyân-ı Müslim tâifesi tekâlîfi” ifadesi kullanılmaktadır. Belgedeki ifadelerle bakılırsa söz konusu verginin toplanmasında ortaya çıkan düzensizliklerin yol açtığı borç birikmesi ciddi bir problem hâline gelmiştir.⁵⁴ Bu sorunun aşılması için Müslüman “Kıbtîler” beş grup hâlinde nüfusa kaydedilecek, her bir gruba mensup olanlardan sırasıyla 50, 40, 30, 20 ve 10’ar kuruş vergi alınacaktır.⁵⁵ Bu çerçevede ilgililerin buldukları bölgelerdeki Müslüman “Kıbtîlerin” ödeme güçlerinin ve bu çerçevede ödeyecekleri verginin tespiti için nüfus kayıt işlemlerini yürütmeleri gerekmektedir.⁵⁶

1866 yılında çeşitli devlet kademelerine gönderilen bir “evâmîr-nâme”de ise sürecin bundan sonrası genel hatlarıyla açıklanmaktadır. Buna göre bütün idari çabalara karşılık “Kıbtîlerden” alınması gereken vergiler tam olarak toplanamamış ve geçmiş yıllara ait hatırı sayılır bir borç birikimi ortaya çıkmıştır. Belgede bu duruma gerekçe olarak “Kıbtîlerin” hareketli bir nüfus grubu olmaları, vergi alınacağı dönemde buldukları eyaletten ayrılmaları gösterilmektedir.⁵⁷ Öte yandan Osmanlı İmparatorluğu’nun idare yapısının modernleşmesinde öncü bir konumda bulunan Tuna Vilayeti’nde⁵⁸ bu konuda alternatif bir strateji geliştirilmiştir. Her şeyden önce Müslüman ve Müslüman olmayan “Kıbtîlerin” vergileri birleştirilmiştir. Müslümanlardan hâli hazırda asker alınmamaktadır. Müslüman olmayanlardan da “bedelât-ı askeriyeye” adı altında ayrıca bir vergi tahsil edilmeyecektir. Bunun yerine bütün “Kıbtî” erkekleri, çocukları hariç tutulmak üzere toplam ödeme güçlerine göre dört gruba ayrılmıştır. Bu grupların mensuplarından sırasıyla 75, 50, 30, 15 kuruşluk özel bir vergi alınacak, emlak, arazi ve gelir vergileri ise ayrıca tahsil edilecektir.⁵⁹

⁵¹ “Memâlik-i Mahrûse-i hazret-i şâhânede mütemekkin Müslim Kıbtî taifesinin ... Erzurum eyaletince bunlardan hazîne-i celîle için beher sene istihsâl olunmakta (4) olan mâl-i maktû’larının mikdârıyla her birinden kaçar gurusu alına gelmesiyle her sancak ve her kazada ne mikdâr Müslim Kıbtî bulunduğının mahalleri kuyûdundan bi’l-ihrac (5) müfredât defterininin takdîmine mübâderet-i nâcizânem şeref-bahş-ı fark-ı ta’zîm olan bir kıt’â fermân-nâme-i sâmi-i hazret-i vekâlet-penâhîlerinde emr ü fermân buyurulmuşdur”. BOA.A)MKT.UM.322.2.1.1.7 Muharrem 1275 (17 Temmuz 1858).

⁵² “kavm-i mezkûrdan eyâlet-i merkuma dâhilinde kâim elviye ve kazâlarda mütemekkin olanlar ism ve şöretlerinin mahalleri nüfûs (7) defterlerinden kaydlarının bi’l-ihrac müsâraat-ı irsâl ve inbâsi elviye-i mülhaka kaimmamak ve kazâlar müdirânı ben-delerine müekkeden iş’âr olunmuş”. BOA.A)MKT.UM.322.2.1.1.7 Muharrem 1275 (17 Temmuz 1858).

⁵³ Merkezle taşra ya da taşradaki iki makam arasındaki iletişim için kullanılan bir yazışma türü (Kütükoğlu, 1998, 233-234) ⁵⁴ “... Kıbtiyân-ı Müslim tâifesi tekâlîfinin tevzi’ ve istihsâli bir usûl-i musattara ve mazbûta tahtında cereyân itmemesinden nâşi sinin-i sâbika virgüsünden iyice bakayâ bulunduğî ...”. BOA.C.ML.461.18715.1.1.26 Eylül 1280 (8 Ekim 1864).

⁵⁵ “... bunların tahrîr-i nüfûs icrâ ve çocukları istisnâ ile kaydları sunûf-ı hamîste taksîm olunarak sınıf-ı evvelde bulunacaklardan ellîşer (2) sınıf-ı sânilerinden kırk ve üçüncü sınıf add olunacaklarından otuzar ve dördüncüsinden yirmişer ve beşinci sınıf takımından dahi onar gurusu virgü alınub ...”. BOA.C.ML.461.18715.1.1.26 Eylül 1280 (8 Ekim 1864).

⁵⁶ “...bu esâsa tevfiikan her tarafça Kıbtiyânın iktidâr ve tahammülleri gereğî gibi tahkik olunarak ona göre tarh ve tevzi’-i virgü kılınmak için mevcûd Kıbtiyânın tahrîr-i nüfûsıyla ta’yîn olunacak sınıf ve alınacak meblağın (6) nisbet ve mikdârı gösterilmesine ...”. BOA.C.ML.461.18715.1.1.26 Eylül 1280 (8 Ekim 1864).

⁵⁷ “...bunların ahvâl-i ma’lûmesi iktizâsınca seyyâr sûretle şurada burada imrâr-ı vakt iylemeleri tahsîl-i virgü zamânında (3) buldukları eyâletden savuşub gitmeleri cihetiyle virgü-yi müretteblerini yoluyla ve hakkıyla istihsâl ve istifâ itmek kabil ve mümkün olamamış ...”. BOA.MVL.797.92.1.1.10 Şevvâl 1282 (26 Şubat 1866).

⁵⁸ Tuna vilayetindeki modernleşme girişiminin detaylı bir değerlendirmesi için: Davison (1963, 151-171).

⁵⁹ “...Tuna vilayetince Müslim ve gayr-i Müslim bi’l-cümle Kıbtiyân (4) birleşdirilerek sahib-i emlak olanlardan usûl-i cedîde-i tahrîriyye iktizâsınca emlak ve akar ve arzî ve temettu’larına âid olan hisse-i virgüleri başkaca istihsâl kılınmak ve İslâmından asker alınmadığı gibi gayr-i Müslim (5) takımından dahi bedelât-ı askeriyeye alınmamak üzere mevcûd olan Kıbtiyân nüfûs-ı zükûrnın çocukları istisnâ ile beher rub’i bir sınıf olmak üzere dört sınıf taksîm olunarak birinci sınıfta bulunan nüfûsün (6) beherinden yetmiş beş ve ikinci sınıftan ellîşer ve üçüncüsinden otuzar ve dördüncüsünden on beşer gurusu alınması usûl itihâz idilub ...”. BOA.MVL.797.92.1.1.10 Şevvâl 1282 (26 Şubat 1866).

Böylelikle Müslüman olmayan “Kıbtîlerden” alınan “bedelât-ı askeriyye” ve Müslümanlardan alınan “mâl-i maktû” yerine genel bir “Kıbtî” baş vergisi tanımlanmış olmaktadır.⁶⁰ Söz konusu yazıda Tuna Vilayeti tarafından geliştirilen bu yöntemin yerel koşullara göre uyarlanarak farklı bölgelerde de hayata geçirilmesi gerekliliği ifade edilmektedir. Bu doğrultuda özel bir sayım ve kayıtlama⁶¹ işlemi planlanmış, bu işlem gerçekleşene kadarsa vergi tahsilinin yapılabilmesi için dört sınıfa dâhil edilecek kişileri içeren tahmini defterlerin hazırlanması talep edilmiştir.⁶²

Sonuç itibarıyla Tanzimat reformlarının “Kıbtî” olarak adlandırılan peripatetik gruplar açısından sonuçları daha ziyade adlandırma ve vergi tahsilat prosedürüyle ilişkili olmuş, geleneğin temelini teşkil eden maddi unsurlar çok büyük ölçüde yeni döneme devredilmiştir. 1870’lerden itibaren söz konusu politikada daha temel değişimler yaşanmaya başlanacaktır.

“Müslüman Kıbtîlerden de Asker Alınmasına...”

1873 yılının şubat ayında Antalya’da yaşayan yerel peripatetik topluluklar olan Abdal⁶³ ve Tahtacıların⁶⁴ temsilcileri tarafından kaleme alınan bir arzuhalde, başvuru sahipleri redif binbaşı tarafından askerlik kurasına dâhil edilmek istendiklerinden yakınmaktadırlar. Bu konuda büyük bir baskıya maruz kalmışlardır. Yaygın durumun aksine bu metni kaleme alanlar kararlı bir şekilde “Kıbtî” kimliğini sahiplenmekte, “Kıbtî” olmalarına rağmen kendilerinin askerlik kurasına dâhil edilme girişimlerine karşı çıkmaktadırlar.⁶⁵ Öte yandan “Kıbtî” olarak adlandırılan grupların tamamı Antalya’daki Abdal ve Tahtacı toplulukları ile aynı fikirde değildir. Edirne valiliğine başvuran bir grup, kendilerinin Müslüman mahallelerinde yaşadıklarını, İslam dininin gündelik yaşama ilişkin pratiklerini hayata geçirdiklerini iddia ederek kendilerinden “Kıbtîliğe mahsûs olan” verginin alınmamasını ve gençlerinin ordu saflarına kabul edilmelerini talep etmişlerdir.⁶⁶ Bu iki belge sadece farklı peripatetik grupların zorunlu askerlik pratiğine farklı yaklaşımlarını değil aynı zamanda söz konusu dönemde askerlik sisteminin yapılanmasında rol oynayan yönetici elitlerin meseleye yaklaşım biçimlerinin değişmeye başladığını göstermektedir.

1872 yılında bir askeri birlikten yöneltilen soru üzerine “Kıbtîlerin” askere alınma meselesi seraskerlik tarafından değerlendirilmiş ve söz konusu soruya köklü bir geleneğin sürdürülmesi-

⁶⁰ Söz konusu verginin toplanma prosedürünü açıklayan önemli bir belge olan “Kıptiyân Vergisinin Sûret-i Tahsili Hakkında Nizâmname”nin Latin harflerle yeniden yazılmış versiyonu için: Yüksel (2009, 336-339).

⁶¹ Söz konusu kayıt faaliyetlerinin yoğunlaşmasının, vergi tahsili amacıyla “Kıbtî” olarak sınıflandırılan gruplara mensup bireylerde bir hoşnutsuzluk yarattığı anlaşılmaktadır. Bu hoşnutsuzluğun seviyesi ve tepkilerin ifade biçimleri ile ilgili elde pek az kanıt bulunmaktadır. Yine de 1866 yılının temmuz ayına ait bir belgede “Mecidiye tezkerelerine”, “Kıbtî” yazılmasına bir grup esnaf tarafından karşı çıktığı, esnafın bir arzuhalde tepkilerini dile getirdikleri ifade edilmektedir: “...Mecidiye tezkirelerine Kıbtîlik lafzının derc idilmeyerek it’âsi istid’âsına dâir ba’zı esnâf tarafından virilan arzuhal (1) leffen irsâl kılınmağla ...”. BOA.MVL.501.42.1.1-2. 9 Temmuz 1282 (21 Temmuz 1866).

⁶² “... evvel-be-evvel ta’lîmât-ı mahsûsasında gösterilan tahrîr maddesi icrâ olununcaya kadar iş girü kalmamak üzere sunûf-i erbaa-i mezkûraya dâhil olunacak (12) kesânın mikdârı ale’t-tahmîn gösterilerek zirî mazbatalu birer defterinin tesyârî ...”. BOA.MVL.797.92.1.1.10 Şevvâl 1282 (26 Şubat 1866). Bu defterlerden bir örneği arşivdeki aynı dosyanın içerisinde yer almaktadır. Defterde Bozcaada ve civarındaki Müslüman “Kıbtîlerin” kaydı tutulmuştur: “... Bozcaada kaimmakamlığında mütevatın Müslim Kıbtî tâifesinin sınıf-ı sâlisde bulundukları cihetle seksen iki senesinden it’ibâren virgü-yi mahsûsalarıyla nüfûslarının mikdârını mübeyyen defterdir ...”. BOA.MVL.797.92.2.1.26 Mart 1286 (7 Nisan 1866).

⁶³ Abdallarla ilgili detaylı bilgi için: Yılıgür (2017), Yıldırım (2012), Yalman (1977), Caferoğlu (1946) ve (1950).

⁶⁴ Tahtacılarla ilgili detaylı bilgi için: (Roux, 1987), Caferoğlu (1954). Başak Akgül’ün (Boğaziçi Üniversitesi) Tahtacı topluluklarına odaklanan ve peripatetik konseptini kullanarak yürüttüğü tez çalışması bu grubun 19. yüzyıl bağlamında daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

⁶⁵ “Kulları Antalya’da mine’l-kadîm Kıbtî Abdal ve Tahtacı tâifesinden olduğumuz hâlde redif binbaşı mukaddem virdiği (1) aşîret nâmî inâdında musîr olarak kur’a keşidesiyle asker almak üzere tâifemizi tazyîk ile habse ilka (2) itirdi ... Kıbtîyiz efganımızı dinlemiyorlar ... evvelki inâdında durmakta ve bizler dahi hapisde çürümekte ve iyâllarımız dahi ormanlarda sürünmekte ...”. BOA.ŞD.609.40.4.1.28 Kânûn-ı Sâni 1288 (9 Şubat 1873). Antalya tahtacıları 1831 nüfus sayımında da “Kıbtî” olarak kaydedilmişlerdir (Karal, 1997).

⁶⁶ “... Tâife-i kıbtiyândan İslâm mahallâtında tavtîn ve temekkün iderek şâir ve ferâiz-i İslâmîyeyi edâ itmekde bulunan ba’zı kesânın Kıbtîliğe mahsûs olan virgüden afvile tebaa-i sâire (1) misillü emlak ve temettu’ virgüsü bi’l-i’tâ evlâdlarının dahi silk-i celîl-i askeriyye kabûllerini istid’âda bulunmalarından nâşi istifsâr-ı re’yi mutazammın Edirne vilâyet-i celîlesinden gelan (2) tahrîrât üzerine ...”. BOA.ŞD.244.30.1.1.26 Cemâziye’l-âhîr 1288 (12 Eylül 1871).

ni kültürel gerekçelerle açıklayan olumsuz bir yanıt verilmiştir.⁶⁷ Buna göre “Kıbtîlerin” içinde “Âdâb-ı İslâmiyyeyi” benimsemiş olanlarla eski geleneklerini sürdürenlerin ayrılması mümkün olmadığından, söz konusu grupların ordu saflarına alınmasının diğer Osmanlı askerlerini olumsuz yönde etkilemesinden endişe duyulmaktadır.⁶⁸ Bu doğrultuda Müslüman “Kıbtîlerin” askere alınmasının bu kavmin “dâire-i edebe” alınacağı zamana kadar ertelendiği 2 Ocak 1873 tarihli yazı ile seraskerlik tarafından bütün ordulara duyurulmuştur.⁶⁹ Öte yandan geleneğin sürdürülmesine dönük bu gerekçelerin önüne geçen yeni maddi koşullar, geleneğin meşruluğunu temellendirmek üzere kurulan söylemin de gözden geçirilmesini gerektirmeye başlar. Buna göre o güne kadar “Kıbtî” olarak adlandırılmış olan toplulukların askere alınmaması, askerden kaçmak isteyen başkalarına da ilham verecek ve bu kişiler de söz konusu istisnadan yararlanabilmek için “Kıbtîlik” iddiasında bulunabileceklerdir. Bu ise zamanla askerlik kurasına katılacak insan bulunamamasına bile yol açabilecektir.⁷⁰ Serasker ⁷¹ Hüseyin Avni Paşa'nın (Kuneralp, 1999, s. 9), söz konusu yaklaşımı açık ki asker ihtiyacının artması ile bağlantılıdır. Savaş tehlikesinin günden güne yaklaştığı koşullarda, zorunlu askerlik temelinde yapılandırılmış yeni ordunun daha fazla askere ihtiyacı olacağı açıktır. Genelleştirilmiş askerlik sisteminin varlığı ve büyüyen askeri rekabet yüzlerce yıl boyunca imparatorluk tarafından önemsenmeyen bir olasılığın, ciddi bir kaygı unsuru olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Seraskerliğin yönelimi kısa süre içerisinde Şûrâ-yı Devlet nezdinde de karşılık bulur. Üzerinde uzlaşılan yeni yaklaşıma göre “Kıbtîlerin” askere alınmasının ertelenmesi bir anlamda onların kendi hâllerine bırakılması olacaktır. Oysa ki bu gruptan parça parça asker alınması, hele hele nüfuslarının azlığı göz önüne alındığında onların diğer askerleri değil, diğer askerlerin onları etkilemesini mümkün kılacağından çok daha tercih edilebilir bir durumdur. Sonuçta bu kavim içinde buldukları “kötü halden” kurtarılmış, aynı zamanda da seraskerlik tarafından dile getirilen endişeler aşılmış olacaktır.⁷²

Söz konusu yeni yaklaşımı ve bu yaklaşımı temellendiren yeni söylemi yansıtan bir diğer metin Edirne valisi Ahmet İzzet⁷³ tarafından kaleme alınmıştır. Ahmet İzzet makamına ulaşan dilekçe sahiplerinin kendilerinden “Kıbtî” vergisi alınmamasını ve çocuklarının ordu saflarına kabulünü arzu ettiklerini anlatır. Buna göre kendileri “ehl-i perdedirler” (Bu ifade örtülü ve peçeli kadınlar için kullanılmaktadır). Söz konusu vurgu, Müslüman “Kıbtîlerin” diğer Müslümanlardan ayırıştırılmasına meşruiyet sağlamak için kullanılan çoğunlukla kadınlar üzerinden

⁶⁷ “... beşinci Ordu-yı Hümâyûn dâiresinde kâin Kıbtîlerin hakkında olunacak muâmelenin istizâmına dâir Ordu-yı mezkûr müşîr kaimmakamlığı tarafından mukaddemce vârid olan (1) telgrafnâme üzerine ...”. BOA.ŞD.609.40.3.1.28 Şubat 1288 (12 Mart 1873).

⁶⁸ “...tâife-i merkmeden âdâb-ı İslâmiyye ile muttasif ve müteeddib olanlar ile henüz âdâb-ı sâbıkaları dâiresinde bulunanların her tarafca tefrik ve temyizi müşkil ve bunlardan ehl-i ırz ve âdâb olmayan gürûhun asâkir-i şâhâne (2) miyânında bulundurulması sù-i ahlâklarının sâir efrâda sirâyetini istizâm ile berâber askerliğin dahi şerefini muhill olacağı cihetle ...”. BOA.ŞD.609.40.3.1.28 Şubat 1288 (12 Mart 1873).

⁶⁹ “... bu kavmin dahi kâmilin dâire-i (3) edebe alındığına cezm ü yakın hâsil olacak ve âdât-ı kabîhaları mensî hükminde kalacak zamâna ta'lîkan şimdilik kemâ-kân hizmet-i askeriyeden müstesnâ biragılmaları bâb-î âlice tensîb idilerek keyfiyyet icâb iden vilâyâta bildirilmiş olduğu (4) bâb-î âliden celb olunmuş olan emr-nâme-i sâmi sûretinden müstefâd olarak sûret-i hâl bilinmek üzere fi 2 Zî'l-ka'de sene 89 (2 Ocak 1873) târihinde makam-î âciziden bi'l-cümle ordu-yı hümâyûnlar iş'âr kıldığı ...”. BOA.ŞD.609.40.3.1.28 Şubat 1288 (12 Mart 1873).

⁷⁰ “...tâife-i merkûmenin (5) ol sûretle askerden istisnâları hizmet-i askeriyeden kurtulmak zu'm-i fâsidesiyle Kıbtî olmayan ve öteden beri İslâmiyyetle müştehir olan bir takım hamiyetsiz kesânın tahvîl-i lisân ile bu da'vâ-yı nâ-beçâyâ sâlik olmalarıyla sâire dahi sirâyet iylemesini (6) ve bi't-tab' anâsır-ı İslâmiyyeye dokunup olda bulunan nüfûs-ı İslâmiyyenin tednîsiyle kur'a çekilerek efrâd bulunamamasını müstelzim olarak ...”. BOA.ŞD.609.40.3.1.28 Şubat 1288 (12 Mart 1873).

⁷¹ Dönemin savunma bakanı (Pakalın, 1971, s. 176).

⁷² “...bunlar kendi hâllerine bırakıldıkcâ âdât-ı kabîhalarını terk itmeyecekleri emr-i tabîi ve kendülerinden peyderpey (5) asker alınması hâlinde ise çünkü bunların killet-i nüfûsî cihetiyle sù-i hulk ve âdâtlarının sâir efrâda sirâyeti gayr-i melhûz olarak bi'l-akis efrâdı sâire (6) arasında görecekları âdâb ve terbiyeyi telâkki ile tedricen dâire-i terbiyete girecekleri bedihî bulunmasına mebnî sâye-i terbiyet-vâye-i hazret-i pâdşâhi de (7) hem ahâlî-i sâire misillü bu kavmin dahi buldukları sù-i hâlden kurtarmak ve hem de cevâb-ı sâmi-i seraskeride der-miyân olunan mahâzîr (8) def' idilmiş olmak için ba'd-ez-în Kıbtîlerden dahi asker alınması ...”. BOA.İ.MMS.47.2025.1.3.22 Teşrin-i Evvel 1289 (3 Kasım 1873).

⁷³ Ahmet İzzet. Nisan 1873 ve Mart 1874 tarihleri arasında Edirne valiliği yapmıştır (Kuneralp, 1999, 30).

temellendirilmiş ahlaki argümanlar karşısında aynı zeminde kalarak yapılan bir karşı çıkışı ifade etmektedir. Benzeri bir biçimde bu kişiler İslam inancının gündelik yaşama ilişkin düzenlemelerine de riayet ettiklerini ifade etmektedirler.⁷⁴ Ahmet İzzet bu noktada söz konusu arzuya hale de dayanarak yönetim alanı içerisindeki “Kıbtîlerle” ilgili genel gözlemlerini paylaşmaya başlar. Buna göre “Kıbtîler” üç kısımdan oluşmaktadır. Bunların bir bölümü Hristiyan diğer bir bölümü ise Müslüman olmalarına rağmen göçebedir. Üçüncü grup ise çok uzun zamandan beri Edirne'nin kasaba ve köylerinde yaşayan, “ehl-i perde” ve tarımsal faaliyetler icra eden kişilerdir. Bunlar göçebe “Kıbtîler” gibi eski geleneklerini sürdürmemekte, dinsel pratikleri hayata geçirmektedirler.⁷⁵ Ahmet İzzet tam da bu noktada dile getirdiği bir argümanla yüzlerce yıl boyunca Müslüman “Kıbtîlerden” cizye alınması ve askerlikle ilgili dışlama pratiklerinin dinsel meşruiyetini sarsan bir iddia ortaya atar. Buna göre dinsel kurallar gereğince Müslüman olmayan bir kişi din değiştirdiği andan itibaren artık ona Müslüman muamelesi yapılması gerekmektedir.⁷⁶ Meseleye bu noktadan bakıldığında Müslüman “Kıbtîlerin” dini pratiklerin icrasında sergiledikleri varsayılan yetersizliklerin, geçmişte askerlik ve cizye bağlamında diğer Müslümanlardan farklı bir uygulamaya tabi tutulmalarının gerekçesi olarak sunulması da meşruiyetini yitirmektedir.

Ahmet İzzet yeni koşullar çerçevesinde gerçekçi olduğuna inandığı alternatif bir politika önermektedir. Henüz kayıt altına alınmayanlar dâhil olmak üzere bölgedeki “Kıbtîlerin” tamamından toplanacak vergi ancak 150.000 kuruşa ulaşabileceksen askere alınmalarının çok sayıda yararı olacaktır. Askerlikten muaf tutulmaları karşılığında ödedikleri vergi, askere alınmaları hâlinde onlardan elde edecekleri yararın çok altındadır. Dahası bu kişilerin özellikle Rumeli gibi hassas bir bölgede diğer Müslümanlardan ayrışmaları her halükârda tehlikeli bir durum olacağından buna göz yumulmamalıdır.⁷⁷ Edirne valisinin kaygıları 93 Harbi'nin kapıda olduğu anımsanırsa hiç de akla aykırı değildir. Hristiyan halklar arasında dinsel rengini hiçbir zaman kaybetmeyen ulusçuluk hareketlerinin yükselişi, Müslümanlara dayanmak isteyen devletin tüm nüfus dengesini hesaplamasını zorunlu kılmaktadır.

Sonuç itibarıyla yönetici elitin meseleyi algılama biçimindeki değişimle ilişkili olarak Müslüman “Kıbtîlerin” askere alınması bağlamında net bir kararlaşılmaya gidilmesi fazla gecikmeyecektir. 20 Aralık 1873 tarihinde yayınlanan bir padişah iradesiyle Müslüman Kıbtîlerden de asker alınması yeni devlet politikası olarak belirlenmiş olur.⁷⁸ 13 Ocak 1874 tarihli bir yazıyla söz konusu karar ilgili devlet kurumlarına bildirilir. Aynı şekilde Müslüman “Kıbtîlerin” askere alınmasının mantıksal sonucu söz konusu gruptan askerlik bedeli olarak alınan verginin yürürlükten kaldırılması olacaktır.⁷⁹

74 “...Edirne'de bulunan İslâm mahallâtında tavfîn ve temekkün itmiş olan Müslim Kıbtîler tarafından virilan arzuhalde kendîleri ehl-i perde olub şeâir ve ferâiz-i İslâmiyyeyi edâ ve tebaa-i sâire misillü (1) emlak ve temettu' virgülerini ifâ itmekde oldukları hâlde Kıbtîlik nâmıyla dahi başkaca virgü taleb olunması hakaret ve ma'zûriyyetlerini mücip bulundığından bahisle mezkûr virgünün afvile (2) evlâdlarının silk-i celîl-i askeriyeye kabûli istid'â olunmuş ...”. BOA.A)MKT.MHM.472.53.2.1.28 Teşrin-i Sâni 1289 (10 Aralık 1873).

75 “... bunlar üç kısım olub bir takımı Hristiyan ve bir takımı İslâm ise de gayr-i mütevatın ve haymenişin ve bir takımı müddet-i medideden berü Edirne vilâyetinin ekser kasabât ve kurâsında (8) sâkin ve ehl-i perde ve ashâb-ı zirââtden olarak sâlifü'z-zikr haymenişin Müslim Kıbtîleri gibi âdât-ı sâbıkaları dâiresinde bulunanlardan olmayub edâ-ı salât ve ifâ-yı hacc-ı şerif ile (9) hıfz-ı Kur'ân ider takımdan olduklarından Kıbtîliği adem-i kabul ...”. BOA. A)MKT.MHM.472.53.2.1.28 Teşrin-i Sâni 1289 (10 Aralık 1873).

76 “... inde'ş-şer' efrâd-ı gayr-i Müslimeden arz-ı ihtidâ idenlere ol ânda İslâmiyyet muâmalesi icrâ olunmak lâzım gelub (11) ...”. BOA. A)MKT.MHM.472.53.2.1.28 Teşrin-i Sâni 1289 (10 Aralık 1873).

77 “... henüz tensikât-ı tahrîriyye altına alınamayan ba'zı kasaba ve karyelerde sâkin bu misillü ehl-i perde Müslim Kıbtîyanlardan sunûf-ı erbaa üzerine senevi alınması lâzım gelan (13) virgünün mikdârı ise ancak yüz elli bin guruşa bâliğ olabileceği kuyûddan anlaşılub merkumlardan asker alınması devletce fevâid-i âdiideyi ... Rümeli kıt'asında bunların çok (15) hâne ve nüfus olmağla böyle bir kıt'a-i nâzikele öyle binlerce nüfûs-ı merkumeye İslâm nazarıyla bakılmayub dâire-i cem'iyyet-i İslâmiyyeden eb'âd olunmaları tecvîz buyurulmayacağına ...”. BOA. A)MKT.MHM.472.53.2.1.28 Teşrin-i Sâni 1289 (10 Aralık 1873).

78 “...ba'd-ez-în Kıbtîlerden de asker alınmasının (2) usûl ittihâzı müteallik ve şeref-sünûh buyurulan emr ü fermân-ı hümayûn-ı şevket-makrûn-ı hazret-i zillullahî (3) mantûk-ı münifinden olarak ...”. BOA.İ.MMS.47.2025.13.1.29 Şevvâl 1290 (20 Aralık 1873).

79 “...ba'd-ez-în Müslim Kıbtîlerden de asker alınmasının usûl ittihâzı taraf-ı sâmi-i sipeh-sâlârîyle (2) vuku' bulan iş'âr ve Şûrâ-yı Devlet ve Encümen-i Hâss meşveretde virilan karar üzerine bi'l-istizân makrûn-ı müsâade-i seniyye-i hazret-i pâd-şâhî buyurulmuş ve bu kararın (3) mevki'-i icrâya konulduğu târihten itibaren Müslim Kıbtîlerden bedel-i askerî mukabili alınmakda olan virgünün terkin-i kaydı umûr-ı tabîden olarak...”. BOA.A)MKT.MHM.472.53.2.1.23 Zi'l-ka'de 1290 (13 Ocak 1874).

“Kıbtî-i Müslim” Kategorisinin Kaldırılması

Osmanlı İmparatorluğu’nda vergi ve askerlik temelli kayıt faaliyetleri oldukça köklü bir geleceğe dayanmaktadır.⁸⁰ Modernleşme süreci birlikte söz konusu gelenek aşamalı bir biçimde yeni koşullara uygun hâle getirilmiştir. Karpat II. Mahmut tarafından hayata geçirilen reformların imparatorluk yönetimini daha etkin, ekonomik, rasyonel ve daha otoriter kılmaya yöneldiğini ya-zar. Merkezileşme ve rasyonelleşme bu dönemde yaşanan değişimin temel öğeleri olarak ortaya çıkarlar. Söz konusu gelişmeler devletin imparatorluk nüfusu hakkında geçmişte olduğundan daha fazla şey bilmesini zorunlu kılmıştır (2002, 136).⁸¹

1830 / 31 yıllarında imparatorluğun vergi ve asker potansiyelinin net bir biçimde ortaya konulması için kapsamlı bir nüfus sayımı tasarlanmıştır (Karpat, 1985, s. 6-7). Karpat (2002) bu sayımı Osmanlı rasyonelleşme hareketinin ilk çıktıkları arasında görür (s. 136). Temel amaç orduya nefer olarak katılacak Müslüman ya da cizye ödemekle yükümlü Müslüman olmayan erkek nüfusun tam tespitini yapmak, vergilendirme sürecinde ortaya çıkan problemlere yanıt vermektedir (Karpat, 1985, s. 20). İlk kez 1826 gibi erken bir tarihte tasarlanan sayımın tamamlanması 1838’i bulur. Yalnız on eyalet sayıma dâhil edilmiş, söz konusu eyaletlerin içerisinde yer alan pek çok köy de sayım dışında kalmıştır (Karpat, 2002a, s. 186). Genel olarak teknik yetersizliklerle ilişkili olarak bu sayımda elde edilen sonuçların güvenilirliği tartışmalıdır. Shaw (1978) bunların pek çok açıdan “*tahminlerin ötesine geçemediği*” değerlendirmesini yapmaktadır (s. 326). Öte yandan 1830 sayımında geleneksel nüfus kategorilerinin zenginleştirildiği görülmektedir. Müslüman, Yahudi ve Hristiyanların yanında kimi Hristiyan gruplar etnik kökenleriyle kaydedilmişlerdir. “Kıbtîler” ise Müslüman ve Hristiyan olarak iki alt gruba ayrılacak şekilde özel bir başlık altında sınıflan-dırılmışlardır (Karpat, 2002: s. 136). Sayımın sonucunda Osmanlı İmparatorluğu’nda 2.501.425 Müslüman, 1.178.171 Reaya⁸², 17.012 Yahudi, 20.309 Ermeni ve 36.675 “Kıbtînin” yaşadığı tespiti yapılmıştır (Karal, 1997, s. 215).⁸³

⁸⁰ İmparatorluğun herhangi bir toprak parçası üzerinde doğrudan egemenlik inşa etmesi söz konusu mekânda tımar sisteminin yapılandırılması ile ilişkilidir. Bu sistemin uygulanması ise esas itibarıyla ilgili coğrafyadaki nüfusun ve kaynakların defterlerde kayıt altına alınması ile mümkün olmuştur (İnalçık, 1978b). Osmanlı yönetiminin temelini teşkil eden vilayet tahrirlerinde fethedilen coğrafyadaki bütün vergilendirilebilir kaynaklar defter-i Hâkaniye kaydedilmiştir. İnalçık’a (1978b) göre bu defterlerin ilki 1431-32 tarihli olup, Arnavutluk bölgesine ilişkin kayıtlar içermektedir (s. 109). Kanuni Sultan Süleyman döneminde tutulan defterlerde devletin çeşitli ihtiyaçları için belli görevler yüklediği hareketli grupların; yörüklerin, müsellemlerin, voynukların kayıt altına alındığı görülmektedir. “Çingane” adıyla anılan peripatetik gruplara ilişkin kayıtlar da bu kategoride yer almaktadır. Dündar (2015) haklı olarak bu kategorinin dar anlamda kimliğe değil söz konusu grubun askerlik bağlamındaki konumlanışına, ekonomik özelliklerine ve göçebeliliğine işaret ettiğini vurgular (s. 141).

⁸¹ Deringil (2014) Osmanlı İmparatorluğu’nun güncel anlamıyla modern bir devlet hâline gelmesinin eşiği olarak Tanzimat reformlarını göstermektedir. Modern devletin hem maddi altyapıya ilişkin unsurları hem de nüfus sayımları, doğum sertifikaları, pasaportlar, bürokrasi ve parlamento gibi düzenleyici mekanizmalar yazara göre esas olarak bu dönemin eseridir (s. 22). Kırılıya (1999) göre 19. yüzyılda devletin sosyal kontrol mekanizmaları sürekli ve kapsayıcı bir hâl almıştır. Toplumsal süreçlerin içerisine derinlemesine bir biçimde dâhil olan devlet yapılanması halkın nabzını yoklayarak bilgi edinmekte ve bu yolla toplumsal muhalefetin gelişme alanları üzerinde bir kontrol sergilemektedir. Böylelikle devlet-toplum ilişkileri yeniden yapılanmakta ve yeni bir yönetim anlayışı ortaya çıkmaktadır. Söz konusu değişimin Foucault’nun (1991, s. 87-104) yönetimsellik kavramı ile açık bir ilişkisi bulunmaktadır (Kırılı, 1999, s. 69-74). Benzeri bir biçimde Onaran da (2018) yönetme tarzının farklılaşmasını Foucault’nun “yönetimsellik” kavramıyla tartışır (s. 82). Bu dönemde devletin toplumsal alana müdahillliği aynı zamanda çok boyutlu bir görünüm arz etmektedir. Örneğin 1838 öncesinde devletin bir nüfus politikası olarak kürtajı yasaklamaya dönük uygulamaları son derece sınırlı kalırken, kapsamlı ve bütünlüklü uygulamalar ancak bu tarihten sonra hayata geçirilmiştir (Balsoy, 2012: s. 23).

⁸² Karal’a (1997) göre Hristiyan nüfusun “Rum” ve “Ermeni” olarak ayrı ayrı sınıflandırılması istisnai olarak büyükşehirlerde uygulanmış, genel olarak Hristiyanlar “reaya” başlığı altında kaydedilmişlerdir (s. 21). Karal’ın (1997) çalışması ilk kez yayınlandığında “İstatistik Umum Müdürlüğü”, orijinal metindeki değerler üzerinden genel toplamları hesaplayarak tabloşturmuştur. Tablolara dair yapılan açıklamada “reaya” kelimesi ile Rumların kast edildiğinin metnin genel durumundan anlaşıldığı ifade edilmektedir (s. 193). Buna karşılık Karal (1997) çalışmanın giriş bölümünde “Bu kelimenin altına giren Hristiyanların hangi milletten olduklarını kesin olarak tesbite imkân yoktur” demektedir (s. 21).

⁸³ 1844 yılında başlayan ve sonuçlanması on yılı bulan bir diğer sayım ise daha geniş kapsamlıdır. Sonuçlar bir bütün olarak devlet tarafından yayınlanmamış olsa da Ubicini gibi Avrupalı yazarlar kendi çalışmalarında bunlara referans vermişlerdir (Karpat, 1985, s. 23). Bu dönem yapılan nüfus sayım sonuçlarına göre Osmanlı devletinin Avrupa topraklarında yaşayan “Kıbtîlerin” nüfusu 214.000’dir (Karpat, 1985, s. 116).

1873 yılında sonlarında “Kıbtî” olarak adlandırılan Müslüman peripatetik grupların askere alınması kararı Müslüman “Kıbtîlerin” “Kıbtî” olmayanlardan resmi temelde ayrıştırılmasının maddi zeminini ortadan kaldırmış, buna bağlı olarak cizye yükümlülüğü ve askerlik istisnası temelinde hayata geçirilen söz konusu sınıflama pratiği anlamını yitirmeye başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nun modern teknikleri belirgin bir biçimde kullanmaya başladığı bir sonraki nüfus sayımında bu durumun etkileri görülmeye başlayacak, son derece köklü bir sınıflama aracı olan “Kıbtî-i Müslim” kategorisi ortadan kaldırılacaktır. 1872-74 yıllarında planlanan ve hayata geçirilmesi 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı’nın patlak vermesi gibi bir dizi nedenle 1881 tarihine kadar uzayan yeni nüfus sayımı Osmanlı İmparatorluğu’nun o döneme kadarki en kapsamlı sayım faaliyetidir (Karpata, 2002a, s. 186-187). Her şeye rağmen teknik zorluklar nedeniyle en ulaşılabilir durumdaki bölgelerden bile ilk sayım sonuçlarının gelmesi 1884-1885 yıllarını bulmuştur (Karpata, 1985, s. 33).

Söz konusu nüfus sayımı sırasında kullanılacak kategoriler tespit edilirken yapılan seçimler Osmanlı yönetici elitinin bu dönemdeki temel kaygı ve yaklaşımlarını yansıtmaktadır. 1881 tarihli “Sicill-i Nüfus Nizâm-nâmesi’nin” ikinci maddesine göre bu sayımda erkeklerin yanı sıra kadınlar da sayıma tabi tutulacaktır.⁸⁴ Bu anlamda Osmanlı kadınlarının en azından kısmen dâhil edildiği ilk genel nüfus sayımı bu dönemde hayata geçirilmiş olacaktır (Karpata, 2002a, s. 198). Ayrıca Müslüman ve Müslüman olmayan unsurlar için ayrı ayrı sayım kayıtları oluşturulması kararlaştırılmıştır.⁸⁵ Yine nüfus sayımının uygulaması sırasında dikkat edilmesi gerekenlerin açıklandığı bir diğer düzenlemenin (*Tahrîr-i Nüfusun Sûret-i İcrâsına Mahsûs Ta’lîmât*) dördüncü maddesinde Müslümanların bir bütün olarak, Müslüman olmayanların ise ayrı ayrı cemaatler hâlinde kayıt altına alınmaları gerektiği ifade edilmektedir.⁸⁶ Bu genel yaklaşımın özellikle Müslüman “Kıbtîlerin” diğer Müslümanlarla birlikte sınıflandırılması yönünde bir eğilim oluşturduğunu düşünmek mümkündür. Öte yandan mesele bir sayım metodolojisi olmanın ötesinde Osmanlı İmparatorluğu’nun dayanabileceği bir güç olarak gördüğü Müslüman nüfusu kaynaştırma stratejisi ile doğrudan bağlantılıdır.

Karpata (2002b) 1877-78 Osmanlı Rus-Savaşı’nın ortaya çıkardığı koşullarda devletin pan-İslamizm siyasetini, pan-Ortodoks ve pan-Slav politikalar karşısında alternatif bir strateji olarak geliştirdiğini vurgular. Nitekim 1517 tarihinde Osmanlı sultanlarına geçtiği söylenen halifelik makamının 1877-78 tarihinden önce nadiren kullanılmış olması bu bağlamda son derece önemli bir göstergedir (s. 380). II. Abdülhamid dönemi İslamcılığı bu bağlamda ülke içinde Osmanlı Müslümanları arasında bütünleşmeyi sağlayarak ulus-devletlere çözülmeyi engelleyecek bir program olarak anlaşılmıştır (Karpata, 2001, s. 308).⁸⁷ Sonuç itibarıyla II. Abdülhamid döneminde güncel ihtiyaçlar doğrultusunda Osmanlı yönetici elitleri (bürokrat / entelektüel) tarafından tarihsel hilafet kavramı ve dinsel öğretinin gündelik yaşamı düzenleyen esaslarının yeniden içe-riklendirilmesi doğrultusunda önemli bir çaba harcanmıştır (Deringil, 2014, s. 62).

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı’nın ardından Osmanlı İmparatorluğu’na gelen Müslüman göçmenlerin arasında yer alan “Kıbtîlerin” Müslüman nüfusla belli sınırlar içerisinde bütünleş-

⁸⁴ “Sicill-i nüfus evvelâ nüfus-ı zükûr ve inâsın ism ve şöhretini ...”. BOA. A.)DVN.MKL.20.35.2.1.24 Eylül 1297 (8 Ekim 1881).

⁸⁵ “...işbu siciller ahâl-i Müslime ve cemâât-i sâire için başka başka tanzîm olunacaktır”. BOA. A.)DVN.MKL.20.35.2.1.24 Eylül 1297 (8 Ekim, 1881).

⁸⁶ “Sicill müsveddeleri ahâl-i Müslime için başka tutılacağı gibi ahâl-i gayr-i Müslime için dahi başka başka tutularak ve her cemâatin nüfusu o cemâate (1) mahsûs olarak ayrıca müsveddeye kayd ve tahrîr olunarak sicill-i esâsiyye dahi bu tertîb ile nakl ve terkîm idilecek ...”. BOA. Y.A.RES.11.59.1.1.

⁸⁷ Benzeri bir biçimde Deringil (2014), I. Nikola ve III. Aleksandr’ın “kutsanmış çar” imgesinin karşısına II. Abdülhamid’in “zat-ı akdes-i hümayun” unvanıyla çıkmayı hedeflediğini yazar. Deringil buradaki motivasyonun daha ziyade yönetim stratejisiyle ilişkili olduğuna inanmaktadır. Hem Rus hem de Osmanlı örneklerinde halkla otorite arasındaki ilişkinin kutsallık bağı üzerinden kurulmasının siyasal partiler ya da parlamentolar gibi araçlara olan ihtiyacı ortadan kaldırabileceğine inanılmıştır (s. 30).

tirilmesi de kısmen bu politikalarla ilişkilidir.⁸⁸ Yeni sayımda göçmenlerin nasıl kaydedilmesi gerektiğini belirleyen düzenlemeler etnik ya da sosyal kökenlere gönderme yapmaksızın genel bir mağdur, gazi Müslüman imgesini temel alırlar. İstanbul'da uygulanacak olan sayım prosedürünün açıklandığı düzenlemenin 13. maddesinde 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra İstanbul'a gelen göçmenlerin genel olarak isimlerinin yanına "muhacir" kaydı düşülerek deftere geçirilecekleri belirtilmektedir.⁸⁹ Bu düzenlemeler uyarınca muhacirlerin bir bütün olarak ele alınması ve kendi içlerinde alt gruplara göre tasnife tabi tutulmaması, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nı izleyen dönemde İstanbul veya Anadolu'da yerleştirildikleri bölgelerde kaydedilen peripatetik kökenli göçmenlerin "Kıbtî" sınıflandırmasından kurtulmalarını ve çok daha prestijli olan muhacir kimliği ile gönüllü olarak bütünleşmelerini sağlamıştır.⁹⁰

Öte yandan Osmanlı devletinin Müslümanları sayımda bir bütün olarak gruplama politikası sadece 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın yerinden ettiği göçmen "Kıbtîleri" değil, aynı zamanda yerlileri de etkileyecektir. İlk sayım düzenlemelerinde net bir açıklamanın olmaması, yerli Müslüman "Kıbtîlerin" nasıl kaydedilmesi gerektiği konusunda bir belirsizliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu döneme ait yazışmalardan kimi sayım memurlarının geleneksel yöntemi izleyerek İstanbul'daki Müslüman "Kıbtîleri" nüfusa "Kıbtî" olarak kaydetmek istedikleri, buna karşılık söz konusu gruba mensup bireylerin bu duruma tepki gösterdikleri anlaşılmaktadır.⁹¹ Burada altı çizilmesi gereken bir diğer nokta mevzuatla henüz tam olarak düzenlenmemiş bir meselede konunun muhatabı durumundaki insanların kendi ihtiyaçları çerçevesinde bir müzakere sürecini başlatmış olmalarıdır.

Çok geçmeden meselenin Şûrâ-yı Devlet nezdinde tartışılarak bir karara bağlanması ve izlenecek prosedürün belirlenmesi için "Sicill-i Nüfûs İdâre-i Umûmiyyesi" tarafından talepte bulunulmuştur.⁹² Sonuç olarak "Şûrâ-yı Devlet Tanzîmât Dâiresi" bir karara varır. 28 Ocak 1886 tarihli mazbata ile duyurulan karar uyarınca Müslüman "Kıbtîler" diğer Müslümanlarla, Hristiyan "Kıbtîlerse" mensup oldukları Müslüman olmayan cemaatlerle birlikte kayıt altına alınacaklardır. Hem sicillerdeki kayıtlar hem de tek tek kişilere teslim edilen nüfus tezkireleri hazırlanırken bu prensip göz önünde bulundurulacaktır.⁹³ Görüldüğü üzere Şûrâ-yı Devlet sayımda izlenen Müslümanları birleştirme prensibine sadık kalmanın ötesine geçmiş ve Müslüman olmayan "Kıbtîlerin" de bağlı buldukları dini grupların nüfusuna eklenmesi hükmünü getirerek

⁸⁸ Diğer taraftan savaş sırasında göçmenlerin deneyimlemek zorunda kaldıkları zor yaşam koşulları, bir ölçüde yaşadıkları travmanın etrafında birleşmelerinin önünü açmıştır. Kendisi de 93 Harbi göçmenlerinden olan Zağra müftüsü Hüseyin Raci Efendi'ye göre (Hüseyin Raci Efendi, 1975, s. 267) savaşın ardından Türkler, Pomaklar ve "Kıbtîler" vapurlara istif edilip yeni vatanlarına yollanmışlardır: "123. Türk, Pomak, kıbtî-i biçâregân Vapura istif edilir bi-emân". Tüm bu insanlar için savaş ve göç sürecinin büyük ölçüde ortaklaşan bir travma anlamına geldiği açıktır.

⁸⁹ "Mahallât arasında hânelerde sâkin olan muhâcîrîn müteehhil defterine kayd olunması tabîi ise de (1) esâmîleri hâmişine muhâcîr oldukları şerh virilecektir..." BOA.ŞD.695.29.8.3.3 Şubat 1297 (15 Şubat 1882). Benzeri ifadeler "Dersaadete Mahsûs Tahrîr-i Nüfûs Karârnamesi"nin onbirinci maddesinde de yer verilmektedir: "Nüfûs-ı Müslim ve gayr-i Müslim ve ale'l-umûm evli ile bi-kârlar başka başka tahrîr idilecek ve muhâcîrinden olub da müteehhil bulunanların esâmîsi kenârına muhacir oldukları işaret kılınacaktır". BOA.Y.A.RES.10.45.3.2.9 Şubat 1296 (21 Şubat 1881).

⁹⁰ Bu sürecin sosyo mekânsal sonuçları için: (Yılıgür, 2016b).

⁹¹ "Dersaadet sekenesinden olub gerek sicillât ve gerek tezkîr-i Osmaniyelerinde (1) mezheb hânesine Kıbtî ibâresinin yazılmasına muvâfakat itmeyen (2) Müslim Kıbtîler hakkında olunacak muâmelinin istizânına dâir (3)..." BOA.ŞD.2501.19.1.1.12 Rebîü'l-âhır 1303 (18 Ocak 1886).

⁹² "Dersaadet sekenesinden olan Müslim Kıptîler gerek sicillât ve gerek tezkîr-i Osmaniyedeki mezheb hânesine Kıbtî ibâresinin yazılmasına muvâfakat itmediklerinden ve nüfûs nizâmnamesinde ise (1) bu bâbda bir gûna sarâhat olmadıgından bunlar hakkında ne yolda muâmele olunmak lâzım geleceğinin li-eclî't-tezekkür iş bu müzekkirenin Şûrâ-yı Devlete havâle buyurulması". BOA.ŞD.2501.19.2.1.26 Kânûn-ı Evvel 1301 (7 Ocak 1886).

⁹³ Mazbatanın aslına ulaşmak mümkün olmamıştır. 1903 tarihli bir belgede ilgili metne atf yapılmaktadır: "... Kıbtîlerin İslâm olanlarının cemâat-i Müslime ve Hristiyan (2) bulunanlarının mensûb oldukları cemâat-i Müslime efrâdından add edilerek (3) sicillât ve tezkîrde ona göre icrâ-yı muâmelât olunması evvelce vâkî olan (4) istizân üzerine Şûrâ-yı Devlet Tanzîmât dâiresinden kaleme alınan 16 Kânûn-ı Sâni sene 301 (28 Ocak 1886) (5) târihlü mazbatada gösterilmiş olduğundan Müslim Kıbtîlerin tezkîr-i Osmaniyelerinin (6) mezheb hânelerine Müslim yazılması ve gayr-i Müslim olanlar hakkında da ona göre (7) muâmele ifâsı lüzümü ...". BOA.DH.MKT.632.19.1.2.30 Kânûn-ı Evvel 1318 (12 Ocak 1903).

aslında Osmanlı geleneksel vergi ve kayıt sisteminin temel unsurları arasında yer alan “Kıbtî” kategorisini büyük ölçüde tasfiye etmiştir.

Meseleye bu şekilde yaklaşılmasının etkileri 1881/82-1893 tarihli nüfus sayımının sonuçları yayınlandığında ortaya çıkar. Nüfusun önemli bir bölümünün sayım dışı kaldığı düşünülen 1831 tarihli nüfus sayımında Osmanlı İmparatorluğu’nda 36675 erkek “Kıbtî” bulunduğu ortaya konulmuşken (Karal, 1997, s. 215), yüzyılın sonunda yapılan sayımın sonuçlarına göre Osmanlı İmparatorluğu’nda hiç Müslüman “Kıbtî” olmadığı gibi Müslüman olmayan “Kıbtî” erkek ve kadınların sayısı da 3153 olarak bulunmuştur (Karpát, 1985, s. 149). Söz konusu kişilerin de sayım cetvellerinde listelenen Müslüman olmayan cemaatlerden herhangi birisine girmeyen peripatetik gruplara mensup bireyler olduklarını düşünmek mümkündür.⁹⁴ Sonuç itibarıyla “Kıbtî” olarak sınıflandırılmış peripatetik veya geç-peripatetik gruplara mensup Müslümanların tamamı⁹⁵, Müslüman olmayanlarının ise önemli bir bölümü nüfus tezkirelerine ve devlet sicillerine işlenen bu kategorinin ağırlığı altında yaşamaktan en azından geçici bir süre için kurtulmuşlardır.⁹⁶

“Kıbtî-i Müslim” Kategorisinin Kaldırılmasının Sosyal Sonuçları

Osmanlı İmparatorluğu’nun tarihi boyunca sınıflandırma meselesinin her zaman son derece kritik sosyal sonuçları olmuştur. Tek tek bireylerin askeri sınıf mensubu, reaya, Müslüman ya da “gayr-i Müslim” olarak adlandırılması toplumsal hayat içerisindeki konumlanmalarını etkiler. Hâl böyle olunca “Kıbtî-i Müslim” kategorisinin kaldırılması ve Müslüman olmayan “Kıbtîlerin” büyük bölümünün imparatorluğun Ermeni ve Rum-Ortodoks sakinleri ile birlikte sınıflandırılmasının kayda değer etkileri olmadığını düşünmek mümkün değildir.⁹⁷ Söz konusu gelişme bir yandan geçmişte bu şekilde sınıflandırılmış olan bireyler açısından yeni arayışların önünü açarken diğer taraftan farklı toplum kesimleri ve bürokrasi nezdinde çeşitli tepkilerin ve mevzuatın uygulanması ile ilgili belirsizliklerden ileri gelen bir karmaşanın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

19 Ağustos 1889 tarihinde Arpa Emîni Mahallesi⁹⁸ muhtar, imam ve sakinleri tarafından sadarete bir dilekçe ile başvuru yapılır.⁹⁹ Dilekçe sahipleri mahallelerinde gerçekleştirilen bir arsa devir işleminin meşruiyetini sorgulamakta ve bu işlemin iptalini talep etmektedirler. Yağlıkcı esnafından Hacı Hasan Efendi’nin “Köprübaşı Caddesi’nde” ve “Yenibahçe Çayırı’nda”¹⁰⁰ yer alan üç bin arşınlık arsası oğlu Hafız Mehmet Efendi tarafından parçalanarak satılmaktadır.¹⁰¹ Kendisini Eski Zağra muhaciri arabacı Sadık olarak tanıtan bir kişi ve eşi Züleyha da buradan arazi almaya talip olurlar. Gerekli işlemler yapılır ve devire ilişkin bilgilendirme evrakları ma-

⁹⁴ Sayım cetvellerinde Müslüman olmayan halk Rumlar, Ermeniler, Bulgarlar, Katolikler, Yahudiler, Protestanlar, Latinler ve Monofizitler olarak sınıflandırılmıştır (Karpát, 1985, s. 149)

⁹⁵ Hatalı olarak eski sisteme göre kaydedilen bazı istisnai birey ve ailelerin durumu daha sonra mevzuat çerçevesinde yeniden gözden geçirilmiştir. Makalenin sonraki bölümlerinde buna ilişkin örnekler yer verilmektedir.

⁹⁶ “Kıptî” ya da “Çingene” olarak adlandırılma hâli 19. yüzyılda şüphesiz ki bire bir günümüzdeki ile aynı sonuçları doğurmamaktadır. Öte yandan söz konusu ifadelerin o dönemde de pejoratif anlamlarla yüklü oldukları ve bu şekilde adlandırılan bireylerin ağır bir yükü omuzlamak zorunda kaldıkları dönem kaynakları üzerinden yürütülen incelemelerden anlaşılmaktadır: (Ulusoy, 2013).

⁹⁷ Yüksel (2009) söz konusu dönemde yapılan nüfus sayımlarında Müslümanların “Kıbtî” olarak kaydedilmemelerinin kâğıt üstünde de olsa diğer Müslümanlarla kaynaşmalarına imkân verdiğini yazar (s. 164).

⁹⁸ Günümüzde Fatih sınırları içerisinde yer alan Arpa Emîni Mahallesi 1930 yılında yapılan düzenlemeyle Fatih belediye şubesinin Şehremini Nahiyesi sınırları içerisine alınmıştır (Ölçer, 2014: s. 698).

⁹⁹ “...Arpa Emîni Mahallesi eimme (3) ve muhtârâniyle ahâlisî tarafından virilan istid’ânın leffen ...”.BOA.ŞD.753.27.3.1.4 Eylül 1305 (16 Eylül 1889).

¹⁰⁰ 1927 yılında yapılan düzenleme çalışmalarında “Yenibahçe-Köprübaşı Caddesi” olan eski adı değiştirilerAkpemini Köprüsü Sokak” yapılmıştır (Ölçer, 2014, s. 155).

¹⁰¹ “... Mahallemizde Köprübaşı Caddesi’nde Yenibahçe Çayırı’nda bir kıt’a harîta mücibince akdemce bil-ifrâz üç bin arşın arsaya mutasarrif olan yağlıkcı esnafından merhûm (ı) Hacı Hasan Efendi’nin mahdûmi Hâfız Mehmed Efendinin zikr olunan arsadan müteferrik sûretle satmakta olduğu arsaların...”.BOA.ŞD.753.27.2.1.7 Ağustos 1305 (19 Ağustos 1889).

hallerinin bağlı bulunduğu 3. belediye dairesine iletilir.¹⁰² Ne var ki kısa süre içerisinde Sadık ve eşinin aslında Eski Zağra muhaciri olmadıkları ortaya çıkar. Gerçekte uzun zamandır Arpa Emini Mahallesi'ne oldukça yakın olan Sulukule'de yaşayan ikili "Kıbtî tâifesine" mensupturlar.¹⁰³

Dilekçe sahipleri için bu durum sadece bir yalan beyan meselesi değildir. "Kıbtî" olmak tek tek bireylerin toplumsal tabakalaşma içerisindeki konumlarını belirlemektedir. Söz konusu toplumsal koordinat noktasında konumlanmış bireylerin durumu, farklı toplumsal koordinat noktalarını işgal eden bireyler tarafından çoğunlukla ahlaki düzeyde tanımlanmış fark unsurları ile meşrulaştırılmaktadır. En temel mesele kadın ve kadının toplumla kurduğu ilişkinin farklı toplumsal kategoriler tarafından nasıl anlaşıldığıdır. Dilekçe sahiplerine göre "Kıbtîler", ehl-i perde değildirler.¹⁰⁴ "Ehl-i perde" tamlaması Devellioğlu'nda (2013) "örtülü, peçeli kadın" olarak tanımlanmaktadır (s. 238). Öte yandan bu kavram aynı zamanda yalnız başına sokağa çıkmayan ve evinde yaşayan kadınları tarif etmektedir (Boyar, 2016). Osmanlı İmparatorluğu'nun bu döneminde söz konusu izole yaşam hâli kadınlar için ahlaki bir ideal olarak sunulmaktadır. Peripatetik gruplara mensup kadınlarsa günlük yaşamın aktif özneleri olarak hayatın içindedirler.¹⁰⁵ Dilekçe sahipleri böyle bir geleneğin mirasçılarının kendi mahallelerinin bir parçası olmalarını kabullenememektedirler. Diğer taraftan kendi haklılıklarını temellendirebilecekleri tarihsel referansları olduğuna inanmaktadırlar. Buna göre "Kıbtîler" Fatih Sultan Mehmet zamanından beri Sulukule'de kale boyunda yaşamışlardır.¹⁰⁶ Böylelikle ahlaki ön kabullere referansla meşrulaştırılan geleneğin "Kıbtîlerin" yaşam alanının meşru mekânsal sınırlarını tayin etmiş olduğunun altı çizilir. Söz konusu kişilerin hileli yollardan mahallenin içerisine girmeleri olumsuzlukların yayılmasına ve ahalinin "sızıldanmasına" yol açacak, üstelik böyle bir durum dilekçe sahiplerine göre dinen de meşru olmayacaktır.¹⁰⁷ Sonuç olarak arazinin devir işlemlerinin iptali idareden talep edilmektedir.¹⁰⁸

Kısa süre içerisinde idare dilekçe sahiplerinin kalkış noktasını meşru kabul ederek bir araştırma yapmaya başlar. İlk incelemelerde tezkire-i Osmaniyeleri incelenen bu kişilerin "Kıbtî" olduklarına ilişkin hiçbir bilgiye rastlanılamamıştır.¹⁰⁹ Bunun üzerine bilgisine başvuru olan "Sulukule"nin bağlı bulunduğu Neslişah Sultan Mahallesi¹¹⁰ imamı Hidayet Efendi o dönemde nüfus idaresindeki kayıtlarda "Kıbtî" ifadesinin kullanılmadığını anlatır. Öte yandan geriye dönük yapılan inceleme Sadık'ın babası Cihan Ahmet'in "tâife-i Kıbtîyândan" olduğunu doğru-

¹⁰² "... mahalli Eski Zağra muhâcirlerinden arabacı Sâdık ve zevceşi Züleyhânın (4) kezâlik uhdelerine ferâğ ve intikâlini mutazammın ale'l-usul bir kıf'a ilm ü haber bi't-tanzim mensub olduğumuz üçüncü daire-i belediyyeye takdim idilmiş ...". BOA. ŞD.753.27.2.1.7 Ağustos 1305 (19 Ağustos 1889).

¹⁰³ "...ihbârât-ı vâkıa ve ol bâbda icrâ idılan tedkikat-ı amikadan müstebân olduğu üzere merhum Sâdık ile mezbûre Züleyhânın öyle Eski Zağra (6) muhâcirlerinden olmayub öteden beru Sulukule'de sâkin Kıbtî tâifesinden oldukları anlaşılmış ...". BOA. ŞD.753.27.2.1.7 Ağustos 1305 (19 Ağustos 1889).

¹⁰⁴ "...Kıbtîler ise ehl-i perde olmamalarından ve ale'l-husus (7) ...". BOA.ŞD.753.27.2.1.7 Ağustos 1305 (19 Ağustos 1889).

¹⁰⁵ Bu konuda sayısız örnek vermek mümkündür. 17. yüzyıl tarihçisi Kömürçyan'ın (1988 [1684 / 1689]) Topkapı civarında yaşayan Poşa peripatetikleri için söyledikleri "Kıbtî" kadınların ev alanının dışındaki toplumsal yaşama katılım örüntülerinin anlaşılması noktasında son derece kritiktir. Yazara göre Poşaların erkekleri elek yaparken kadınları da şehirde dolaşarak bu elektriler satmaktadır. Üstelik bu kadınların çoğu şehirde yüzleri açık olarak dolaşmaktadırlar (s. 21).

¹⁰⁶ "...cennet-mekân Fâtiha Sultan Mehmed Hân Gazî Hazretlerinin zamân-ı saltanatlarından beru mezkûr Sulukule'de Kal'a boyunda meskûn bulunmalarından dolayı ...". BOA.ŞD.753.27.2.1.7 Ağustos 1305 (19 Ağustos 1889).

¹⁰⁷ "...böyle bir takım hiyel ü desâyisle mahalleimiz dâhiline girmeleri sû-i sirâyeti ve beyne'l-ahâlî bir takım sızıldıyı mücib olacağı gibi İslâmîyyet nokta-i nazarından dahi (9) kabil olamayacağı ...". BOA.ŞD.753.27.2.1.7 Ağustos 1305 (19 Ağustos 1889).

¹⁰⁸ "...mârrü'l-arz merhum (10) Sâdık ile mezbûre Züleyhânın uhdelerinden ref'i husûsunun şehremânet ve defter-i hâkanî nezâret-i celîlerine emr ü irâde buyurulması lüzûmini arz ve istirhâm iyleriz ...". BOA.ŞD.753.27.2.1.7 Ağustos 1305 (19 Ağustos 1889).

¹⁰⁹ "...Sâdık ile zevcesinin (1) yedlerinde tezkire-i Osmaniyeleri celb idilerek muâyene olundukda Kıbtî olduklarına dâir bir gûna işârât olmadığından...". BOA.ŞD.753.27.5.1.30 Eylül 1305 (12 Ekim 1889).

¹¹⁰ 1927 yılı düzenlemelerinde Sulukule Caddesi Neşlişah, Fatma Sultan ve Hatice Sultan mahallerinden geçen uzunca bir cadde olarak görülmektedir (Ölçer, 2014, 418).

lar.¹¹¹ Dahası nüfus kayıtlarına göre Sadık gerçekten de Sulukulelidir. Buradaki 108 numaralı evde Kırklareli doğumlu olan¹¹² eşiyile birlikte yaşamaktadır.¹¹³ Hidayet Efendiye göre söz konusu karışıklığın sebebi nüfus idaresi tarafından muhtarlara “Kıbtîlere” ait “tezâkir-i Osmaniyelere” “Kıbtî” tabirinin yazılmaması emrinin verilmiş olmasıdır.¹¹⁴

Sadık ve Züleyha'nın hikâyesinin buraya kadar anlatılan kısmı “Kıbtî” kaydının silinmesini bir fırsat olarak gören birey ve birey toplulukların, mekânsal hareketlilik yoluyla sosyal mobilite olanaklarını zorlama girişimlerinin son derece güzel bir örneğidir. “Kıbtîlik” algısının mekânı amansızca kuşattığı Sulukule gibi meşhur bir “Çingene mahallesinde” yaşıyor olmak toplumsal konumlar arasında hareketliliği son derece güçleştirmektedir. Tam da bu nedenle, başka mahalleye taşınma kararı alan Sadık ve Züleyha'nın kendilerini muhacir kimliği ile müstakbel komşularına takdim etmeleri son derece mantıklı bir tercih olarak ortaya çıkmaktadır. Zira daha önce açıklandığı üzere peripatetik kökenli göçmenlerin nüfus kayıtlarına en başından beri “muhacir” adlandırması eklenmekte, bunlar için “Kıbtî” tabiri kullanılmamaktadır. Şehrin genelinde pek çok göçmen “Kıbtî”, muhacir kimliğinin görece yüksek prestijinden faydalanmaktadır. Öte yandan aslen “Kıbtî” olan bir çiftin mahalleye taşınması geleneğin çizdiği sosyo-mekânsal sınırların ihlali ve tabakalaşma içerisinde alt basamaklarda yer alanlarla aynı mekânı paylaşma tehlikesi anlamına gelmektedir. Toplumsal tabakalaşmanın görece avantajlı konumlarını paylaşanlar bu durumu kabul edilemez bir meydan okuma olarak algılamaktadırlar.

Kısa süre içerisinde mesele Şûrâ-yı Devletin önüne gelir. Komisyon Müslümanların birleştirilmesi genel ilkesi çerçevesinde son derece net bir pozisyon alır. Müslüman “Kıbtîlerin” “ahlâk-ı milliyye” ve “âdât-ı İslâmiyye” prensipleriyle çelişen gündelik pratikler sergilemedikleri sürece Müslüman mahallelerine yerleşmeleri sakıncalı değildir.¹¹⁵ Ne var ki bu genel prensip yüzlerce yıllık günlük pratiklerin sağlamaştırdığı toplumsal sınırların gücü nedeniyle hemen hayata geçirilemeyecektir. “Kıbtî tâifesinin” çok uzun zamandır ayrı mahallerde yaşaması ve Müslüman mahallelerinde yaşamak isteyenlerin mahalle sakinleri tarafından kabul edilmemesi değiştiremeyecek iki olgu olarak verili kabul edilmiş, bu noktadan hareketle mevcut uygulamanın sürdürülmesi kararlaştırılmıştır. Sonuç itibarıyla tartışmalara konu olan arazi satım işlemi dilekçe sahiplerinin beklentilerine uygun bir biçimde iptal edilecektir.¹¹⁶ Sadık ve Züleyha, yeni düzenlemenin formel düzeyde sağladığı mobilite olanaklarını fiiliyata geçirmek istedikleri sırada görece olarak avantajlı toplumsal kesimlerin direnci ile karşılaşmışlar, bu direnç idarenin kararını da etkilemiştir. Bir anlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslümanları birleştirme politikasının sınırları ortaya çıkmaktadır.

¹¹¹ “...Neslişâh Sultan Mahallesi imâmî Hidâyet Efendiden suâl itdirildikde nüfûs idâresince (5) Kıbtî nâmiyle muâmele ifâ idilmemekde oldığı şifâhen beyânla merkur Sâdık'ın Sulukule nâm mahalde tevellüd itdiği ... sâkin olduklarını mübeyyen alınan ilm ü haber manzûr-ı âlf-i kerîm-âneleri buyurulmak üzere arz ve takdîmiyle berâber merkur Sâdık tâife-i Kıbtîyândan (7) Cihân Ahmed'in oğlu oldığı anlaşılmağla ...”. BOA.ŞD.753.273.1.4 Eylül 1305 (16 Eylül 1889).

¹¹² “...ve zevcesi Züleyhâ dahi Kırk Kimesneli (6) olarak ...”. BOA.ŞD.753.273.1.4 Eylül 1305 (16 Eylül 1889).

¹¹³ “...Esâmileri bâlâda muharrer Sâdık Ağa ile zevcesi Züleyhâ bint Mehmed Sulukule nâm mahalde (1) yüz sekiz numrolı hânde mutasarrıf olarak merkur Sâdık tevellüdünden beri iskân itmekte (2) olduğunu ...”. BOA.ŞD.753.272.1.7 Ağustos 1305 (19 Ağustos 1889).

¹¹⁴ “...nüfûs idâre-i umûmiyyesinden Kıbtîlere virilegelan tezâkir-i Osmaniyede Kıbtî ta'birinin yazılmaması tenbîh idildiğini ifâde ve Kıbtîlerin umûmuna virilen tezkirelere Kıbtî nâmını derc iylemediğini hikâye (3) ile bunlardan beş on adedini irâe iylediği gibi ...”. BOA.ŞD.753.275.1.30 Eylül 1305 (12 Ekim 1889).

¹¹⁵ “... iktizâ-yı maslahat mevki'-i müzâkere konuldukda (9) dört re'y tarafından şeref-i İslâm ile müşerref olan Kıbtîlerin ahlâk-ı milliyye ve âdât-ı İslâmiyye (10) hâricinde hareket itmek üzere müteferrikân İslâm mahallâtına kabûllerinde bir beis olmadıkları gibi ...”. BOA.DH.MKT.1677.27.1.1.2 Rebî'ül-âhır 1307 (26 Kasım 1889).

¹¹⁶ “... Kıbtî tâifesi mine'l-kadîm (13) ayruca mahallerde sâkin oldukları (üstü çizili) olduklarından ve bunlardan İslâm mahallâtına karışmak (14) istiyânlarda ahâlî tarafından kabul kılınmamakda olduğundan şu ahvâlin kemâ-kân muhafâzası lâzmeden (15) bulunduğuna binâen zikr olunan ferâğ muâmelesinin men'i husûsunun ...”. BOA.DH.MKT.1677.27.1.1.2 Rebî'ül-âhır 1307 (26 Kasım 1889).

Nüfus kayıtlarındaki “Kıbtî” kaydının silinmesi uygulaması imparatorluğun genelinde tam anlamıyla standart bir biçimde hayata geçirilememiştir. Bazı bölgelerde kimi bireylerin eski usullere uygun olarak nüfusa kaydedildikleri anlaşılmaktadır. Öte yandan genel kuralla ilgili değişiklik çok geçmeden yaygın bir biçimde öğrenilecek, sayımlar sırasında “Kıbtî” olarak kaydedilen bireyler, aileler ve aile grupları çeşitli kanallardan lehlerine olduğuna inandıkları düzenlemenin hayata geçirilmesi için mücadele / müzakere etmeye başlayacaklardır. 1903 yılına ait bir belgeye göre benzeri bir hatalı işlem Biga’da yaşayan Ayşe adlı bir kadının nüfus kayıtlarında da yapılmıştır. Detaylarını bilmediğimiz bir sürecin sonucunda “Şûrâ-yı Devlet Tanzîmât dâiresinin” 1886 yılında aldığı karara referansla Ayşe’nin kaydı gerekli şekilde düzeltilmiştir.¹¹⁷

Bu dönemde peripatetik ve geç-peripatetik grupların mensuplarının seslendirdiği talepler sadece tek tek bireylerin nüfus kayıtlarının düzeltilmesini değil aynı zamanda yerleşim bölgelerinin adlarının değiştirilmesini de kapsamaktadır. 1902 yılında Kavala eski “Kıbtî-i Müslim Mahallesi” sakinleri dini ve dünyevi görevlerini yaptıklarını, askerlik görevini icra ettiklerini ifade ederek, mahallelerinin isminin değiştirilmesini talep ederler.¹¹⁸ Kaza İdare Meclisi bu dönemde Müslüman nüfusun sayıca diğer unsurların nüfusundan üstün olmasının önemli olduğu inancındadır. Söz konusu başvuru bu nedenle olumlu değerlendirilir. 1 Aralık 1902 tarihinde bir mazbata hazırlanır. Yapılan yazışmalar sonucunda mesele Şûrâ-yı Devlete iletilir ve burada tartışma konusu yapılır.¹¹⁹ Konuyu görüşen “Şûrâ-yı Devlet Mülkiyye Dâiresinin” olumlu kararı 12 Şubat 1903 tarihinde bir buyuruldu-ı âlî¹²⁰ ile ilgili kurumlara bildirilmiştir.¹²¹ Çok geçmeden benzeri bir talep Kavala’ya komşu bölgeler arasında yer alan Siroz’dan gelir. 1903 yılında Siroz Arabacılar Mahallesi’nin sakinleri Müslüman olduklarını ve dinin gündelik yaşamı düzenleyen kurallarına uyduklarını ve dinsel ritüelleri tam anlamıyla hayata geçirdiklerini ileri sürerek kendilerine bu temelde muamele yapılmasını savunurlar. Bunun üzerine İdare Meclisi Şûrâ-yı Devlet’in önceki kararlarına ve Müslüman nüfusun diğerlerinden üstün gösterilmesinin önemine ilişkin genel kabule dayanarak Kavala’daki uygulamayı Siroz’daki Kıbtîler için de hayata geçirme kararı alır.¹²²

Söz konusu başvuruların olumlu sonuçlanması benzeri taleplerin çok geçmeden Osmanlı İmparatorluğu’nun farklı bölgelerinde yaşayan Müslüman “Kıbtîler” tarafından da dile getirilmesine yol açacaktır. Adana’da yaşayan Abdülkerim ve eşi, nüfus kaydı sırasında yaşadıkları

¹¹⁷ “... Şûrâ-yı Devlet Tanzîmât dâiresinden kaleme alınan 16 Kânûn-ı Sâni sene 301 (28 Ocak 1886) (5) târihli mazbatada gösterilmiş olduğundan Müslim Kıbtîlerin tezâkir-i Osmaniyelerinin (6) mezheb hânelerine Müslim yazılması ve gayr-i Müslim olanlar hakkında da ona göre (7) muâmele ifâsı lüzûmî sicill-i nüfûs idâre-i umûmiyyesi ifâdesiyle beyân olunur ol bâbda ifâde kılınmış (altı çizili) (8) olduğundan Edhem kerimesi Ayşe hakkında da ona göre muâmele (9) ifâsı husûsuna himmet buyurulması bâbında (üstü çizili) ...”.BOA.DH.MKT.632.19.1.2.30 Kânûn-ı Evvel 1318 (12 Ocak 1903).

¹¹⁸ “... Kavala kasabasında atık Kıbtî-i Müslim mahallesi ahâlîsi tarafından virilen istid’âda vezâif-i (1) dîniyye ve dünyeviyye ile hizmet-i askeriyye ve sâire misillü husûsâtı akvâm-ı sâireden bulunan ahâlî-i İslâmiyyeden ayrılmadıkları cihetle mahallelerinin diğer nâm ile tevşîmî taleb olunmuş ...”.BOA.DH.MKT.628.64.4.1.26 Haziran 1321 (9 Temmuz 1905). Selanik civarında “Kıbtî” olarak adlandırılan grupların söz konusu taleplerine aynı belge dizisine dayanılarak daha önce Yüksel (2009: s. 98-99) ve Arslan (2009: ss. 96) tarafından değinilmiştir.

¹¹⁹ “...bu havâlide nüfûs-ı İslâmın akvâm-ı sâire nüfûsuna (2) tefevvukı siyâseten hâiz-i ehemmiyyet bulunmuş olduğundan ve o sırada da şöylece bir istid’âda vuku’ bulduğundan bi’l-istifâde ol bâbda 18 Teşrîn-i Sâni sene 318 (1 Aralık 1902) târihiyle meclis-i idâre-i kazâda tanzîm olunan mazbata ile Drama mutasarrıfının (3) iş’ârına atfen selef-i âcizî tarafından arz-ı keyfiyyet olunması üzerine istizânî mutazammın makam-ı sâmi-i sadâret-penâhiden bi’t-takdim Şûrâ-yı Devlete havâle buyurulan tezkire-i aliyye-i nezâret-penâhîlerine ...”.BOA.DH.MKT.628.64.4.1.26 Haziran 1321 (9 Temmuz 1905).

¹²⁰ Yüksek rütbeli görevliler tarafından alt kademelere gönderdikleri emirler için kullanılan özel bir terim (Kütükoğlu, 2014: ss. 197-212).

¹²¹ “...mülkiyye dairesinden tanzîm (4) ve takdim idilüb sûreti 30 Kânûn-ı Sâni sene 318 (12 Şubat 1903) târihli buyuruldu-ı âlî ile tevdi’ kılınan mazbatada izbâr ve keyfiyyet bâb-ı âlice taraf-ı vâlâ-yı askerîyle Mâliyye ve defter-i Hâkanî nezâret-i celîlelerine de iş’âr olunduğı yedi yüz on (5) yedi numrolu ve 12 Şubat sene 318 (25 Şubat 1903) târihli tahrîrât-ı aliyye-i nezâret-penâhîlerinde emr ü inbâ buyurulmuş ...”.BOA.DH.MKT.628.64.4.1. 23 Haziran 1321 (9 Temmuz 1905).

¹²² “...Siroz Arabacı Mahallesi tarafından virilen istid’âda dahi kendilerinin İslâm oldukları ve ahkâm-ı İslâmiyyeye tamâmiyle tevfi-k-i hareket ilemekde buldukları cihetle haklarında o yolda muâmele (7) icrâsı istihâm olunduğuna binâen arz olunduğı vechiyle nüfûs-ı İslâmiyyenin akvâm-ı sâireye nisbeten çok gösterilmesi yolundaki ehemmiyyet-i siyâsiyyeye ve Şûrâ-yı Devlet kararlarıyla buyuruldu-ı âlî ve iş’âr-ı sâmi-i nezâret-penâhîlerine (8) tevfi-kan Kavala Kıbtîleri hakkındaki muâmelinin Sirozdaki Kıbtîlere de teşmîli meclis-i idâre-i vilâyetce karâr-gîr olmuş idi ...”.BOA.DH.MKT.628.64.4.1.26 Haziran 1321 (9 Temmuz 1905).

mahallelere “elekçi ve sepetçi Kıbtîyânî” adlarının verilmesinden ve tezkire-i Osmaniyelerine “Kıbtî” ifadesinin yazılmasından şikâyet etmekte ve idareden düzeltme talep edilmektedir.¹²³ Talepleri Adana Vilâyet İdare Meclisi tarafından da uygun görülmüş, tezkire-i Osmaniyelerinin mezhep hanesine “Kıbtî” yerine “Müslim” yazılması, “Elekçi” adını taşıyan mahalleye “Cedvel başı” ve “Sepetçi” adını taşıyan mahalleye ise “Sakızlar” adının verilmesi uygun bulunmuştur.¹²⁴ Aynı şekilde Çanakkale’deki (Kal’a-i Sultâniyye) “Kıbtî-i Müslim Mahallesi” adının “Çay Mahallesi” olarak değiştirilmesi talep edilmiştir.¹²⁵ Bu değişiklik talebi padişah iradesi ile onaylanarak hayata geçirilecektir.¹²⁶

20. yüzyıl başlarında “Kıbtî” olarak adlandırılan peripatetik ve geç-peripatetik toplulukların mensuplarının idari reformun sağladığı olanaklar çerçevesinde taleplerini dile getirme girişimlerinin yoğunlaşması kayda değer bir durumdur. Her halükârda tam da bu dönemin hemen akabinde imparatorluk yeni bir sayım pratiğini hayata geçirecek, “Kıbtî” adlandırması bu kez tamamen yeni bir bağlamda yeniden sayım terminolojisine dâhil edilecektir.

“Muhâfaza-i Kavmiyyet” Meselesi ve “Kıbtî-i Müslim” Kategorisinin Geri Dönüşü

1886 yılında Şûrâ-yı Devlet kararıyla kaldırılan “Kıbtî-i Müslim” kategorisi, 1905 / 1906 nüfus sayımı ile birlikte yeniden resmi terminolojinin bir parçası hâline gelir. 1905 / 1906 sayımına ilişkin belgeler üzerinde yapılan ilk incelemede, yeni uygulamanın nasıl temellendirildiğine ilişkin herhangi bir vurguya rastlamak mümkün olmamıştır. Öte yandan görelî geç tarihli bir belgede kararın gerekçesine ilişkin bir dizi ipucu bulunmaktadır. Her ne kadar geçmişte Müslüman “Kıbtîlerin” diğer Müslümanlardan ayrılmasının uygun olmadığı vurgulanarak farklı bir uygulamaya gidilmişse de meseleye yaklaşım biçiminin kökten bir biçimde değiştiği anlaşılmaktadır. Buna göre “diyânet”, “milliyyet” ve “kavmiyyet” ayrı ayrı toplumsal gerçekliklerdir. Bu bağımsız entitelerin gerekliliklerinin birbirlerine karıştırılmaması lazımdır. Yani artık imparatorluğun Müslümanların birliği idealinin yanı sıra “kavmiyyetin” korunması (muhâfaza-i kavmiyyet) gibi başka bir meselesi daha bulunmaktadır. Bu hedefe ulaşabilmek için “Kıbtî-i Müslim” adlandırmasının kullanılmaya devam etmesi gerekmektedir.¹²⁷

Söz konusu terminoloji dönemin yönetici elitlerine hiç de yabancı olmayan bir düşünce biçimi ile doğrudan bağlantılıdır. Deringil (2004), II. Abdülhamid döneminde Hicaz valiliği yapan Osman Nuri Paşa tarafından hazırlanan bir layihanın analizi üzerinden bu söylemin kodlarını ortaya koyar. Paşaya göre Türkler, Müslüman Osmanlı milletinin asli unsurudur. Tüm diğer

¹²³ “...Tahrîr-i nüfus esnâsında sâkin oldukları mahallelerde elekçi ve sepetçi Kıbtîyânî nâmî virilerek tezkire-i Osmaniyelerine (1) dahi Kıbtî ibâresi derc edilmiş olduğundan ve sâireden bahisle mahallelerinden Kıbtîyân nâmının ref’i Abdülkerîm (2) bin Halîl ve refikâsi taraflarından istid’â olndığı ...”.BOA.DH.MKT.521.25.1.2.20 Mayıs 1318 (2 Haziran 1902). Söz konusu vaka daha önce Yüksel (2009) tarafından aynı belgeye dayanılarak ele alınmıştır (s.100-101).

¹²⁴ “...tezkire-i Osmaniyelerinin mezheb (5) hânesine Müslim ibâresi yazılarak yedlerine yeniden tezâkir-i Osmaniye i’tâsıyla evvelce virilmiş olan tezkirelerin (6) ibtâl ve kaydlarının tashihi ve elekçi nâmiyle mukayyed bulunan mahallenin “cedvel başı” ve sepetçi nâmiyle mukayyed mahalleninde (7) Sakızlar mahallesi nâmiyle tevsîmî meclis-i idâre-i vilâyetce bi’t-tensib devâir-i âidesince muâmele-i lâzime icrâ (8) itdirildiğine dâir ...”.BOA.DH.MKT.521.25.1.2.20 Mayıs 1318 (2 Haziran 1902).

¹²⁵ “...Kıbtîlerin İslâm olanları cemâat-i Müslime ve Hıristiyan bulunanları mensûb oldukları cemâat-i gayr-i Müslime efradından add edilerek sicillât ve tezâkirde ona göre (1) muâmele olunması Şûrâ-yı Devlet Tanzimât dâiresi kararı iktzasından olmasıyla Kıbtî-i Müslim muhtârları nâmına mahkûk ve müsta’mel bulunan mühr-i resmîler Kal’a-i Sultâniyyede (2) sâkin oldukları Çay Mahallesi nâmına nisbetle tebdîlen hakk itdirilmiş olduğundan bahisle nüfus-i sicillâtca mukayyed olan Kıbtî-i Müslim Mahallesi nâmının Çay Mahallesi (3) nâmına tebdîl ve tashihi ...”.BOA.ŞD.1586.15.2.1.26 Nisân 1319 (9 Mayıs 1903). Söz konusu vaka daha önce Yüksel (2009) tarafından bir başka belgeye referansla (BOA.DHMKT.632.19) ele alınmıştır (s.100-101).

¹²⁶ “...Resîde-i dest-i ta’zîm olub melfûfiyle manzûr-i âlî buyurulan iş bu (1) tezkire-i sâmiyye-i sadâret-penâhîleri üzerine mücibince irâde-i (2) cenâb-ı hilâfet-penâhî şeref-sudûr buyurulmuş olmağla ol bâbda emr ü fermân (3) hazret-i veliyyü’l-emrindir ...”.BOA.İ.DH.141.22.2.1.5 Temmuz 1319 (18 Temmuz 1903).

¹²⁷ “...Memâlik-i Şâhâne bulunan İslâm Kıbtîlerinin diğer Müslimânlardan tefrîki münâsib değilse de diyânet ile milliyyet ve kavmiyyet başka olduğundan muhâfaza-i kavmiyyet (1) için kemâ-fi’s-sâbık Kıbtî-i Müslim ta’birinin isti’mâli muktezâ-yı emr ü fermân-i hümayûn-i hazret-i hilâfet-penâhîden bulunduğu emr ve izbâr buyurulduğu gibi ...”.BOA.DH.MKT.628.64.16.1.24 Kânûn-ı Evvel 1321 (5 Ocak 1906).

Müslümanların bu asli unsurun bünyesinde eritilmesi, özel politikalarla Müslüman kabile ve kavimlerin kendi özgünlüklerini yitirmeleri üzerinden mümkündür. Bu durumda dahi onların durumu gövdesini Türklerin oluşturduğu ağacın dalları olmaktan öteye geçmeyecektir (s. 59). Deringil (2014) ayrıca Christoph Neuman'ın şifahi tasdikine dayanarak gerçekten de Ahmet Cevdet Paşa'ya¹²⁸ ait olduğunu ifade ettiği bir rapordan bahsetmektedir. Raporun yazar tarafından alıntılanan pasajında devletin “Yavuz Sultan Selim zamanından berü hilafet-i seniyyeyi haiz” olmasından dolayı din üzerine temellendiği vurgulanmaktadır. Öte yandan daha öncesinde devleti kuranlar “Türk oldukları cihetle hakikat-i halde bir Devlet-i Türkiye” söz konusudur (Deringil, 2014, s. 186). Ahmet Cevdet Paşa'ya göre imparatorluk çatısı altında bulunan “Arab, Kürd, Arna-vud, Boşnak kavimlerini” kaynaştıran temel öge İslam birliğidir. Öte yandan “Devlet-i Âliyyenin asıl kuvveti Türklendir”. Bu nedenle bu unsurun diğer kavimlerden daha büyük bir önem taşıdığı devletin tarafından bilinmesi doğaldır (2014, s. 187).

Bu örnekler 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Osmanlı devlet adamlarının bir yandan imparatorluk bünyesindeki farklı Müslümanları bir arada tutacak bir İslam birliği idealini işlerken diğer taraftan imparatorluğun asli unsuru ve kurucu kavim olarak Türkleri gören bir anlayışa ulaştığını göstermektedir. Bu bağlamı temel alarak “muhâfaza-i kavmiyyet” kaygısıyla, “Kıbtî-i Müslim” adlandırmasının yeniden devlet sicilleri ve nüfus tezkirelerine yazılmasını savunan görüşün Türk unsurunun kavmi özelliklerine dönük olası bir tehlikeden kaygılandığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu tehdit büyük ihtimalle yüzlerce yıl boyunca son derece sınırlı bir toplumsal koordinat noktasında var olan bir topluluğun bu sınırları zorlayarak dışarı açılması ile ilişkilidir. Toplumsal tabakalar arasındaki her hareketlilik gerilimler meydana getirmekte bu gerilimler özellikle görece avantajlı konumları paylaşanların zihninde tehdit algısının ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

5 Haziran 1909 tarihli Meclis-i Mebusan toplantı tutanakları bu noktada son derece öğreticidir. Selanik'te bulunan Praviçta kasabasının Şabaniye Mahallesi sakinleri “kıptî ve çingene” olarak adlandırılmalarına karşı çıkan bir telgraf göndermişlerdir.¹²⁹ Kırkkilise vekili Emrullah Efendi “hiçbir kavmin bu suretle hakaretâmiz bir kelime ile yâd edilmesi caiz” olmaz diyerek başvuru sahiplerine hak verdiğini ifade eder. Yine Manastır'dan Vâsıf Efendi bu unvanın askerlik yapan “Kıbtîlerin” sorun yaşamasına neden olduğunu vurgulayarak Müslümanların “İslâm”, Hristiyan olanların ise “Hristiyan” adıyla kaydedilmesini önerir.¹³⁰ Bu örnekler 1905 öncesinde mevzuatın biçimlenmesini etkileyen bakış açısının belli düzeylerde varlığını korumakta olduğunu yansıtmaktadır. Ne var ki herkes aynı fikirde değildir. Taşlıca mebusu Ali Vasfı Bey, meseleye askerlik açısından bakmak gerektiğini söyler. Yorumları belli bir ölçüde tarihsel derinlik içerdiği için son derece önemlidir. “Bu ‘kıptî kelimesi kat’iyyen kalkmamalı. Onlar çingene gelmişler dünyaya ne yapalım” diyen Ali Vasfı Bey, bu grubun hiçbir zaman diğer unsurlarla eşit görülmediğini vurgular: “Askeriyede Kıptîlere Onbaşılıktan yukarı rütbe verilmez”. “Kıbtî” tabirinin kalkması Ali Vasfı Bey'e göre bu adlandırmanın zamanla unutulmasına yol açacak, buna karşılık bu kişilerin “ahlâkları” değişmeyecektir.¹³¹ Her ne kadar burada moral değerlere yapılan vurgu Ali Vasfı Bey'in meseleye geleneksel bir referans noktasından yaklaştığını düşündürse de aslında çok daha karmaşık bir durum söz konusudur. “... hiçbir ordunun kabul etmediği, Avrupa devletleri ordularının hiçbirisinin kabul etmediği bir kavmi, sair anâsır içerisinde bulundurmak ka-

¹²⁸ Karpat (2001) Ahmet Cevdet Paşa'nın II. Abdülhamid'in en öne çıkan danışmanı olduğunu yazmaktadır (s. 188).

¹²⁹ Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, 23 Mayıs 1325 (5 Haziran 1909), Devre I, Cilt 4, İctima Senesi I. S. 119.

¹³⁰ Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, 23 Mayıs 1325 (5 Haziran 1909), Devre I, Cilt 4, İctima Senesi I. S. 122.

¹³¹ Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, 23 Mayıs 1325 (5 Haziran 1909), Devre I, Cilt 4, İctima Senesi I. S. 123.



bahattir”. Referans noktası Batı olan Ali Vasfi Bey, Avrupa ordularındaki kısıtlamanın Osmanlı yönetimi tarafından da benimsenmesini önermektedir. Geçmişte yalnız Müslümanlardan asker alınması nedeniyle ortaya çıkan ihtiyaca bağlı olarak “Kıbtîler”, “Onbaşılığa kadar” ordu saflarına dâhil edilmişlerdir. Artık bu ihtiyaç ortadan kalkmıştır. Diğer taraftan Ali Vasfi Bey’in “Kıbtî” olarak adlandırılan peripatetik gruplara ilişkin değerlendirmeleri aynı zamanda söz konusu grupları algılama biçimi ile de ilişkilidir: “Bendeniz, genç bulunduğum zamanı düşünüyorum. Askerimin içerisinde bir tane Kıptî vardı. Hissiyatı milliyemi istediğim gibi tasvir edemiyordum ve mâzûrum bu kelimeyi sarfetmeye, onlara karşı, diğer askere ‘evlâdım’ derim, ‘kardeşim’ derim, fakat maatteessüf onlara diyemem”.¹³²

Ali Vasfi Bey’in söz konusu yaklaşımlarını açıkça ortaya koyma doğrultusundaki tutumu Meşrutiyet meclisinin genel yaklaşımı ile uyumlu değildir ve sözleri meclis reisi tarafından “Onlar da Osmanlıdır efendim” denilerek kesilir. Aynı şekilde Karesi mebusu Abdülaziz Mecdi Efendi, Ali Vasfi Bey’e sözlerinin “Kanunu Esasiye muhalif” olduğunu hatırlatır.¹³³ Serfice mebusu Yorgo Boşo Efendi ise Ali Vasfi Bey’in iddiasının aksine orduda yüksek rütbeli “Kıbtîlerle” karşılaştığını anlatır: “Bendeniz, kendi gözümle, yüzbaşıya kadar çingene gördüm. Elbette yaldızlanmış, biraz da nazik olmuş, o derecede ki kendi bölüğünde, meselâ Kıptîleri seviyordu. Beş on kişiden müteşekkil bir davul muzikası bile teşkil etmiştir”.¹³⁴

Yorgo Boşo Efendi ve Ali Vasfi Bey’in ordu saflarında “Kıbtî” olarak adlandırılan peripatetik grupların mensuplarına ne düzeye kadar rütbe verildiğine ilişkin görüş ayrılıkları son derece önemlidir. Anlaşıldığı kadarıyla subaylar arasında “Kıbtîlerin” belli bir seviyenin üzerinde terfi ettirilmemesi yönünde bir teamül oluşmuşsa da fiiliyatta bu sınırlar bir şekilde aşılmaktadır. Özellikle bir önceki nüfus sayımında nüfusa “Kıbtî” yerine Müslüman olarak kaydedilmiş bireylerin önünü kesmek hiç kolay olmadığı gibi bu kişilerin tespiti de her zaman imkân dahilinde olmayacaktır. 1905 / 1906 nüfus sayımında “Kıbtî-i Müslim” adlandırmasının yeniden kullanımını savunan yaklaşımın temel meselesinin bu olabileceğini düşünmek son derece akla uygun gözükmektedir. Başlangıçta Müslüman unsurların birleştirilmesi ve asker ihtiyacı nedeniyle çoğunlukla bütünleştirilmesi prensipte uygun görülen peripatetik ve geç-peripatetik grupların mensupları, modernleşme sürecinin sağladığı olanaklardan yararlanarak geleneksel toplumsal tabakalaşma içerisinde kendilerine ayrılan konumları gerçek anlamda zorlamaya başladıklarında unsur-ı asli için bir tehdit olarak algılanmaya başlamış olabilirler.

Arka plandaki tartışmalar ne kadar çeşitli olursa olsun 1905 / 1906 nüfus sayımında Müslüman “Kıbtîlerin”, “Kıbtî” olarak kayıt altına alınmalarının ulaşılabilen yegâne yasal dayanağı oldukça karmaşık bir dil kullanılarak hazırlandığı için yanlış anlaşılmaya son derece uygun olan bir padişah iradesidir. İradede Selanik gazetesinden alıntılanarak İkdâm gazetesinde yayınlanan bir habere atıf yapılmaktadır. Haberde dinsel pratikleri gerektiği şekilde hayata geçiren ve askerlik görevini yapan “Kıbtîlerin” Müslüman olarak kabul edilmesi ve sayım sırasında nüfus kayıtlarına ve tezkirelerine “Kıbtî” yazılmaması gerekliliğine ilişkin Selanik İdare Meclisi’nden bir karar çıktığı ve ilgili birimlere bu kararın duyurulduğu anlatılmaktadır. İradede bu haber eğer doğruysa içeriğinin asla kabul edilemeyeceği ifade edilir ve düzeltilmesi gerekliliğine vurgu

¹³² Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, 23 Mayıs 1325 (5 Haziran 1909), Devre I, Cilt 4, İctima Senesi I. S. 123.

¹³³ Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, 23 Mayıs 1325 (5 Haziran 1909), Devre I, Cilt 4, İctima Senesi I. S. 123.

¹³⁴ Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, 23 Mayıs 1325 (5 Haziran 1909), Devre I, Cilt 4, İctima Senesi I. S. 124.

yapılır.¹³⁵ Böylelikle yeni nüfus sayımında “Kıbtî” adlandırılmasının kullanılması padişah iradesine bağlanmış olmaktadır. Daha sonra ortaya çıkacak tartışmalı durumlarda hep bu metne gönderme yapılacaktır. Her halükârda mesele artık netleşmiştir. 7 Temmuz 1905 tarihinde padişah iradesinin gereği doğrultusunda işlem yapılması sadaret tarafından Dahiliye Nezareti’ne bildirilir.¹³⁶

En üst düzeyde net bir kararlaşılmaya varılmış olsa da bu kararın bürokrasinin her düzeyinde gerektiği gibi sindirilebilmesi zaman alacaktır. Aynı şekilde bir önceki nüfus sayımında “Kıbtî” kategorisinin kaldırılmasının kendilerine sunduğu sosyal mobilite olanaklarını kısıtlayacak olan yeni düzenlemeden rahatsız olan bireyler de müzakere araçlarını kullanarak bürokratik makamların kafa karışıklığından yararlanmaya çalışacaklardır.

19 Ağustos 1905 tarihinde Edirne vali vekili Arif tarafından Dahiliye nezaretine yazılan yazıda künyelerine “Kıbtî” yazılmasını İslam inancının kurallarına uydukları gerekçesiyle kabul etmeyen Kıbtîlerin bulunduğu, bu konuda ne yapılması gerektiği sorulmaktadır.¹³⁷ Yine 21 Ağustos 1905 tarihinde “Selanik umûm Kıbtî kabilesi vekili Muhtâr Sâlih” adıyla sadarete gönderilen bir telgrafta eskiden beri Müslüman oldukları vurgulanır. Telgrafın yazarına göre yeniden yapılacak olan nüfus sayımında Müslüman toplulukların yalnız İslam adı altında kaydedilmeleri padişah iradesi ile şart koşulduğu hâlde “Selanik tahrîr komisyonu” tarafından kimi yerlerde yine “Kıbtî” terimi kullanılarak kayıt yapıldığından yakınılmaktadır.¹³⁸ Hanefi mezhebine bağlı olduklarını vurgulayan muhtar Salih söz konusu tabirin kaldırılmasını talep etmektedir. 6 Eylül 1905 tarihinde “Dahiliye Mektûbî kaleminden” “Selanik Vilâyet-i Celîlesine” gönderilen yazıda “Selanik umûm Kıbtî kabilesi vekili Muhtâr Sâlih” adıyla gönderilen telgraftaki argümanların geçersiz olduğu ifade edilir. Zira daha önce padişah iradesiyle Müslüman “Kıbtîlerin” nüfus kaydına “Kıbtî” yazılması gerekliliğine işaret edilmiştir.¹³⁹ Aynı şekilde 11 Eylül 1905 tarihinde “Edirne Vilâyeti Vekâlet-i Celîlesine” Dahiliyeden gönderilen bir yazıda padişah iradesi doğrultusunda Müslüman “Kıbtîlerin” kayıtlarında “Kıbtî” adının kullanılması gerekliliği yeniden vurgulanır.¹⁴⁰

13 Eylül 1905 tarihinde Keşan’dan gönderilen “Kıbtî-i Müslim” mahallesi muhtarı ve sakinlerinin imzasını taşıyan bir telgrafta, imza sahipleri tarafından dini pratikleri icra ettikleri ve askerlik yaptıkları gerekçesiyle “Kıbtî” olarak kayıtlanmalarından duydukları rahatsızlık dile getirilmektedir.¹⁴¹ 18 Eylül 1905 tarihinde “Bâb-ı Âlî Tahrîr-i Nüfûs-ı Umûmiyye Tedkik-i Muâmelât Komisyonu” tarafından Dahiliye Nezaretine gönderilen yazıda daha önceki örneklere ve “Şûrâ-yı

¹³⁵ “Memâlik-i Şâhânedede bulunan İslâm Kıbtîlerinin cemâat-i İslâmiyyenin icrâsıyla mükellef oldukları (1) vezâif-i dîniyye ve dünyeviyye ile hizmet-i askeriyeyi ifâ itmekde olduklarına mebnî islâmdan tefrîki (2) münâsib olmadıgından bunların esnâ-yi tahrîr-i cedidde künye ve tezkirelerine Kıbtî lafzının derc ve işâret (3) idilmemesi lâzım geleceği meclis-i idâre-i vilâyet kararıyla merkez ve mülhakatda icâb idenlere tebliğ kılındığı (4) Selanik gazetesinden naklen İkdâm gazetesinde münderic olub bu sûret sahîh ise aslâ câiz (5) olamayacağından şu yanlışlığın tashîh idilmesi şeref-sudûr buyurulan irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet-penâhî (6) icâb-ı âlîsinden olmağla ...”.BOA.İ.HUS.131.8.1.1.23 Haziran 1321 (6 Temmuz 1905).

¹³⁶ “... aslâ câiz olamayacağından şu yanlışlığın tashîh idilmesi şeref-sudûr (4) buyurulan irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet-penâhî icâb-ı âlîsinden olduğu Mâbeyn-i Hümayûn-ı Mülûkane baş-kitâbet-i celîlesinden bâ-tezkire-i husûsiyye iş’âr kılınmış olmağla ber-mantûk-ı (5) emr ü fermân-ı hümayûn-ı şâhâne iktizâsının ifâsına himmet ...”.BOA.BEO.2617.196.227.1.1.24 Haziran 1321 (7 Temmuz 1905).

¹³⁷ “... şerâit-i İslâmiyyeyi ifâ itmekde bulundukları cihetle bu lafz ile muhâtab olmalarını âرزü itmedikleri (2) bu tâifeden ba’zıları tarafından istid’â idildiği Gelibolu mutasarrıflığından iş’âr olundığından icâb-i işfızan (3) olunur ol bâbda ...”.BOA.DH.MKT.628.64.8.1.6 Ağustos 1321 (19 Ağustos 1905).

¹³⁸ “... tahrîr-i nüfûsda umûm-ı kabâil-i İslâmiyyenin yalnız İslâm lafzıyla iktifâ olunmasına emr ü irâde (4) buyurulduğu hâlde Selanik tahrîr komisyonu ba’zı mahallâtda yine Kıbtî ta’biriyle kayd itmek istediklerinden kulları (5) ise mezheb-i hanefî ile âmil bulunduğumuz hâlde böyle galîz ta’biri kabûlde ma’zûr olduğumuzdan merhamet-i (6) aliyyelerine ilticâ iyeriz ...”.BOA.DH.MKT.628.64.5.1.8 Ağustos 1321 (21 Ağustos 1905).

¹³⁹ “...ber-mantûk-ı emr ü fermân-ı hümayûn-ı cenâb-ı mülûkâne muâmele-i mukteziyyenin ifâsı tabîi bulunmuş olub ancak ...”.BOA.DH.MKT.628.64.7.2.24 Ağustos 1321 (6 Eylül 1905).

¹⁴⁰ “... oraca da ber-mantûk-ı emr ü fermân-ı hümayûn-ı cenâb-ı mülûkâne (8) ifâ-yı muktezâsı bâbında ...”.BOA.DH.MKT.628.64.9.2.29 Ağustos 1321 (11 Eylül 1905).

¹⁴¹ “...Din-i Mübin-i Ahmediyye âid her dürlü vezâif-i İslâmiyyeyi ve husûsiyle hizmet-i mukaddese-i askeriyeyi müftechirâne (1) ifâ iylemekde olduğumuz hâlde beyne’n-nâs Kıbtî lafzıyla yâd idilmekliğimiz çâkerlerimize pek çirkin göründüğünden ...”.BOA.DH.MKT.632.19.5.1.31 Ağustos 1321 (13 Eylül 1905).

Devlet Mülkiyye Dâiresi” kararlarına referans verilerek Keşan’dan çekilen telgrafa nasıl bir cevap verilmesi gerektiği Dahiliye Nezaretine sorulur.¹⁴² 30 Eylül 1905 tarihinde Dahiliyeden verilen yazıtta padişah iradesine referansla başvuru sahiplerinin taleplerinin kabul edilemeyeceği yeniden vurgulanır.¹⁴³

Bu noktaya kadar “Kıbtîlerin” daha ziyade bir önceki dönemin duyarlılıklarını ve kendileriyle ilgili yasal mevzuatta kullanılan terminolojiyi araçsallaştırdıkları görülmektedir. Öte yandan yönetici elitlerin anlam dünyasında artık “diyânetin” yanı sıra “kavmiyyet” de belirleyici bir öğe olarak ortaya çıkmaktadır. Kendi temel dayanağını asli unsurda bulan yönetici elitler, bir zamanlar özgün bir sosyo-ekonomik formasyon olarak algıladıkları “Kıbtîleri” şimdi yabancı bir kavim olarak yeniden tahayyül etmektedirler. Bu noktada Avrupa’da “Çingenelerin” Hindistan kökeni varsayımı üzerinden modern bir etnisite olarak tanımlanmaya başlaması ve bu bakış açısının Osmanlı İmparatorluğu’na ulaşmasının önemi göz ardı edilemez.¹⁴⁴ Öte yandan peripatetik ve geç-peripatetik toplulukların mensupları da bu söylemi algılayıp kendi lehlerine araçsallaştırmak için fazla vakit kaybetmezler. 1906 senesinin şubat ayında Dahiliyeden Edirne vilayetine hitaben yazılan bir metinde İskeçe kasabasının Pınarlık mahallesinden gönderilen bir başvurudan bahsedilmektedir. Mahalle sakinleri “Kıbtî lâkabının” Hindistan’dan çıkan bir topluluğa ait olduğunu ve kendilerinin onlarla ilişkileri olmadığını iddia ederek söz konusu adlandırmanın kaldırılmasını talep etmektedirler.¹⁴⁵

İstanbul’da yapılan nüfus sayımlarında “Kıbtî” adlandırmasının kullanımına karşı çıkan mahalle sakinleri de benzer bir biçimde kökene referansla kendi pozisyonlarını savunmaktadırlar. Hoca Ali Mahallesi sakinleri arasında yer alan Müslim “Kıbtîler” tezkire-i Osmaniyelerine Kıbtî yazılmasına karşı çıkarken¹⁴⁶, “Kıbtî” olmadıklarını savunmakta, buna kanıt olarak da eski tezkire-i Osmaniyelerinde “Kıbtî” ifadesinin yer almamasını göstermektedirler.¹⁴⁷ Köken tespiti için harekete geçen idare eski sayımda tezkire-i Osmaniyelere “Kıbtî” adlandırması yazılmamış olduğundan karşı karşıya oldukları sorunun içinden çıkılması güç bir mesele olduğunun farkındadır.¹⁴⁸ Bu noktada öncelikli eğilim tahrîr komisyonlarının incelemesi sonucunda “Kıbtî”

¹⁴² “...Kıbtîlerin İslâm olanları cemâat-i Müslime ve Hıristiyan bulunanları (2) mensûb oldukları cemâat-i gayr-ı Müslime efrâdından add edilerek sicillât ve tezâkirde ona göre muâmele olunması Şûrâ-yı Devlet kararı iktizâsından olduğuna ve Kal’a-i Sultânîyyede Müslim Kıbtî muhtârları (3) nâmına mahkûk olan mühür-i resmiler mukayyed oldukları Çayır Mahallesi namına hak itdirilmiş olmasına mebnî nüfûsı sicillâtca mukayyed olan Kıbtî-i Müslim nâmının Çay Mahallesi nâmına tahvîl ve tashihî husûsuna (4) Şûrâ-yı mezkûr Mülkiyye dâiresi kararıyla bi’l-istizân irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet-penâhî şeref-mütealik buyurlarak ... şu hâle nazaran ifâ-yı muktezâsı menût-ı re’y-i âlî-i nezâret-penâhîleri iduğu tezekkür olundu Ol bâbda emr ü fermân hazret-i men lehü’l-emrindir ...”.BOA.DH.MKT.632.19.6.1.5 Eylül 1321 (18 Eylül 1905).

¹⁴³ “... şeref-sudûr buyurulan irâde-i seniyye-i cenâb-ı (15) hilâfet-penâhî iktizâ-yı âlisinden olduğu beyânıyla ber-mantûk-ı emr ü fermân-ı hümayûn-ı şâh-âne iktizâsının (16) ifâsı 24 Haziran sene 321 (7 Temmuz 1905) târihli tezkire-i sâmiyye ile izbâr buyurulmasıyla icâb idenlere icrâ-yı tebligât (17) idilmiş olmasına göre müsted’ilerin is’âf-ı mes’ûli kabil olamayacağının (üstü çizili) beyânına ibtidâr kılındı ol bâbda ...”.BOA.DH.MKT.632.19.7.2.17 Eylül 1321 (30 Eylül 1905).

¹⁴⁴ Avrupa’da Hindistan kökeni anlatısını gelişimi ve buna karşı üretilen alternatif yaklaşımlarla ilgili genel bir özet için: Yılıgür (2016). Ahmet Mihâth ya da Şemsettin Sami gibi Osmanlı aydınları Avrupa’da üretilmiş olan Hindistan kökeni varsayımını öğrenmişler ve bu varsayım çalışmalarında yer vermeye başlamışlardır (Ulusoy, 2013; s. 250-251). Ahmet Vefik Paşa’nın da (1876) Lehçe-i Osmanî’de “Çingane” sözcüğünün karşılığı olarak “Hindden zuhûr itmiş bir putperest kavmdir” ifadesini kullanıyor oluşu bu algılamaya şeklinin son derece yaygın olduğunu göstermektedir (s. 486).

¹⁴⁵ “...Eben an cedd şeref-i İslâm ile müşerref ve ahkâm-ı celîle-i İslâm ile âmil oldukları hâlde (üstü çizili) tahrîr-i nüfûs (1) komisyonlarınca Kıbtî ta’biriyle kayd olunduklarından ve hâlbuki Kıbtî lâkabı Hindistandan neş’et iden bir fırkaya (2) alem olub kendülerinin fırka-i mezkûraya intisâbları târihen müsebbet bulunmadığından (üstü çizili) bahisle Kıbtî (üstü çizili) ta’bir-i mezkûr kaldırılmak (3) sûretiyle kaydarının icrâsı istid’âsına ...”.BOA.DH.MKT.628.64.18.2.26 Kânûn-ı Sâni 1321 (8 Şubat 1906).

¹⁴⁶ “...İkinci dâire-i belediyye dâhilinde vâki’ Hoca Ali Mahallesi ahâlîsi miyânında bulunan Müslim Kıbtîler nüfûs tahrîr-i cedidde tezkire-i Osmaniyelerine Kıbtî lafzını yazdırmak istemediklerinden ...”.BOA.BEO.3030.227232.2.1.27 Şubat 1322 (12 Mart 1907). Aynı vaka daha önce Yüksel (2009) tarafından bir başka belgeye referansla (BOA.ZB.320.75) tartışma konusu yapılmıştır (s. 100).

¹⁴⁷ “... bunlardan ba’zıları Kıbtî olmadıklarını ve Kıbtî olmadıkları yedlerinde (4) bulunan atık tezkire-i Osmaniyelerinde Kıbtî ta’biri bulunmamasıyla müsebbet bulunduğunu beyân iyledikleri İstanbul polis müdüriyyetinden i’lâm ve ifâde kılındığından ...”.BOA.BEO.3030.227232.2.1.27 Şubat 1322 (12 Mart 1907).

¹⁴⁸ “...tahrîr-i atık de tezâkir-i Osmaniyeye Kıbtî lafzı derc olunmamış bulunduğuna göre bunların atık tezkirelerinde işâret (6) görülemeyeceğine ...”.BOA.BEO.3030.227232.2.1. 27 Şubat 1322 (12 Mart 1907).

oldukları anlaşılınların kayıtlarının genel kurala uygun olarak yapılması olacaktır.¹⁴⁹

Sonuç itibarıyla yeni kategoriler ve tanım mantığı oturduktan sonra prosedür sistematik bir biçimde hayata geçirilmeye başlanmıştır. 10 Şubat 1908 tarihli bir belgeye göre Üsküdar Solak Sinan Mahallesi Sepetçi Sokağı'nın 22 numaralı hanesinde sakin "Kıbtî tâifesinden", Cemil, İsmail, Mehmet, Fatma ve Hatice'nin tezkire-i Osmaniyelerine "Kıbtî-i Müslim ve Müslime" ifadesi yazılmadığı anlaşıldığından bunların genel kurala uygun olarak düzeltilmesi Üsküdar Mutasarrıflığından Zaptiye Nezaretine yazılan bir yazı ile bildirilmektedir.¹⁵⁰ Benzeri bir şekilde sayım sırasında yanlışlık sonucu tezkire-i Osmaniyelerinin mezhep hanesine Müslim yazılan ve yapılan incelemeler sonucunda "Kıbtî" oldukları anlaşılın 53 kişinin tezkire-i Osmaniyelerinin mezhep hanesine "Kıbtî-i Müslim" ibaresinin yazılması kararlaştırılmıştır.¹⁵¹

Sonuc

Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde yaşayan peripatetik toplulukları genellikle "Kıbtî" veya "Çingene" olarak adlandırmıştır. Söz konusu gruplar için hemen her dönemde özel politikalar geliştirilmiş ve değişen koşullara göre bu politikalar yeniden yapılandırılmıştır. Farklı peripatetik gruplar ve bu gruplara mensup bireylerse devlet politikaları karşısında kendileri açısından en uygun sonuçları verecek şekilde kimi zaman uyum kimi zamansa müzakere temelinde sınırları zorlamaya dayanan muhtelif yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun tabakalaşma sisteminin temelinde askeri sınıf-reaya ikiliği bulunmaktadır. Vergi ödeyen doğrudan üreticiler topluluğu olan reayanın karşısında vergi mükellefi olmayıp çeşitli düzeylerde devlet yapılanmasının ve bağlantılı toplumsal süreçlerin yeniden üretiminde rol oynayan askeri sınıf bulunmaktadır. Öte yandan reaya da kendi içerisinde tabakalaşmıştır. Reayanın askeri sınıfla aynı inanç sistemini paylaşmayan kesiti, tabi konumunun bir göstergesi olarak cizye adı verilen dini kaynaklı bir baş vergisi ödemek ve aynı zamanda toplumsal hayatın çeşitli veçhelerinde Müslümanların üstünlüğünü tanımak zorundadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan peripatetik topluluklarsa, deklare ettikleri dini aidiyetleri ne olursa olsun, özel bir baş vergisi ödemekle yükümlü kılınmışlardır. Başlangıçta kimi terminolojik farklılıklar söz konusu olsa da zaman içerisinde hem Müslüman hem de Müslüman olmayan peripatetik grupların mensuplarının ödediği baş vergisi cizye olarak adlandırılır.

Geleneksel olarak Müslümanlar ya da Müslümanlaştırılmış devşirmelerden oluşan profesyonel Osmanlı ordusu 19. yüzyılda bir dizi önemli değişim geçirmiştir. III. Selim ve II. Mahmut'un reform girişimleri ile başlayan bir süreç içerisinde ordunun temel insan kaynağını geçmişin profesyonel askerleri yerine Müslüman Anadolu köylüsü oluşturmaya başlar. Tanzimat döneminde Avrupa tipi zorunlu askerlik sisteminin uygulamaya konulması ile birlikte bu süreç doruk noktasına ulaşır. Askerlerin sınıflarını belirlemek için düzenlenen kuralara Müslüman olmayanların dâhil edilmemesi sonucunda Müslüman olmayanların cizye ve Müslümanların askerlik yükümlülüğü âdeta birbirinin tamamlayan iki toplumsal olgu hâline gelir. Bu dönemde "Kıbtî" olarak

¹⁴⁹ "...tahrîr komisyonlarınca bi't-tahkik Kıbtî oldukları tebeyyün idenlerin ol bâbdaki irâde-i seniyye-i cenâb-ı (14) hilâfet-penâhiye tevfiķan ol vehile deftere kayd ve tezkire-i Osmaniyelerine iş'âr idilmesi ...".BOA.BEO.3030.227232.1.1.26 Mart 1323 (9 Nisan 1907).

¹⁵⁰ "...Üsküdar'da Solak Sinan Mahallesi'nin sepetçi sokağında yirmi iki numrolu hânedâ sâkin Kıbtî tâifesinden Cemil ve İsmâil ve Mehmed ile Fatma ve Hadîcenin (1) istihsâl iyledikleri tezkire-i Osmaniyelerinde Kıbtî-i Müslim ve Müslime lafzı derç olunmamış olduğundan li-ecli't-tashîh beş kıt'a tezkire-i osmaniyye ile ...".BOA.ZB.82.92.1.28 Kânûn-ı Sâni 1323 (10 Şubat 1908). Söz konusu vaka daha önce Yüksel (2009) tarafından, alıntılanan belgenin yanı sıra bir başka (BOA.ZB.322.7) kayda daha dayanılarak tartışma konusu yapılmıştır (s. 101).

¹⁵¹ "...elli üç kıt'asının mezheb hâneleri Kıbtî-i Müslim olunarak tashîhen bi't-tebdil leffen takdîm pîş-gâh-ı sâmi-i cenâb nezâret-penâhileri kılınmış olmağla ...".BOA.DH.MKT.1244.37.1.1.16 Mart 1324 (28 Mart 1908). Söz konusu vaka daha önce Yüksel (2009) tarafından aynı belgeye referansla tartışma konusu yapılmıştır (s. 101).

adlandırılan peripatetik grupların mensupları Müslüman olsalar dahi zorunlu askerlikten muaf tutulmuşlardır. Islahat Fermanı'nın hemen öncesinde farklı dinlerden Osmanlı ahalisi arasında eşitsizliği ima ettiği için cizye kaldırılmış ve Müslüman olmayanların orduya alınacağı alenen ilan edilmiştir. Öte yandan fiiliyatta ordu Müslümanlara dayanmaya devam edecek, Müslüman olmayan unsurlardan bedel-i askerî adı verilen özel bir vergi alınmaya başlanacaktır. Müslüman olmayan "Kıbtîler" bu dönemde bedel-i askerî ödeyerek imparatorluğun diğer Müslüman olmayan unsurları gibi askerlikten muaf tutulurlar. Öte yandan yine askere alınmayan Müslüman "Kıbtîler" askerlik muafiyetine karşılık gelen bir mâl-i maktû' ödemeye devam edeceklerdir. 1860'larda Osmanlı modernleşmesinin pilot bölgeleri arasında yer alan Tuna Vilayeti'nde bu iki vergi birleştirilerek işlevi aynı olan bir "Kıbtîlik" vergisi kurgulanacaktır. Zamanla söz konusu yeni model imparatorluk genelinde yaygınlaştırılır.

1870'lerde savaşın yaklaştığına ilişkin işaretler Osmanlı İmparatorluğu'nu asker rezervlerini arttırmaya yönlendirmiştir. Aynı şekilde Balkanlarda Müslüman-Hristiyan çatışması olasılıkları Müslüman nüfusun bu bölgedeki sayısal ağırlığını son derece önemli kılmaktadır. Tam da bu nedenlerle 1873 yılının sonlarında Müslüman "Kıbtîlerin" askerlik kuralarına dâhil edilmesi kararlaştırılır. Bu sayede nüfus ağırlığı itibarıyla görmezden gelinemeyecek Müslüman bir topluluğun ordunun insan kaynağını zenginleştirmesi ve Balkan Müslümanlarının genelinden kopmasının engellenmesi hedeflenmektedir. Müslüman "Kıbtîlerin" askere alınması ile birlikte askerlik muafiyeti karşılığı alınan verginin tahsilatına da son verilir.

Bu gelişmeden kısa bir süre sonra 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı patlak verir. Savaşın sona ermesini izleyen dönemde Osmanlı İmparatorluğu daha önce hayata geçirdiği benzerlerine göre çok daha iyi kurgulanmış yeni bir nüfus sayımı yapar. Bu sayımda aralarında peripatetik grupların mensuplarının da bulunduğu savaş mağduru göçmenler bir bütün olarak "muhacir" olarak kaydedilmişlerdir. Aynı şekilde 1886 yılında "Şûrâ-yı Devlet Tanzîmât Dâiresince" alınan bir karar uyarınca Müslüman "Kıbtîler" Müslüman, Müslüman olmayanlarsa bağlı buldukları dini cemaatin bir parçası olarak sınıflandırılırlar. Sadece muhtemelen herhangi bir Müslüman olmayan cemaatle bağları ortaya konulamayan küçük bir grup "gayr-i Müslim Kıbtî" kategorisi içerisinde kaydedilir. Söz konusu kayıt tekniği hem tek tek kişilere verilen kimliklere hem de devlet sicillerine bu şekilde yansıtılmıştır.

Peripatetik ve geç-peripatetik grupların mensupları söz konusu gelişmenin kendileri için ne anlam ifade ettiğini çok hızlı bir şekilde kavramışlardır. Kimileri "Çingenelikle" damgalanmış yerleşim bölgelerinden yeni kimlik kartlarının kendilerine sunduğu anonim Müslüman kimliğinden yararlanarak taşınmayı denerler. İdare peripatetik ve geç-peripatetik grupların mensuplarının diğer Müslümanların arasına karışmasına prensipte karşı değildir. Yine de "Kıbtîlerle" taşındıkları yeni yerleşimlerin sakinleri arasında sorunlar çıktığında daha ziyade mevcut statükoyu korumaya dönük bir tutum izlemeye yönelir. Diğer taraftan kimileri ise mahalle adlarından "Kıbtî" tabirinin çıkartılması için muhtelif kanallardan müzakere süreçlerini zorlamayı denerler. Bu çabaların pek çoğu olumlu sonuçlanacak, bir zamanların "Kıbtî-i Müslim" mahalleleri mahalle sakinlerinin gönüllerince seçtikleri yeni namlar kazanacaktır.

1905 / 1906 nüfus sayımında idare "Kıbtî-i Müslim" kategorisini yeniden sayım terminolojisine dâhil eder. Her ne kadar Müslümanların birliği siyasetinden vazgeçilmemiş olsa da Osmanlı yönetici elitlerinin artık başka kaygıları da bulunmaktadır. İmparatorluğun asli unsuru olan Türklerin korunması, yani "muhâfaza-i kavmiyyet" "Kıbtî" kaydının nüfus sicillerinde kullanı-

mını gerektirmektedir. Bu argümanı formüle edenlerin, sosyal mobilité olanaklarını zorlayarak farklı toplumsal koordinat noktalarına erişmeye çalışan “Kıbtîlerin” fazla ileri gitmelerinin başka türlü engellenemeyeceğini düşünmüş olmaları son derece muhtemeldir. Bu noktada “Çingenelele” ırklar hiyerarşisinin altında yer alan, Hindistan kökenli diasporik bir topluluk algılayan Batılı tahayyülün söz konusu dönemde imparatorluğun aydınlarını etkilemeye başladığını anımsamak meselenin daha iyi anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Öte yandan peripatetik gruplara dönük kısıtlayıcı algı kategorileri aynı zamanda geleneğin de bir parçasını oluşturmaktadır.

1905 / 1906 yılında hayata geçirilen söz konusu girişimin arzu edilen başarıya ulaştığını söylemek mümkün değildir. Osmanlı İmparatorluğu’nun 1844 yılında gerçekleştirdiği ve sonuçları Ubicini tarafından alıntılan sayım sonuçlarına göre sadece imparatorluğun Avrupa topraklarında 214.000 “Çingene” yaşamaktadır (Karpata, 1985, s. 116). “Kıbtî” tabirinin nüfus kayıtlarından önce silinmesi ve ardından eklenmesine kadar olan süreçte çok sayıda insan bir şekilde sosyal mobilité olanaklarını zorlamış ve kendilerine geleneğin çizdiği sınırların ötesinde bir hayat kurmuşlardır. Nitekim Müslüman peripatetik ve geç-peripatetik toplulukların da “Kıbtî” olarak sınıflandırıldığı yeni sayım sırasında memurlar “Kıbtî” olarak kaydedebilecek sadece 16470 kişi bulabilmişlerdir (Karpata, 1985, s. 169). Söz konusu dönemde ciddi toprak kayıpları söz konusu olduğu için genel bir kıyaslamanın çok da sağlıklı sonuçlar vermeyebileceği ileri sürülebilir. Ne var ki 1857 yılında Mustafa Reşit Paşa tarafından İstanbul’un nüfusuna ilişkin sultana sunulan rakamlar da aynı ilişkiyi doğrulamaktadır. Buna göre o dönemde İstanbul’da 715 erkek “Kıbtî” yaşamaktayken (Karpata, 1985, s. 203), 1905 sayımında şehirdeki erkek ve kadın “Kıbtîlerin” toplam sayısı 265 olarak bulunmuştur (Karpata, 1985, s. 169). Bu kişiler ise anlaşıldığı kadarıyla daha ziyade kamu otoritesi tarafından “Çingene Mahallesi” olarak algılanan yerleşim bölgelerinin sakinleri olup, yeni kurulan geç-peripatetik yerleşimlerinde ya da peripatetik kökenli olmayan nüfusun yerleşim alanlarında yaşamaya başlayanların en azından önemli bir bölümü geleceklerini damganın ezici ağırlığı olmaksızın inşa etme imkânını yakalamışlardır.

Kaynaklar

- Akgündüz, A. (1990a). *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri* (Cilt 1). İstanbul: FEY Vakfı.
- Akgündüz, A. (1990b). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (Cilt 6). İstanbul: FEY Vakfı.
- Akmaca, C. (2016, 26 Aralık). *Kıbtî*. 22.7. 2018 tarihinde Cingeneviz.org: <http://www.cingeneviz.org/2016/12/cemil-akmaca-kipti.html> adresinden alındı.
- Altınöz, İ. (2005). Osmanlı Toplumunda Çingeneler. *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı*. İstanbul.
- Andréadés, A. (1948). Public Finances: Currency, Public Expenditure, Budget, Public Revenue. N. Baynes, & H. B. Moss (Eds.), *Byzantium: an Introduction to East Roman Civilization* (ss. 71-86). Oxford: The Clarendon Press.
- Arslan, İ. (2009). *19. Yüzyılda Balkanlar’da Sosyo-Ekonomik İlişkiler: Drama Sancağı Örneği (1864-1913)* (Doktora Tezi). T.C. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı, İzmir.
- Babinger, F. (1957). *Die Aufzeichnungen des Genuesen Iacopo de Promontario-de Campis über den Osmanenstaat um 1475*. Münih: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

- Babinger, F. (2003). *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*. İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitaplar.
- Balsoy, G. (2012). Politik Bir Alan Olarak Kadın Bedeni Osmanlı Toplumunda Kürtajın Yasaklanması. *Toplumsal Tarih*, 223, ss. 22-27.
- Bariş, R. (2009, 29 Aralık). *Emirdağ'ın Edeleri*. 22.7.2018 tarihinde Emirdag.gen.tr: <http://emirdag.gen.tr/haber/emirdagin-edeleri-3768> adresinden alındı.
- Barkan, Ö. L. (1964). 894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilâtına Âit Muhasebe Bilânçoları. *Belgeler Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, 1, ss. 1-119.
- Barth, F. (1961). *Nomads of South Persia The Basseri Tribe of the Khamseh Confederation*. Boston: Little, Brown and Company.
- Barth, F. (1987). Preface. A. Rao (Ed), *The Other Nomads Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective* (ss. VII-XI). Köln, Viyena: Böhlau.
- Boyar, E. (2016, Ağustos 25). *Ebru Boyar ile Ropörtaj*. 22.7.2018 tarihinde 5 Harfliler: <http://www.5harfliler.com/ebru-boyar-ile-roportaj-ii/> adresinden alındı.
- Caferoğlu, A. (1946). Kırşehir Vilayetinin Bugünkü Etnik Teşekkülüne Dair Notlar. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 2(1-2), ss. 79-96.
- Caferoğlu, A. (1950). Eskişehir Ağzıları Üzerine Bir Deneme. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 4(1-2), ss. 15-33.
- Caferoğlu, A. (1954). Pallacı, Tahtacı ve Çepni Dillerine Dair. *Türkiyat Mecmuası*, 11, ss. 41-56.
- Cahen, C. (1991). Djizya. B. Lewis, C. Pellat, & J. Schacht (Eds), *The Encyclopedia of Islam* (Cilt II, ss. 559-562). Leiden: Brill.
- Cahen, C., & İnalçık, H. (2012). Djizya. S. E. *Encyclopedia of Islam*. Brill Online.
- Cantemir, D. (1987). *Opere Complete* (Cilt VIII). Bükreş: Editure Academiei Republicii Socialiste Romania.
- Coulson, N. (1964). *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Crone, P. (2002). *Roman, Provincial and Islamic Law The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press.
- Çelik, F. (2003). Gypsies (Roma) in the Orbit of Islam: The Ottoman Experience (1450-1600). *A Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts Dissertation*. Montreal: Institute of Islamic Studies McGillUniversity.
- Çelik, F. (2013). "Community in Motion": Gypsies in Ottoman Imperial State Policy, Public Morality, and at the Sharia Court of Üsküdar (1530s-1585s). *A Dissertation Submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in Partial Fulfillment of the Requirements for the Decree of Doctor of Philosophy*. Montreal.
- Darling, L. (1996). *Revenue-Raising & Legitimacy Tax Collection & Finance Administration in the Ottoman Empire 1560-1660*. Köln, Leiden, New York: Brill.
- Davison, R. (1963). *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Deringil, S. (2004). *The Well-Protected Domains Ideology and the Legitimation of Ottoman Empire 1876-1909*. London: I.B.Tauris.
- Deringil, S. (2012). *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deringil, S. (2014). *İktidarn Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhami Dönemi (1876-1909)*. İstan-

bul: Doğan Kitap.

Devellioğlu, F. (2013). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Ak Akaydın Kitabevi.

Dingeç, E. (2009). XVI. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Çingeneler. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, ss. 33-46.

Divitçioğlu, S. (2015). *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*. İstanbul: Alfa Tarih.

Dündar, F. (2015). Empire of Taxonomy: Ethnic and Religious Identities in the Ottoman Surveys and Censuses. *Middle Eastern Studies*, 51(1), ss. 136-158.

Ercan, Ö. (1990, 29 Temmuz). Çingeneler, Renkli Dünyalarından Topluma Sesleniyor: "İrkçilik Yapmayın". *Milliyet*. 5.

Ergin, O. N. (1995). *Mecelle-i Umûr-ı Belediye* (Cilt 2). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları.

Foucault, M. (1991). Governmentality. G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (Eds), *The Foucault Effect Studies in Governmentality with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault* (ss. 87-104). Chicago: The University of Chicago Press.

Ginio, E. (2004). Neither Muslim nor Zimmis: The Gypsies (Roma) in the Ottoman State. *Romani Studies* 5, 14(2), ss. 117-144.

Goffman, D. (1982). The Maktu' System and the Jewish Community of Sixteenth-Century Safed: A Study of Two Documents from the Ottoman Archives. *Osmanlı Araştırmaları*, 3 (8), ss. 81-90.

Gülsoy, U. (2000). *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*. İstanbul: Simurg.

Hüseyin Raci Efendi. (1975). *Tarihçe-i Vak'a-i Zağra*. İstanbul: Kervan Kitapçılık.

İnalcık, H. (1978a). Application of the Tanzimat and its Social Effects. H. İnalcık (Ed.), *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*. London: Variorum Reprints.

İnalcık, H. (1978b). Ottoman Methods of Conquest. H. İnalcık (Ed.), *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy Collected Studies*. London: Variorum Reprints.

İnalcık, H. (1978c). The Nature of the Traditional Society. H. İnalcık (Ed.), *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*. London: Variorum Reprints.

İnalcık, H. (1978d). The Problem of The Relationship between Byzantine and Ottoman Taxation. H. İnalcık (Ed.), *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*. London: Variorum Reprints.

İnalcık, H. (1980). Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700. *Arc-hicum Ottomanicum*, 6, ss. 283-337.

İnalcık, H. (1991). Djizya-İ-Ottoman. B. Lewis, C. Pellat, & J. Schacht (Eds.), *The Encyclopedia of Islam* (Cilt II, ss. 562-566). Leiden: Brill.

İnalcık, H. (1998). Islamization of Ottoman Laws on Land and Land Tax. H. İnalcık (Ed.), *Essays in Ottoman History* (ss. 155-169). İstanbul: Eren.

İnalcık, H. (2009). Osmanlılar'da Raiyyet Rüsûmu. H. İnalcık (Ed.), *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi* (ss. 31-66). İstanbul: Eren.

İnalcık, H. (2009b). Osmanlı Hukukuna Giriş Örfî-Sultanî Hukuk ve Fâtih'in Kanûnları. H. İnalcık (Ed.), *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi* (ss. 319-342). İstanbul: Eren.

İnalcık, H. (2017). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi-I-1300-1600*. İstanbul: Türkiye İş Bankası-Kültür Yayınları.

İnalcık, H. (2017b). *Halil İnalcık'ın Merceğinden Osmanlı*. İstanbul: Profilkitap.



Karal, E. Z. (1997). *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı*. Ankara: TC Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.

Karpat, K. (1985). *Ottoman Population 1830-1914 Demographic and Social Characteristics*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Karpat, K. (2001). *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. New York: Oxford University Press.

Karpat, K. (2002). The Ottoman Adoption of Statistics from the West in the 19th Century. K. Karpat (Ed.), *Studies on Ottoman Social and Political History Selected Articles and Essays*. Leiden, Boston, Köln: Brill.

Karpat, K. (2002a). The Ottoman Demography in the Nineteenth Century: Sources, Concepts, Methods. K. Karpat (Ed.), *Studies on Ottoman Social and Political History Selected Articles and Essays*. Leiden, Boston, Köln: Brill.

Karpat, K. (2002b). The Social and Political Foundations of Nationalism in South East Europe after 1878: A Reinterpretation. K. Karpat (Ed.), *Studies on Ottoman Social and Political History*. Leiden, Boston, Köln: Brill.

Kasaba, R. (2012). *Bir Konar Göçer İmparatorluk Osmanlıda Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Kırlı, C. (1999). Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol. *Toplum ve Bilim*, 83, ss. 58-79.

Kömürçüyan, E. Ç. (1988). *XVII. Asırda İstanbul Tarihi*. İstanbul: Eren.

Kuneralp, S. (1999). *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922) Prosopografik Rehber*. İstanbul: İsis.

Kütükoğlu, M. (1998). *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*. İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı.

Lewis, B. (1968). *The Emergence of Modern Turkey*. London Oxford New York: Oxford University Press.

Lindner, R. P. (1983). *Nomads and Ottomans in the Medieval Anatolia*. Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies Indiana University.

Lindner, R. P. (2000). *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*. Ankara: İmge.

Lucassen, L., Willems, W., & Cottaar, A. (1998). Introduction. L. Lucassen, W. Willems, & A. Cottaar (Eds.), *Gypsies and Other Itinerant Groups A Socio-Historical Approach*. London: Macmillan Press.

Majer, H. G. (1987). Fatih Sultan Mehmet Zamanında Bir Osmanlı Bütçesi. *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, III, ss. 115-140.

Marsh, A. (2006). Ottoman Gypsies & Taxation A Comment on Cantemir's '...about the Gypsy people, who are numerous in the Turkish country'. A. Marsh, & E. Strand (Eds.), *Gypsies and the Problem of Identities Contextual, Constructed and Contested* (ss. 171-175). İstanbul: Swedish Research Institute.

Marushiakova, E., & Popov, V. (2001). *Gypsies in the Ottoman Empire*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.

Marushiakova, E., & Popov, V. (2006). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingeneler*. İstanbul: Homer.

Matras, Y. (2011). Romani. B. Kortmann, & J. Auwera (Eds.), *The Languages and Linguistics of*

Europe. Berlin, Boston: De Gruyter Morton.

Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, 23 Mayıs 1325 (5 Haziran 1909), Devre I, Cilt 4, İçtima Senesi I.

Okely, J. (1998). *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oprisan, A. (2006). An Overview of Romanlar in Turkey. A. Marsh, & E. Strand (Eds.), *Gypsies and the Problem of Identities Contextual, Constructed and Contested* (ss. 163-171). İstanbul: Swedish Research Institute.

Onaran, B. (2018). *Padişahı Devirmek Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*. İstanbul: İletişim.

Ortaylı, İ. (2007). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat.

Öke, M. K., & Topuz, S. (2010). Eşit Yurttaşlık Hakları Bağlamında Çingene Yurttaşların Sosyal ve Ekonomik Haklara Erişimi: Edirne Örneği. *II. Sosyal Haklar Sempozyumu Bildiriler* (ss. 265-278). İstanbul: Petrol-İş.

Ölçer, E. (2014). *Sokak Şehir Hafıza Kuyulu'dan Biçki Yurdu'na Osman Nuri Ergin ile İstanbul Sokak Adları*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Özbek, N. (2014). Tanzimat Devleti, Vergi Sistemi ve Toplumsal Adalet, 1838-1908. *Toplumsal Tarih*, 252, ss. 24-30.

Pakalın, M. Z. (1971). *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Devlet Kitapları.

Paşa, A. V. (1876). *Lehçe-i Osmani*. İstanbul: Cem'iyet-i Tadrîsiyye-i Osmâniyye.

Paşa, M. N. (1987). *Netayic ül-Vukuat Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi* (Cilt 3-4). (N. Çağatay, Dü.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Rao, A. (1987). The Concept of Peripatetics: An Introduction. A. Rao (Ed.), *The Other Nomads: Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective* (ss. 1-34). Köln: Böhlau.

Roux, J. P. (1987). The Tahtacı of Anatolia. A. Rao (Ed.), *The Other Nomads Peripatetic Minorities in Cross Cultural Perspective*. Köln, Viyana: Böhlau.

Sakaoğlu, N. (2017). *Osmanlı Tarihi Sözlüğü Kavramlar, Kurumlar, Olaylar*. İstanbul: Alfa Tarih.

Schacht, J. (1982). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.

Shaw, S. J. (1978). The Ottoman Census System and Populatiom, 1831-1914. *International Journal of Middle East Studies*, 9(3), ss. 325-338.

Soulis, G. C. (1961). The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the Late Middle Ages. *Dumbarton Oaks Papers*, 15, ss. 142-165.

Sugar, P. (1996). *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804*. Seattle and London: University of Washington Press.

Şerifgil, E. (1981). XVI. Yüzyıl'da Rumeli Eyaletindeki Çingeneler. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 15, ss. 117-144.

Tuncel, B. (1998, Eylül 17). Dimitri Kantemir'den Tarihe Bir Projektör Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi. *Cumhuriyet Kitap*, 448, 1 / ss. 4-7.

Ulusoy, Ö. (2011). Tanzimat Sonrası Osmanlı Arşiv Belgeleri Temelinde Balkanlarda Çingene / Roman Algısı. *Bulgaria and Turkey at the Intercultural Crossroads: Language, History and Literature – I*, (ss. 6-144). Plovdiv.

Ulusoy, Ö. (2013). An Inquirt into the Ottomans' Knowledge and Perception of the Gypsies in the Late 19th Century. *OTAM*, 34, ss. 245-256.

Uyar, M., & Erickson, E. (2010). *Osmanlı Askeri Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları .

Üçok, C. (1944). Osmanlı Devleti Teşkilatında Tımarlar. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2(1), ss. 73-95.

Ünal, U. (2006). Sultan Abdülaziz Devri Kara Ordusu. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yakın Çağ Tarihi Bilim Dalı* . Ankara.

Willems, W., Lucassen, L. (2000). Gypsies in the Diaspora? The Pitfalls of a Biblical Concept. *Histoire Social / Social History*, 33(66), ss. 251-269.

Yalman, A. R. (1977). *Cenupta Türkmen Oymakları I-II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Yıldırım, F. (2012). *Abdal Gizli İnceleme-Sözlük*. Adana: Karahan Kitabevi.

Yıldız, H. (2007). Türkçe'de Çingener İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1(1), ss. 61-82.

Yılgür, E. (2016). *Roman Tütün İşçileri*. İstanbul: Ayrıntı.

Yılgür, E. (2016b). *Lofça Muhacirler Mahallesi: Kentsel Mekânın Üretimi Bağlamında Peripatetik Toplumsal Organizasyon Biçimleri*. *Modus Operandi*, 4, ss. 177-210.

Yılgür, E. (2017). Türkiye'de Peripatetik Topluluklar: Jenerik Terimler ve Öz-Etnik Kategorizasyon Biçimleri. *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), ss. 1-25.

Yüksel, C. (2009). *Buçuk Millet: The Ottoman Gypsies in the Reign of Sultan Abdülhamid II (1876-1909)*. Thesis submitted to the Institute for Graduate Studies in Social Sciences in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in History. Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Zürcher, E. J. (1998). The Ottoman Conscription System, 1844-1914. *International Review of Social History*, 43, ss. 437-449.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi-Fonlar

A) DVN.MKL / Sadaret Divan Mukavelenameler

A) MKT.MHM / Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı

A) MKT.UM / Sadaret Mektubi Kalemi Umum Vilayat Evrakı

BEO / Babıali Evrak Odası Evrakı

C.ML / Cevdet Maliye

DH.MKT / Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi

İ.DH / İrade Dahiliye

İ.HUS / İrade Hususi

İ.MMS / İrade Meclis-i Mahsus

MVL / Meclis-i Vala Evrakı

ŞD / Şura-yı Devlet Evrakı

Y.A.RES / Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı

ZB / Zabtiye Nezareti Evrakı

Özgün Makale

Temettuât Kayıtlarına Göre Osmanlı Devleti'nde Romanların Meslekî Yapıları ve Geçim Kaynakları¹

Professional Structures and Livelihoods of Romany in the Ottoman State, According to the Temettuat Registers

Muhammed TAĞ²

Öz

XIX. yüzyılın Osmanlı Devleti için reformlar dönemi olması mali yapılanmada da değişikliğe gidilmesini gerektirmiştir. Bu değişiklikler toplumsal hayatın sosyal ve iktisadî yönlerini incelemek açısından son derece önemli veriler sunan temettuât defterlerini de beraberinde getirmiştir. XIX. yüzyıl Osmanlı sosyal ve iktisadî yapısının incelenmesinde çok yönlü araştırmaya imkân sağlayan temettuât defterleri Osmanlı toplum yapısı içinde önemli bir yeri olan Romanların, meslekleri ve diğer geçim kaynaklarını inceleme açısından da önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bilgiler etrafında, Adapazarı Kazası, Bursa Sinan Bey Mahallesi, Silivri Kazası, Maçın Kazası ve Üsküp temettuât defterleri incelenerek, Romanların XIX. yüzyıl ortalarında farklı bölgelerdeki iktisadi koşullardan ne denli etkilendikleri ve bölgelere göre farklılık gösteren hangi geçim kaynaklarına sahip oldukları aktarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Meslek, Romanlar, Osmanlı, Temettuât Defterleri, XIX. Yüzyıl.

Abstract

The 19th century, which was the period of reforms for the Ottoman Empire, required some changes within the financial structure as well. The temettuât registers, which were important data sources for the analysis of social and financial aspects of the social life, was among such changes. Providing sophisticated research opportunities for the examination of social and financial structures of the Ottoman Empire in the 19th century, the temettuât registers also presented significant information for the analysis of occupations and other sources of income of the Romany who had an important role within the Ottoman social life. In light of this information, the Temettuât Registers of Adapazarı district, Bursa Sinan Bey Neighborhood, Silivri District, Maçın District and Üsküp are examined and it is aimed to determine to which extent the financial situations in different regions in the mid-19th century affected the Romany and the sources of income they had in different regions.

Keywords: Occupation, the Ottomans, Romany, Temettuât Registers, 19th Century.

Giriş

Tanzimat Dönemi yöneticileri devletin varlığını devam ettirebilmesi için toplumsal birliğin ve idari bütünlüğün sağlanmasını temel şart olarak görmüşlerdir. Bu amaçla girmiş oldukları tüm idarî reformların başarısının malî bir taban oluşturulmasına bağlı olduğunu düşünmüşlerdir.

¹ Makale başvuru tarihi: 13.03.2017, makale kabul tarihi: 10.08 2018.

² Araştırma Görevlisi, Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü, Trakya Üniversitesi, muhammedtag@trakya.edu.tr.



Bu malî tabanın oluşturulması için genellikle Tanzimat Dönemi'nde vergi konusunda düzenlemeler yapılmıştır (Güran, 2000, s. 75). Bu düzenlemelerle birlikte, cizye ve aşar gibi birkaç vergi dışındaki bütün vergiler kaldırılarak, “herkesin mutasarrıf olduğu emlak ve arazi-i mevcudiyetinin menafii ve temettuât-ı hasılasına ve kar ve ticaret ve iktidarına ve'l-hâsıl hal ve tahammüllerinin derecesine göre virgü namıyla” tek bir vergi alınması kararlaştırılmıştır (Adıyeke, 2000, s. 769). Tanzimat'ın ilanından 1845 yılına kadar geçen sürede uygulamaya yönelik çalışmalarda istenilen sonucun elde edilememesi üzerine gerekli önlemler alınarak 1845 yılında tahrirlerin süratle gerçekleştirilmesine karar verilmiştir (Güran, 2000, s. 76). Bu tahrirler neticesinde büyük çoğunluğu 1261 (1845) yılına ait olan 17.747 defter meydana gelmiştir (Kütükoğlu, 1995, s. 395-396). Temettuât defterlerinin devletin çok geniş bir bölümünde aynı zamanda ve aynı sistematik içinde tutulmuş olması bölgeler ve toplumsal gruplar itibariyle yapılacak mukayeseli çalışmalar için çok zengin bir araştırma imkânı sunmaktadır. Ayrıca sayımda yer alan bilgilerin ekonomik ve sosyal hayatın temel ünitesi olan hane esası üzerine yapılmış olması şehir ve kasabalarda veya kırsal kesimlerde yaşayan kişilerin ve sosyal grupların ekonomik faaliyetleri, gelirleri, servetleri ve sosyal statüleri hakkında yapılacak araştırmalar için geniş bir veri ağı oluşmasını mümkün kılmıştır (Güran, 2000, s. 79-80). Çalışmamızda ana kaynak olarak kullanılan temettuât defterlerinin bu yönlü araştırmaya sağladığı katkı ile Romanların XIX. yüzyıl ortalarında farklı bölgelerdeki iktisadi koşullardan ne denli etkilendiklerini ve bölgelere göre farklılık gösteren geçim kaynaklarına sahip olduklarını görmemiz için Anadolu, günümüz Trakya'sı ve Balkanlardan örnekler alınma-sına dikkat edilmiştir. Ayrıca art arda farklı etnik ve dini unsurların bilgilerini içeren defterlerden ziyade, tamamında Romanların kayıtlarının bulunduğu defterlerin seçimine dikkat edilmiştir.

Tarihi Süreci İçinde Romanlar

Romanlar kendilerini *Rom - Romni* (erkek ve dişil), dillerini ise *Romani* olarak adlandırmışlardır. Rom ismi *adam, insan* anlamına gelirken, günümüzde hâlâ Hindistan'da görülen alt bir kastın adı olan Sanskritçe *Domba* sözcüğünden türemiştir (Berger, 2000, s. 9). Romanlar için yüzyıllardan beri kullanılan *Çingene* adının nereden geldiği ile ilgili değişik tezler bulunmaktadır. Bunlar arasında uzmanların üzerinde en çok durduğu, bu kelimenin Yunancada kehanet, büyücülük ve sihirle uğraşan bir grubun adı olarak kullanılan ve dokunulmaz anlamına gelen *Athinganoi* veya *Atsingani* sözcüklerinden türemiş olduğudur (Mezarıcıoğlu, 2010, s. 19; Marushi-akova ve Popov, 2006, s. 13-14). Ayrıca Yunan tarihçi Herodot'un Orta ve Doğu Avrupa'da yaşayan *Sigyntae* isimli bir halktan bahsetmiş olmasından yola çıkarak, Çingene tabirinin *Sigyntae* isminden geldiği de ileri sürülmektedir (Mezarıcıoğlu, 2010, s. 18). Son yüzyılda yapılan çalışmalar neticesinde Romanların Hindistan kökenli oldukları konusu kesinlik kazanmıştır. Avrupa'ya ve bütün dünyaya yayıldıklarında dahi kültürel özelliklerinin büyük bir kısmını bozmadan koruyan Romanların anayurtlarının, dil özellikleri itibariyle Hindistan'ın kuzeybatı bölgesi olma olasılığı yüksektir. Fakat tam olarak Hindistan'ın hangi bölgesinden geldikleri konusundaki veriler kesin değildir (Kenrick, 2000, s. 39).

Romanların anayurtlarını V. yüzyılda terk ettikleri düşünülmektedir. Aynı yüzyılda göçebe olarak yaşamlarını sürdürmeye başlamışlar ve bu yüzyıldan sonraki tarihi süreçler içerisinde kademe kademe bütün dünyaya göç etmişlerdir. Göçebe gruplar halindeki Romanların IX. ve X. yüzyılda birkaç kol hâlinde dünyaya yayılmaya başlamış oldukları tahmin edilmektedir. Bunların bir kolu, İran üzerinden Kafkasya, Rusya, Sibiryaya ve Kuzey Avrupa'ya göç ederken, diğer

kol ise Güneydoğu Anadolu üzerinden Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ülkelerine ve İspanya'ya gitmiştir (Arayıcı, 2008, s. 28). Bu göç dalgasının en büyük olanağı ise Anadolu üzerinden Balkanlara ve Avrupa içlerine doğru olan göç hareketidir (Marushiakova ve Popov, 2006: s. 15). Bizans İmparatorluğu'nda ilk olarak 1068 yılında Athos Dağı'nda bir keşiş tarafından tutulmuş olan günlükte karşılaşılan Romanlar (Marushiakova ve Popov, 2006, s. 15), XIII. yüzyılda Trakya'ya aşmış ve Balkanların içlerine kadar yayılarak kısa bir süre içerisinde Avrupa'ya geçmişlerdir (Fonseca, 2002, s. 111). XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa'ya girmiş olan Romanlar, Batı Avrupa'da 1407, Girit'te 1322, Korfu'da 1347, Eflak'ta ise 1370 yıllarında ilk kez görülmeye başlanmıştır (Altınöz, 2003, s. 31). Ayrıca diğer Avrupa ülkelerinde ilk kez görülmeleri ise 1407 ile 1584 yılları arasındaki çeşitli tarihlere denk gelmektedir (Liegeois ve Gheorghe, 1995, s. 7). Avrupa'da Romanlar siyah tenlerinden dolayı "Tatarlar" olarak anılmışlar, bazı ülkelerde ise doğudan geldikleri için "Türklerin Ajansı" olarak görülmüşlerdir (Kenrick, 2007, s. XXXVIII). Romanlar XIV. ve XV. yüzyıllar boyunca Avrupa'ya iyice yerleşerek göstericilik, falcılık ve müzisyenliğin yanı sıra çiftçilik, paralı askerlik ve demircilik gibi işlerle uğraşıp yaşamlarını sürdürmüşlerdir. İdareciler bu kişilerin yerleşik düzene geçirilip vergilendirilmelerini isterken, kilise büyüclük ve falcılıkla uğraşan bu insanlardan endişeleniyordu. Esnaf teşkilatları ise çadırlarda ve at arabalarında ticaret yapıp kadın ve çocuklarının yardımıyla günün tüm saatlerinde çalışan Romanların, ucuz mallarla piyasayı düşürmeleri yüzünden rahatsızlık duyuyorlardı (Kenrick, 2007, s. XXXVIII). Bu şartlar Romanların Avrupa'da yaşamış olduğu kötü günlerin temellerini oluşturmanın yanında çeşitli sebeplerle göçe zorlanmaları gibi sonuçlar doğurmuştur. Avrupa'da karşılaşmış oldukları baskı ve şiddet ortamında son beş-altı asrın Romanlar için en yaşanabilir toprakları Osmanlı toprakları olmuştur (Şanlıer, 2013, s. 29-30).

Osmanlı Devleti'nde Romanlar

Anavatanları olan Hindistan'dan çıktıktan sonra çok geniş bir coğrafyaya dağılan Romanların en büyük izleri Balkanlarda görülmektedir. XV. yüzyılda Avrupa'ya olan göçlerinin hareket noktası da Balkan coğrafyasıdır. Osmanlılardan önce de bölgede varlıkları görülmekte olan Romanlar, Osmanlıların Rumeli ve Balkanları ele geçirmesiyle birlikte bölgede daha sistemli bir yönetime tabi olmuşlardır.

Romanlarla ilgili düzenlemeler daha çok hukukî, malî ve idarî alanlardadır. Bu düzenlemelerin ilki Fatih Sultan Mehmet zamanında yapılmış olup, *Rumeli Etrâkinün Koyun Âdeti* adlı kanunname içerisinde geçmektedir (Akgündüz, 1990, s. 397). II. Bayezid döneminde İstanbul ve Edirne'ye tabi olan Vize ve Gelibolu sancaklarıyla Yanbolu, Niğbolu, Sofya, Niş, Alacahisar, Semendire ve Bosna sancaklarında bulunan Gayrimüslim Çingenelerden vergi toplanması için gönderilmiş bir kanunname de bulunmaktadır. Bu kanunname Osmanlı Devleti'nin son zamanlarına kadar uygulanmış ve hatta Tanzimat'tan sonra çıkarılan *Kıptiler Nizamnâmesi*'nin de temelini oluşturmuştur (Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri, 1990: s. 383).³ Bu hukuki düzenlemeler, Rumeli ve Balkanlar'da nüfus yoğunluğu oldukça fazla olan Romanlar için uygun bir idari yapı kurulmasını beraberinde getirmiş, XVI. yüzyıl başında bölgede Romanların askeri hizmetlerde kullanılmasını ve belirli bir nizama oturtulmasını sağlamak için Çingene Sancağı kurulmuştur.⁴ Bu sancak, merkezi Kırkkilise (Kırklareli) olup Hayrabolu, Malkara, Yanbolu, İpsala, Döğmeci-eli, İncügez, Gümülcine, Eski-Hisar-ı Zağra, Pınarhisar, Pravadi, Dimetoka, Ferecik, Keşan ve Çorlu'yu içine alan bölgeden oluşmaktadır (Sezgin, 2015: s. XXII). Bu şekil-

³ Romanlarla ilgili yapılan hukuki düzenlemeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Şanlıer, 2013).

⁴ Bu sancak hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz: (Dingç , 2004)

de coğrafi bir alan belirlenmeye çalışılmasına rağmen Çingene Sancağı'nın sınırları tam olarak tespit edilememektedir (İnalçık, 2008, s. 234). 1520'de Rumeli Eyaletinde ve İstanbul çevresinde yaşayan bütün Romanlar bu sancak etrafında toplanmış ve buraya bir sancak beyi tayin edilmiştir. Roman olmayan bu sancak beyine "Çingene Beyi" denildiği gibi "Çingene Sancağı Beyi" veya "Mir-i Kıbtıyan" da denilirdi (Altunöz, 2002, s. 429). Bu sancak 1531 yılında 3 ya da 4 müselleme⁵ ve 9 ile 12 kişi arasında değişen yamaklardan oluşan ocaklar hâlinde kayıt altına alınmıştır (Gökbilgin, 1963, s. 423). Romanlar Rumeli'de 90 kadılıkta 383 cemaat olarak dağılmış durumdaydılar. 1520-1535 yılları arasındaki tahrirlerde Rumeli'deki Roman hane sayısı 14.497 olup bu haneler-den 4203'ü Müslüman, 10.294'ü ise Hristiyan'dı. Aynı dönemde Çingene Sancağı'ndaki Roman nüfusu ise 2694 hane Müslümandan oluşurken, askerî bir yapı olmasından dolayı Gayrimüslim Roman bulunmamaktaydı (Altunöz, 2003, s. 119).

Osmanlı Devleti'nde XVII. yüzyılın sonu ve XVIII. yüzyılda birçok idari sistem eskisi gibi işlemez duruma gelmişti. Bu durum Romanları da etkilemiş, söz konusu dönemden itibaren Romanlarla ilgili kayıtlar azalmaya başlamıştır. Romanlarla ilgili olarak tutulmuş olan son kapsamlı veriler 1695 yılına aittir. Bu yıllarda yapılan sayımlar itibariyle tüm Osmanlı coğrafyasında 45.000 Romanın yaşadığı, bunlardan 10.000'inin Müslüman, geri kalanın ise Hristiyan olduğu tespit edilmiştir (Gökbilgin, 1963, s. 424). Bu tarihten sonra ilk ciddi sayım 1831 yılında yapılmıştır. Buna göre Osmanlı toprakları üzerinde 36.675 Roman bulunmaktadır (Karal, 1997, s. 215). Tanzimat'la birlikte merkezî devlet teşkilatının inşasına paralel olarak nüfus konusunda da çalışmalar yapılmış, 1839'dan sonra eyaletlere nüfus nazırı, sancak ve kazalara ise nüfus memuru ve mukayit unvanıyla görevliler tayin edilmiştir. Kaza düzeyinde organize edilen nüfus sayımlarında her kazada bir nüfus komitesi oluşturulmuştur. Bu komitede kaza idare ve belediye meclislerinden birer üye ile nüfus memuru, askerî bir temsilci ve gayrimüslimleri temsilen bir üye de yer almıştır (Yıldırım, 2011, s. 86-88). Öte yandan, merkezi idari aygıtlar gerçeğe daha yakın nüfus bilgilerinin toplanmasına imkân vermekle birlikte, Osmanlı topraklarındaki nüfus dağılımı, savaşlar sonrasında yaşanan toprak kayıpları ve zorunlu göçler sebebiyle, sürekli değişime uğramaktaydı.

Temettüât Kayıtlarında Romanların Meslekleri ve Diğer Gecim Kaynakları⁶

Osmanlı coğrafyasının büyük bir kısmına yayılmış olan ve bölgeden bölgeye farklılık gösteren meslekler icra eden Romanlar, Rumeli ve Balkanlarda olduğu gibi Anadolu'da da yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Bu sebeple ele almış olduğumuz bölgelerin ikisi Anadolu'dan, diğer üçü ise bugünkü Trakya ve Balkan coğrafyasından seçilmiştir. İlk olarak, Adapazarı'nda yaşamış Romanlar için tutulan defteri inceleyeceğiz. Bu defterin başında "Bolu eyaleti dâhilinde kâin Kocaeli Sancağı kaymakamlığında Sapanca maa Adapazarı kazâsında tâife-i Kıptiyânın emlak ve arâzî ve temettünün mikdârını mübeyyin defteridir"⁷ açıklaması bulunmaktadır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 4571, H. 1261, s. 2). Bu açıklamanın ardından hane reisleri, hane ve sıra numarası verilerek kaydedilmiştir. Bu deftere kayıtlı bulunan toplam 66 hane Roman bulunmaktadır. Hane reisine ait meslek bilgisi "çapacı taifesinden Topal Eyüp" örneğinde olduğu gibi ya ismin önünde belirtilmiş ya da bir senelik tahmini hasılatın hesaplandığı toplam kısmında "sepetçiliğinden temettü" örneğindeki gibi yazılarak verilmiştir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 4571, H. 1261, s. 4,13).

⁵ Osmanlılarda geri hizmet kütalarından oluşan askerî teşkilât (Emecen, 2013, s. 354).

⁶ Makalenin tamamında yapmış olduğumuz transliterasyonlarda Develioğlu, F. (2015). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat. Ankara: Aydın Kitabevi; Sami, Ş. (1899 [H. 1317]). Kamus-i Türki. İstanbul: İkdâm Matbaası künyeli sözlüklerden yararlanılmıştır.

⁷ 1261 yılına ait temettü kayıtları kâtipler tarafından kişinin bir senede toplam temettü kaydına eklenmemiş, bir sonraki seneye ait vergi oranını belirlemek için defterlere kaydedilmiştir.

Adapazarı'nda yaşayan Romanların meslekleri ve diğer geçim kaynaklarına ait veriler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.⁸

ADAPAZARI				
Meslekler				
Meslek	Adet	Meslek	Adet	
Sepetçi Esnafı	32	Çalgıcı		2
Çapacı	13	Kahveci		1
Teymuru (Demirci)	8	Sığırtmaç (Sığır Çobanı)		1
Erbab-ı Ziraat	7			
Toplam Meslek Geliri			18840	
Tarım Arazisi				
Arazi	Dönüm	1260/1844 Hasılatı	1261/1845 Hasılatı	Toplam
Mezru (Ekili) Tarla	111	1208	1555	2378
Müstecir Olduğu Tarla	92,5	3211	4091	7302
Gayri Mezru Tarla	34	-	-	-
Çayır Dönüm	31	108	-	108
Dut Bahçesi	17	1813	2150	3963
TOPLAM	285,5	6340	7796	13.751
Hayvanat				
Cins	Baş	1260/1844 Hasılatı	1261/1845 Hasılatı	Toplam
Kara Sığır İneği	45	619	-	619
Kısırak	33	-	-	-
Kara Sığır Öküzü	32	-	-	-
Sağman İneği	17	255	-	255
Kara Sığır Tosunu	5	-	-	-
Bargir	4	-	-	-
Kısır İneği	3	-	-	-
Kara Sığır Düğesi	2	-	-	-
Dombay İneği	1	32	-	32
TOPLAM	142	906	-	906

Tablo 1: Adapazarı Kazasında Yaşayan Romanların Meslekleri ve Diğer Geçim kaynakları

Kaynak: (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 4571, H. 1261, s. 1-15)

Adapazarı bölgesinin verimli ve geniş tarım arazileri bölgede tarımın gelişmesini sağlamış-tır. Ayrıca İstanbul'a olan yakınlığı, taşımacılık maliyetini düşürdüğü için başkentin ihtiyaçları'nın karşılanmasında öncelikli bölgelerden olmasını sağlamış, bu durum da tarımsal faaliyetleri geliştiren etkenlerden olmuştur. Bölgede ormanlık alanların fazlalığı ağaç endüstrisine dayalı ekonomik faaliyetleri de geliştirmiştir. Yine bölge ipek üretimi açısından önemli bir konumdadır. Şöyle ki 1880 yılında Osmanlı Devleti'nde bulunan 31 ipek fabrikasının 2 tanesi Adapazarı bölgesinde yer almaktaydı. XIX. yüzyılın başlarında tarım ekonomisiyle kendini gösteren Adapazarı zamanla sanayi ile de tanışmış ve ekonomik anlamda büyük değişimler yaşamıştır (Narin, 2011, s. 77,81, 93-94). Burada bahsedilmiş olan genel ekonomik yapı ve iklimsel koşullar bölgede yaşayan ahalinin geçim kaynaklarını şekillendirmiştir. Adapazarı'nda bazı mahallelerin temettüât defterlerine bakıldığı zaman bölgede genel olarak ziraat faaliyetinin yapıldığı görülmektedir. Ayrıca mahallelerde sakin olan ahalinin büyük bir çoğunluğunda dut bahçelerinin olması ipek ticaretinin ne denli etkili olduğunun göstergesidir. Yine çapacı olarak kayıtlı tarım işçiliğinin de fazla olması bölgedeki tarım faaliyetlerin geliştiğinin ayrı bir göstergesi konumundadır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 2828, 2829, 2854, 2853, 2848, H. 1261).

⁸ Tabloda verilen 1261 yılına ait temettü kayıtları kâtipler tarafından kişinin bir senede toplam temettü kaydına eklenmemiş, bir sonraki seneye ait vergi oranını belirlemek için defterlere kaydedilmiştir.

Aktarılan bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere tarımsal faaliyetler Adapazarı'ndaki en önemli geçim kaynağını oluşturmaktadır. Bölgedeki ekonomik koşullara uygun olarak Romanların da bu yönlü geçim kaynaklarına yöneldiği görülmektedir. Romanlardan kendilerine ait olan arazileri işleyen ve kaynaklarda ziraat erbabı olarak kayıtlı 7 hane reisi bulunmaktadır. Ayrıca 13 hane reisi tarafından yapıldığı görülen çapacılık mesleğinin Romanların tarım işçiliğinde de istihdam alanı bulduklarını göstermektedir.

Sulama imkânının gelişmesi hatta bataklık alanların çok fazla olması da bölgedeki meslek kollarını belirleyen etkenlerden olmuştur. Özellikle orman köylerinde, göl, dere, bataklık civarlarında bulunan yerleşim yerlerinde önem kazanmış olan sepetçilik mesleğinin (Karabaşa, 2014, s. 219) bölgede Romanlar arasında yoğun olarak yapıldığı görülmektedir. Tablodan da görüldüğü üzere Romanların neredeyse yarısı iklim koşullarının sağladığı imkânlardan yararlanarak sepetçilik mesleğini icra etmişlerdir. Aynı iklim koşullarında yapılan hasırcılık mesleğinin ise genel olarak Böcekçiler Mahallesiindeki Roman olmayan diğer Müslüman ahali tarafından yapıldığı görülmektedir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 2828., H. 1261). Bu da Romanların ve diğer grupların belirli meslek kollarında tekelleştiklerini göstermektedir.

Romanların hangi bölgede olurlarsa olsun icra etmiş oldukları demircilik mesleği Adapazarı'nda sadece 8 hane reisi tarafından yapılmıştır. Sıralamış olduğumuz bu mesleklerin haricinde ise 2 hane reisi çalgıcılık, bir hane reisi kahvecilik ve bir hane reisi de sığırtmaçlık⁹ mesleklerini icra etmiştir. Bölgedeki Romanlardan sadece iki kişinin mahallelinin desteği ile geçinmekte olduğu, geriye kalan 64 hane reisinin bir gelirinin veya meslek kaydının bulunduğu görülmektedir. Deftere kayıtlı olan Romanların meslek gelirleri toplamı 18840 kuruş olarak hesaplanmıştır. Bu gelire ek olarak tarımsal gelirler ve hayvancılıktan elde edilen gelirler de bulunmaktadır.

Adapazarı'nda yaşayan ve bu deftere kaydedilmiş olan 66 hane Romanın toprak gelirlerinin, incelemeye aldığımız diğer bölgelere göre, oldukça fazla olduğu dikkat çekmektedir. Sulak bölgelerde yapıldığına değindiğimiz sepetçilik mesleği ile uğraşan 32 hanenin 21'ine ait mezru tarım arazisi bulunmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi ziraat faaliyetleri tek geçim kaynağı olan 7 hane reisi bulunmaktadır. Bu 7 hane reisi 4 dönüm mezru¹⁰ tarla, 1 dönüm dut bahçesi ve 45 dönüm müstecir¹¹ olduğu tarla olarak kayıtlı arazilerde ziraat faaliyetleri yapmışlardır. Ancak bu kişilerin tarım gelirleri haricinde toplam temettuâta yazılmış olan ve kaynağı belirtilmeyen kazançları da mevcuttur. 44 hane reisine ait çeşitli tarım arazileri toplamı ise 111 dönüm mezru tarla, 17 dönüm dut bahçesi, 31 dönüm çayır ve 92,5 dönüm müstecir olduğu tarla olarak kayıtlıdır. Mezru tarla olarak verilen 111 dönüm araziden elde edilen toplam hasılat 1260/1844 yılı için 1208 kuruş olarak hesaplanmıştır. Bunlara ek olarak kayıtlı 34 dönüm gayri mezru tarla bulunmakta ve bu arazide tarım faaliyeti yapılmadığı için herhangi bir gelir bulunmamaktadır. Adapazarı bölgesinin ipek üretiminde önemli bir konumda yer alması (Narin, 2011, s. 85) Romanlarında bu yönlü geçim kaynaklarına yönelmesini sağlamıştır. Bölgede Romanlar dut bahçesi olarak kaydedilmiş olan 17 dönüm araziden kazanç saptamışlardır. Bu bahçelerden elde edilen 1260/1844 yılına ait hasılat 1813 kuruş olarak verilmiştir. Kendi arazileri haricinde kiracı olarak işledikleri müstecir olduğu tarla şeklinde kaydedilen 92,5 dönümlük araziden elde edilen hasılat 1260/1844 yılında 3211 kuruştur. Son olarak 31 dönümlük çayırdan 1260/1844 yılına ait hasılat 108 kuruş olarak kaydedilmiştir. Tarımsal geçim ve tarlalardan elde edilen toplam kazanç ise 6340 kuruş olarak hesaplanmıştır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 4571, H. 1261, ss. 1-15).

Adapazarı bölgesinde yaşayan Romanların tarım arazisine paralel olarak hayvan sayısının da ele aldığımız diğer bölgelere göre fazla olduğu görülmektedir. Bölgedeki Romanlara ait do-

⁹ Sığır Çobanı (Kestelli, 2004, s. 430).

¹⁰ Ziraat olunmuş, ekilmiş, çift sürülüp tohum atılmış (Develioğlu, 2015, s. 766).

¹¹ 1. İsticar Eden, (bir şeyi) kira ile tutan, 2. Kiracı (Develioğlu, 2015, s. 874).



kuz farklı cinste toplam 142 baş hayvan kaydı bulunmaktadır. Bunlar arasında 45 baş karasığır ineği olarak kaydedilen hayvan cinsinden 1260/1844 yılı için 619 kuruş gelir elde edilmiş olduğu görülmektedir. Ayrıca gelir getiren 17 baş sağman ineğin 1260/1844 yılı için 255 kuruşluk bir hasılatı olduğu kaydedilmiştir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 4571, H. 1261, s. 7-12). Hasılatı olan bir diğer hayvan kaydı ise 32 kuruşluk hasılat ile 1 baş dombay¹² ineğidir. Bunlar haricinde çeşitli tarım ihtiyaçlarında kullanılan diğer hayvanlar ise 33 baş kısarak, 16 baş karasığır öküzü, 5 baş karasığır tosunu, 4 baş bargir¹³, 3 baş kısır ineği ve 2 baş kısır karasığır düğesidir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 4571, H. 1261, s. 1-15).

Bu deftere kayıtlı Romanların meslek, tarım ve hayvancılık gelirleri genel toplamda 25611 kuruş olarak hesaplanmıştır. Hane başına ortalama 400 kuruşluk bir temettü düşmektedir.¹⁴ Aynı bölgedeki Tekeler Mahallesi'nde yaşayan Müslüman ahalinin hane başına düşen 780 kuruşluk temettü ile karşılaştırıldığında Romanların bölgedeki düşük gelirli ahali arasında yer aldığı görülmektedir. Geliri olan her haneden alınmış olan vergi-i mahsusa¹⁵ miktarlarına bakıldığında ise Romanlardan hane başına ortalama 121 kuruş alınırken, Tekeler Mahallesi'ndeki Müslüman ahalden hane başına ortalama 195 kuruş vergi alınmıştır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 2853, H. 1261).¹⁶

Çalışmada ele alınmış olan diğer bir bölge ise perakende¹⁷ Romanların yaşamış olduğu Bursa kazası Sinan Bey Mahallesi'dir. Buradaki defterin başlangıcında "Hüdavendigâr Sancağına tâbi' Bursa Kasabası Sinan Bey Mahallesi perâkendesinde Kıptiyân ahâlîlerinin emlâk ve arâzî ve temettuatlarını mübeyyin defteridir" ifadesi yer almaktadır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 7453, H. 1261, s. 2). Sonrasında ise diğer defterlerde olduğu gibi haneler ve hanelere ait bilgiler sırası ile aktarılmıştır. Bu mahallede yaşayan Romanların geçim kaynaklarına ait bilgiler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Bursa Sinan Bey Mahallesi					
Arazi					
	Dönüm	Evlek	1260/1844	1261/1845	Toplam
Harı Bahçesi	27	11	4000	2390	6390
Gayri Mezru Tarla	8	-	-	-	-
Hayvanat					
Cins	Baş		1260/1844	1261/1845	Toplam
Kısarak	7		250	-	250
Merkep	7		-	-	-
Bargir	4		-	-	-

Tablo 2: Bursa Sinan Bey Mahallesi'nde Yaşayan Romanların Meslekleri ve Diğer Geçim kaynakları
Kaynak: (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 7453, H. 1261, s. 1-15)

¹² Dişi manda (Kestelli, 2004, s. 102).

¹³ 1.Yük tutan, yük kaldıran, 2. Beygir, At (Develioğlu, 2015, s. 80).

¹⁴ Temettü kaydı bulunmayan 2 hane reisi hesaplamaya dâhil edilmemiş ve toplam temettü 64 haneye bölünerek elde edilen sonuç üzerinden bir ortalama yazılmıştır.

¹⁵ Örfi vergiler yerine yılda iki defa topluluk olarak (an cemaatin) alınan ve mükelleflerin "hal ve tahammüllerine göre komşuca ve karındaşca tevzi" edilen bir vergi olarak 1840 yılından itibaren uygulanmaya başlanmıştır. Bu verginin dağıtımı (tevzii) mükelleflerin gelir/kazanç ve servetlerine göre belirlenmekteydi. Maliye nezareti tarafından Eyaletler düzeyinde belirlenen vergi miktarı, her eyalette önce kazalar daha sonra mahalle ve köyler arasında bölüştürülüyordu. Bu verginin uygulanmasında mükelleflerin ödeme gücüne dikkat edilmiştir (Akkuş, 2017, s. 44-46).

¹⁶ Bu şekilde hesaplanan hane başına ortalama temettü ve vergi-i mahsusa miktarları defterlerin sonuna yazılmış olan toplam temettü ve vergi-i mahsusa kayıtlarının toplam hane sayısına bölünmesi ile elde edilmiştir.

¹⁷ Dağınık, darmadağın; dağıtma (Develioğlu, 2015, s. 1028). Burada bahsedilen dağınık hâlde bulunan Romanlardır.

Coğrafi ve ticari konumu sayesinde transit ticaretin kavşak noktalarından biri durumundaki Bursa yöresinde yerel ekonominin gelişimini belirleyen en önemli ürün ipektir (Kaygalak, 2008, s. 92-93). Temettuât kayıtlarının sağlamış olduğu verilerde bölgedeki ipek üretiminin ne denli önemli olduğunu gösterir mahiyettedir. Örnek olarak incelemeye aldığımız Sinan Bey Mahallesinde kayıtlı defterde yer alan Romanlardan 19 hanenin 11'inde harir¹⁸ bahçesi olduğu görülmektedir. Ayrıca Sinan Bey Mahallesine yakın bir mahalle olan Yenice mahallesinde yer alan 93 hane Müslüman ahalinin 64 hanesinin de çeşitli büyüklüklerde harir bahçesi vardır. Yenice Mahallesindeki Müslüman ahalinin demircilik, cambazlık, hizmetkârlık, berberlik, attarlık, kiracılık gibi genel meslek kayıtları bulunurken Romanların ayrıca bir meslek kaydı bulunmamaktadır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 8229, H. 1261). Bu veriler İpek ticaretinin bölgede büyük oranda etkili olduğunun ve Romanların da bu ticarete katkı sağladığının göstergesidir. Sinan Bey Mahallesine kayıtlı Romanlardan harir bahçesi bulunan haneler için zuhurat¹⁹ temettü yazılmıştır. Burada verilen zuhurat temettü kaydı defterlerin uygulaması için hazırlanmış olan nizamnameden anlaşılacağı üzere her yıl elde edilen kazancın içinde yer almayan geliri ifade etmek için kullanılmıştır (Kütükoğlu, 1995, s. 410; Adıyeke, 2000, s. 798). Zuhurat temettü haricinde harir bahçelerinden elde edilmiş olan gelirler de Sinan Bey Mahallesinde bulunan Romanların toplam gelirine eklenmiştir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 7453, H. 1261, s. 2). Harir bahçesi olmayan diğer hanelerden 5 tanesinin temettü kaydı bulunmasına rağmen bu kazancın kaynağı olacak bir meslek veya arazi kaydı bulunmamaktadır. Ayrıca mahalleye kaydedilmiş olan hane reislerinden biri kayıp olduğu için temettü yazılmamış, 2 tanesinin ise başka bir kazada oldukları için ne meslek ne de temettü kaydı girilmiştir.

Romanların bölgedeki ipek ticaretinin içinde yer aldıkları sahip oldukları harir bahçelerinden anlaşılmaktadır. Tarım arazisi olarak bu mahallede yaşayan Romanlara ait 27 dönüm 11 evleklik²⁰ harir bahçesi kaydı bulunmaktadır. 1260/1844 yılına ait bu arazinin hasılatı 4000 kuruş olarak kaydedilmiştir. Kişilere ait zuhurat temettü olarak kaydedilmiş olan gelir ise 4850 kuruş olarak aktarılmıştır. Toplamda 11550 kuruş olan mahallenin genel hasılatının 4850 kuruşu zuhurrattan, 4000 kuruşu harir bahçelerinden, 250 kuruşu ise sahip olunan hayvanlardan elde edilen gelirin yansımasıdır. Geriye kalan 2450 kuruşluk kazanca dair herhangi bir meslek kaydı veya arazi gelirine dair bir bilgi bulunmamakta, ancak kâtip tarafından kişilerin kazançlarına eklenmiş olduğu görülmektedir. Mahallede sahip olunan hayvan sayısı ve cinsi ise; 7 baş merkep, 4 baş bargir ve 7 baş kısraaktır. Hayvanlardan elde edilen 250 kuruşluk temettü 7 baş kısrağa aittir. Ayrıca dikkat çeken bir durum ise Roman hane reislerine ait herhangi bir vergi kaydının bulunmamasıdır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 7453, H. 1261, s. 2-15). Bu durumun ham ipek ticaretini geliştirmek için uygulanan vergi muafiyetinden kaynaklandığı düşünülebilir (Akkuş, 2009, s. 18).

Bölgenin şartlarına uyum sağlamış olduğu görülen Romanların hane başı ortalama gelirleri 608 kuruştur. Romanların hane başına düşen ortalama gelirleri Yenice Mahallesi ile karşılaştırıldığında Yenice Mahallesindeki ahalinin gelirinin 1032 kuruş ile Romanların gelirinden daha yüksek olduğu görülmektedir. Deftere kayıtlı olan Romanlara ait herhangi bir vergi kaydı bulunmazken Yenice Mahallesinde hane başına 76 kuruşluk bir vergi-i mahsusa alındığı görülmektedir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 8229, H. 1261).

Silivri kazası için tutulmuş olan defterde Romanlar hakkındaki kayıtlar da benzer özellikler göstermektedir. Burada tutulmuş olan defter de yine "Edirne Eyâletinin Vize kaymakamlığı

¹⁸ İpek (Develioğlu, 2015, s. 382) Burada kastedilen Dut bahçeleridir (Kütükoğlu, 1995, s. 407).

¹⁹ Hesapta olmayan, umulmadık hadiseler, rastlayış (Develioğlu, 2015, s. 1388).

²⁰ Bahçe ve bostanın ayrıldığı kısımların, bölümlerin her biri. Saban sürülürken toprakta bıraktığı iz. Ölçü olarak bir evlek dönümün dörtte biridir (Kestelli, 2004, s. 125). Burada ölçü anlamında kullanılmıştır.



kazâlarından Silivri kasabası mahallâtından Kıptiyân-ı İslâm Mahallesi ahâlîlerinin emlak ve arâzî ve temettuâtları defteridir” ifadesi ile başlamaktadır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 6213, H. 1261, s. 2). Bu defterde 22 hane Roman kayıtlıdır. Bu Romanlara ait meslek bilgileri ve diğer geçim kaynaklarına dair bilgiler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

SİLİVRİ				
Meslekler				
Meslek	Adet	Meslek	Adet	
Hizmetkâr	7	Teymurcu Çırağı	1	
Mellah (Gemici)	5	Yevmiyecilik	2	
Teymurcu Ustası	3	Arabacı	1	
Teymurcu Kalfası	2			
Arazi				
	Dönüm	1260/1844	1261/1845	Toplam
Mezru Tarla	2	60	60	120

Tablo 3: Silivri Kasabası Mahallelerinde Yaşayan Romanların Meslekleri ve Diğer Geçim kaynakları
Kaynak: (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 6213, H. 1261, s. 1-5)

Silivri doğal bir limana sahip olması, eski çağlardan beri İstanbul gibi büyük bir şehre yakınlığı, Anadolu’yu Avrupa’ya bağlayan yol güzergâhı üzerinde olması gelişimi açısından önemli neticeler meydana getirmiştir (Sertkaya, 2009, s. 18). Ayrıca verimli tarım arazilerinin varlığı ile İstanbul’un zahire ihtiyacının karşılanmasında önemli bir yere sahip olması da bölgedeki ekonomik koşulları yansıtır (Akkaya, 1984, s. 44). Silivri’den İstanbul’a gitmekte olan gemilerdeki ürünlerden de bölgedeki ekonomik koşullar anlaşılmaktadır. Örneğin XIX. yüzyılın başlarında Silivri’den İstanbul’a giden gemilerin genellikle kömür ve buğday taşıdığı görülmektedir (Topuz, 2007, s. 68, 70, 72). Bu da bölgede kömür yataklarının ve buğday üretiminin olduğunu ve İstanbul’un ısınma ve buğday ihtiyaçlarının karşılanmasındaki önemini göstermektedir.

Silivri’de verimli tarım alanları olmasına rağmen bölgedeki Romanlar, tarımsal faaliyetlerde çok fazla bulunmayarak genellikle zanaat temelli işlere yönelmişlerdir. Tablodan da görüldüğü üzere Silivri’de kayıtlı bulunan 22 hane reisi arasında en fazla yapılan meslek hizmetkârlıktır. Sahil bölgesi olması sebebiyle bölgenin şartlarına uygun olarak tercih edilen mesleğin ise mellahlık (gemicilik) olduğu ve toplamda 5 hane reisinin bu meslek ile geçimini sağladığı görülmüştür. Geleneksel meslekleri olarak kabul etmiş olduğumuz teymurculuk mesleğini 6 hane reisi yapmış bulunmaktadır. Ancak bunların 3’ü teymurcu ustası, 2’si teymurcu kalfası, diğer bir kişi ise teymurcu çıraklığı yaparak geçimlerini sağlamışlardır. Diğer meslekler ise 2 hane reisi tarafından yapılan yevmiyecilik ve bir hane reisi tarafından yapılan arabacılıktır. Bu verileri bölgede bulunan Piri Mehmet Paşa Mahallesi ile karşılaştırdığımızda ise, mezkûr mahallenin en büyük geçim kaynağının gemicilik ve gemi tayfılığı olduğu görülmektedir. Ayrıca berber, hamal, hizmetkâr, debbağlık gibi mesleklerle de geçimlerini sağlamışlardır. Bölgedeki gayrimüslimlerden Rumlar sefine (gemi) taifesi, bakkal, bağcı, dülger gibi meslekler ile Yahudiler çerçi, attar, kasap, simsar, hizmetkâr, bakkal gibi mesleklerle son olarak bölgedeki Ermeniler ise çoğunlukla yemenici, sefine (gemi) kalfası, debbağ, çilingir, kiracı, attar, çerçi gibi mesleklerle geçimlerini sağlamışlardır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 6208, 6216, 6218, 6220, H. 1261). Burada aktarılan veriler bölgede bulu-

nan limanın ahalinin meslek yapılarını büyük oranda etkilediğini göstermektedir.

Silivri’de yaşayan Romanlar arasında sadece bir haneye ait tarım arazisinin olduğu görülmektedir. 12 nolu hane reisi İbrahim oğlu Hüseyin’e ait arazi 2 dönüm mezru tarla olarak kayıtlıdır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 6213, H. 1261, s. 3). 112 kuruş olarak kayıtlı aşar vergisinin tamamı bu kişiye aittir. Ayrıca herhangi bir hayvan kaydı bulunmamaktadır. Yine burada da bir kişinin geçimini sağlayacak güçte olmadığı ve şunun bunun îanesiyle geçinmekte olduğu kayıt altına alınmıştır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 6213, H. 1261, s. 2). Meslek kısmına hizmetkâr yazılmış olmasına rağmen vergi alınmamış olan ve 200 kuruşluk temettü bulunan 17 hane nolu kişi için de “şunun bunun îanesi ile bir senede temettü” ifadesi yer almıştır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 6213, H. 1261, s. 4). Burada kayıtlı olan Romanlar ortalama olarak 626 kuruşluk bir kazanç elde ederek geçimlerini sağlamışlardır. Bölgede diğer unsurların ortalama kazançlarına bakıldığı zaman, Romanların en düşük gelirli grubu oluşturduğu görülmektedir. Piri Mehmet Paşa Mahallesi’ndeki Müslüman ahalinin hane başına düşen ortalama gelir 1300 kuruş iken Ermeni Mahallesi’nde 1528 kuruş, Rum Mahallesi’nde 1263 kuruş, Yahudi Mahallesi’nde ise 823 kuruştur. Her haneden alınmış olan vergi-i mahsusa kayıtları ise, Romanlarda 70 kuruş, Piri Mehmet Paşa Mahallesi’ndeki Müslüman ahalide 157 kuruş, Rum Mahallesi’nde 131 kuruş, Ermeni Mahallesi’nde 135 kuruş son olarak da Yahudi Mahallesi’nde de 76 kuruştur (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 6208, 6216, 6218, 6220, H. 1261).

Ele almış olduğumuz bölgelerden bir diğeri Dobruca bölgesinde 1812 yılında kaza olmuş Silistre Eyaletine bağlı bulunan Maçin kazasıdır (Sezen, 2006, s. 344). Buradaki defterde yapılan açıklama “Müteallik (ilgili) ve şerefsudûr buyurulan irâde-i seniyye ve taâlimât-ı aliyeye tevfiқан Nefs-i Maçin Kiptiyân-ı İslâm ahâlîsinin zâhiren bâlâ harâç tahrîr kılınan temettuatları mübeyyin defteridir” şeklindedir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 12145, H. 1261). Bu deftere kayıtlı 19’u Müslüman, 7’si Gayrimüslim olmak üzere toplam 26 Roman hane bulunmaktadır. Birinci haneye yazılmış olan kişi çeribaşı olarak kayıt altına alınmış sonrasında ise diğer haneler, hane ve sıra numarası verilerek sıralanmıştır.

Aşağıdaki tabloda Maçin Romanlarının meslek kayıtları ve diğer geçim kaynakları verilmiştir.

MAÇİN				
Meslekler				
Müslüman		Reaya		
Meslek	Adet	Meslek	Adet	
Ahengir	7	Tekneçi	3	
Kalaycı	3	Ahengir	1	
Arabacı	2	Terzi	1	
Kayıkçı	1	Çerçi	1	
Kahveci	1	Ekmekeçi Hizmetkârlığı	1	
Bakkal	1			
Talikalı	1			
Müslüman Ahali Tarım Arazisi				
Arazi	Evlek	1260/1844	1261/1845	Toplam
Bağ Evlek	3	100	75	175
Müslüman Ahali Hayvanat				
Cins	Baş	1260/1844	1261/1845	Toplam
Kısrı Kara Sığır İneği	5	-	-	-
Sağman İneği	7	135	105	240
Öküz	6	-	-	-
Dişi Düğesi	4	-	-	-
Erkek Dına	2	-	-	-
Reaya Hayvanat				
Sağman İneği	1	20	15	35
Karasığır İneği	2	-	-	-
Öküz	4	-	-	-
Tosun	2	-	-	-
Müslüman Ahali Diğer				
	Adet	1260/1844	1261/1845	Toplam
Bargir Talikalı	2	650	650	1300
Dükân Sağır	1	60	60	120
Kahvehane	1	150	150	300
Toplam	4	860	860	1720

Tablo 4: Maçin’de Yaşayan Romanların Meslekleri ve Diğer Geçim Kaynakları

Kaynak: (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 12145, H. 1261, s. 2-7)

Temettuat kayıtları incelendiğinde genel itibari ile bölgedeki ekonomik koşullar anlaşılmaktadır. Bölgede Varoş Mahallesi’nde mukim gayrimüslimler için tutulmuş olan defterden hareketle gayrimüslimlerin çoğunlukla balıkçı, ziraat erbabı, çapacı, arabacı, hat tab, bezirgân, dülger, meyhaneci gibi mesleklerle geçimlerini sağladığı görülmektedir. Ayrıca Maçin şehri Mahalle-i Cami-i Atik olarak kayıtlı mahalledeki Müslümanlar ise kayıkçı, balıkçı, bakkal, talikalı, çapacı, arabacı, eskici, kahveci, mumcu, marangoz, bağcı, kovancı, sakacı gibi mesleklerden kazanç sağlamışlardır (BOA. ML. VRD.

TMT. Nr. 1232, H. 1261, s. 1-5; BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 12147, H. 1261). Bu meslek kolları bölgede tarımın, balıkçılığın ve tekneçiliğin genel geçim kaynağı olduğunu göstermektedir.

Maçın'deki bu genel meslek kollarının yanında Romanlar, en fazla ahengir²¹ yani demircilik mesleği ile uğraşmışlardır. Demircilikten sonra 3 hane reisi tarafından yapılan kalaycılık, 2 hane reisi tarafından yapılan arabacılık ve birer hane reisi tarafından yapılan kayıkçı, kahveci, bakkal, talikacı²² meslekleri sıralanmaktadır. Bölgede yaşayan Müslüman Romanların tarımdan ziyade zanaat faaliyetlerinde bulunduğu görülmektedir. Yine bölgedeki Gayrimüslim Romanlar da genellikle zanaat temelli mesleklerle geçimlerini sağlamışlardır. Gayrimüslim Romanlar tarafından yapılan meslekler, 3 hane reisi tarafından yapılan tekneçilik ve birer hane reisi tarafından yapılan ekmekçi hizmetkârlığı, terzilik, çerçilik ve ahengirliktir²³. Ayrıca Maçın'de Müslüman Romanlardan sadece bir hanenin geçimini toplumsal yardımlaşma ile sağladığı belirtilmiştir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 12145, H. 1261, s. 5).

Genellikle zanaat temelli mesleklerle geçimini sağlamış olan Maçın Romanlarının tarım arazilerine dair kayıtları sadece 3 evlek bağdan ibarettir. Bu arazinin tamamı kalaycılık mesleği ile uğraşan 14 hane numaralı Osman Oğlu Kara Ali'ye aittir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 12145, H. 1261, s. 4). Diğer Müslüman ve Gayrimüslim Romanlara ait başka bir arazi kaydı bulunmamaktadır. Hayvancılığa ait kayıtlar ise Müslüman Romanlarda 7 baş sağman inek, 5 baş kısır karasığır inek, 4 baş dişi düğe, 2 baş erkek dana ve 6 baş öküz; Gayrimüslim Romanlarda ise, 2 baş kısır inek, 4 baş öküz, 1 baş sağman inek ve 2 baş tosun bulunmaktadır. Kayıtlı hayvanlar arasında sadece sağman ineklerden gelir elde edilmektedir. Müslümanlara ait 7 baş sağman ineğin 1260/1844 yılına ait hasılatı 135 kuruş, Gayrimüslimlere ait 1 baş sağman ineğin aynı yıla ait hasılatı ise 20 kuruş olarak kayıt altına alınmıştır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 12145, H. 1261, s. 2-7). Ayrıca buradaki Müslüman Romanların yapmış oldukları işler gereğince sahip oldukları 2 adet bargir talikası, 1 adet dükkân sagır²⁴ ve 1 bâb kahvehane olarak kayıtlı diğer kazanç kaynakları bulunmaktadır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 12145, H. 1261, s. 2-5). Bu şekilde kayıt altına alınmış Gayrimüslimlere ait başka herhangi bir mal varlığı bulunmamaktadır.

Maçın'de bulunan Romanlarla ilgili vergi kaydı "sene-i sabıkada vergi-i mahsusadan bir senede vergisi" ifadesi ile belirtilmiş olan vergiden ve bir hane reisinden alınmış olan aşar vergisinden ibarettir. Bu iki vergi kaydı haricinde başka bir vergi alındığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bölgedeki Romanların toplam gelirleri ele alınarak yapılan hesaplama ile Müslüman Romanların ortalama geliri 312 kuruş, Gayrimüslim Romanların ortalama geliri ise 213 kuruş olarak hesaplanmıştır. Yukarıda da meslek örneklerini vermiş olduğumuz mahallelerle Romanların hane başına temettü ortalamaları kıyaslandığında Romanların gelir seviyelerinin daha düşük olduğu görülmektedir. Varoş Mahallesi kayıtlı gayrimüslim ahalinin hane başına düşen temettü 523 kuruş, Cami-i Atik Mahallesi Müslüman ahalinin ise hane başına düşen temettü 651 kuruş olarak hesaplanmıştır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 1232, H. 1261, s. 1-5; BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 12147, H. 1261). Vergi-i mahsusa kayıtlarına bakıldığında hane başına ortalama olarak Romanlardan 13 kuruş, Cami-i Atik Mahallesi Müslüman ahaliden 86 kuruş ve Varoş Mahallesi gayrimüslimlerden de 36 kuruşluk bir vergi alınmıştır.

Balkanlarda ele almış olduğumuz bir diğer defter ise Üsküp'te yaşayan Romanlar için tutulmuş olan defterdir. Defterin başlangıç sayfası "Üsküp Eyâleti dâhilinde kâin Nefs-i Medine-i Üsküp'te mukîm Müslüman diyen tâife-i Kıptiyânın emlak ve temettuât ve akarlarını mübeyyin

²¹ Demirci (Develioğlu, 2015, s. 17). Burada 7 nolu hanenin meslek kısmında "Ahengir idüğü" yazılmış ancak ismin yanına yapılan açıklamada "Mustafa oğlu Edimeli Hasan'ın bir nesnesi olmayıp Teymürcülük ile meşgul olarak bir senede mecmû temettü 300 kuruş" olarak kayıt altına alınmıştır.

²² Rusça, "telega" kelimesinden gelen talika, yük taşımak için kullanılan, genellikle tek at tarafından çekilen, dört tekerlekli bir at arabası çeşididir. Talikacılık zanaatı ise bu arabaların hem mekanik aksamının yapımını, hem de arabanın yük taşınan bölümünün çeşitli renk ve desenlerle süslemeliğini kapsar (Karabaşa, 2014, s. 221).

²³ Reayadan kayıtlı olan bu kişi için de 30. dipnotta belirtilen durum geçerlidir. Meslek kısmında "Ahengir idüğü" yazmakta, ismin yanına yazılan açıklamada "demircilik ile meşgul" olduğu belirtilmektedir.

²⁴ Sagır: Küçük, Ufak (Develioğlu, 2015, s. 1063)



defteridir” ifadesi ile başlamaktadır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 1). Bu açıklamanın ardından mahallelerde yaşayan Romanlar önce Müslüman sonra Gayrimüslim olarak sıralanmışlardır. Diğer defterlerde olduğu gibi kişiler hane ve sıra numaraları verilerek, meslekleri, menkul ve gayrimenkul malları sıralanarak ve ardından tahmini temettü hesaplanarak aktarılmıştır.

Aşağıdaki tabloda Üsküp Romanlarının meslek kayıtları ve diğer geçim kaynakları verilmiştir.

Üsküp			
Müslüman		Renyâ	
Meslek	Adet	Meslek	Adet
Hamallık	28	Kovaç Esnafı	12
Teymurculuk (Demircilik)	20	Yevmiye Çapacı	2
Baruthane-i Amirede Amele	15	Hamallık	2
Kovaç Esnafı	15	Hizmetkâr	2
Mehter	3	Baruthane-i Amirede Amele	1
Garizcilik (Lağamcılık)	2	Çilingir	1
Hamam Külhanlığı	2	Dülger	1
Sevislik	1		
Kemancı	1		
Çilingirlik	1		
Daire Darbı	1		
Arazi			
Arazi	Dönüm	Hasılat	Toplam
Ber veç-i İştirak	3	290	290
Bağ Dönüm	0,5	-	-
Hayvanat			
Cins	Baş	Hasılat	Toplam
Öküz	1	-	-
İki Senelik Dişi Malağı	1	-	-
Diğer emlak			
Diğer Emlak	Adet	Hasılatı	Toplam
Kiralık Odası	2	60	60

Tablo 5: Üsküp'te Yaşayan Romanların Meslekleri ve Diğer Geçim Kaynakları

Kaynak: (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 2-15)

Üsküp'ün önemli ticaret yolları üzerinde olması bölgede ticaretin önemli oranda gelişmesini sağlamıştır. Şehir merkezinde bulunan Eski Han, İsa Bey Hanı, Kurşunlu Han, Sulu Han ve Kapan Hanı gibi hanların bulunması bu gelişmişliğin ayrıca bir göstergesidir. Şehirde XVI. yüzyılda 133 meslek kolunun olduğu ayrıca yabancı tüccarların da faaliyet gösterdiğine dair bilgiler mevcuttur (İnbaşı, 2012, s. 379). Bölgedeki bu ticari gelişmişliğin yanı sıra tarımsal faaliyetler de yaygın ve gelişmiştir. Özellikle hububat üretiminde Üsküp şehri bölgenin önemli merkezlerinden biri durumundadır (Gül, 1999, s. 37-38).

Üsküp'te ele aldığımız deftere kayıtlı 96'sı Müslüman 21'i gayrimüslim olmak üzere toplam 117 Roman hane bulunmaktadır. Tabloda kayıtlı olan verilerden hareketle Müslüman Romanlar arasında en çok yapılmış olan meslek hamallık mesleğidir. Toplam 28 hane reisinin geçim kaynağı bu meslek olmuştur. Hamallıktan sonra 20 hane reisi tarafından yapılmış olan teymurculuk mesleği gelmektedir. Ayrıca demircilik veya nalbantlık manasında kullanılmış olduğu düşünülen kovaç²⁵ esnafılığı da 15 hane reisinin geçim kaynağı olmuştur. Bu meslekler sonrasında 15

²⁵ Burada kovaç kelimesi Balkanlarda Bosna Hersek, Arnavutluk ve Kosova gibi bölgelerde “demirci, demiri işleyen” manasını içermektedir. Bu kişilerin kendilerini kovaç olarak ifade etmiş olmalarından dolayı teymurcu değil kovaç yazılmış olacağı düşünülmektedir. Arnavutluk Bilimler Akademisi Dil ve Edebiyat Enstitüsü tarafından hazırlanmış en son güncel Arnavutça Sözlüğünde kovaç “demire şekil veren, demirle uğraşan, demirci” anlamlarına gelen “Farkëtar” sözcüğüyle ifade edilmektedir (Thomaj ve diğerleri, 2006, s. 488). Ayrıca Vlademir Orel'in 1948 yılında yayınladığı Tarihi Arnavutça İngilizce sözlüğünde kovaç sözcüğü Slav dillerinden Arnavutçaya ödünçlenmiş “smith, blacksmith” anlamında “demir işi ile uğraşan, demirci, nalbant” sözcükleri ile tasnif edilmişti (Mann, 1948, s. 211). Boşnakçada ise kovaç yine “demirci” anlamında kullanılmaktadır (Bayhan, 2015, s. 557).

hane reisi Baruthane-i Amire'de amele olarak hem geçimlerini sağlamış hem de devletin ihtiyaçları doğrultusunda istihdam alanı bulmuşlardır. Bu mesleklerin dışında kalan ve daha az sayıda karşılaşılmış olan meslekler ise; 3 hane reisi mehter²⁶, 2 hane reisi garizcilik, 2 hane reisi hamam külhanlığı ve birer hane reisi tarafından yapılmış olan seyislik, kemancılık, çilingirlik ve daire darbıdır. Gayrimüslimler tarafından yapılan meslekler ise; 11 hane reisi kovaç esnafı, 2 hane reisi yevmiye çapacısı, 2 hane reisi hizmetkâr, bir hane reisi çilingir, 1 hane reisi dülgere, 1 hane reisi hamal, 1 hane reisi ise Baruthane-i Amire amelesi olarak kaydedilmiştir. Deftere kayıtlı Romanlardan sadece üç kişinin çalışmaya kudretinin olmadığı belirtildiği için meslek, vergi ve temettü kaydı bulunmamaktadır. Üsküp şehri genelinde yapılmış olan mesleklere bakıldığında ise şehrin %16'sının tarımsal faaliyetlerle geçimini sağladığı görülmüştür. Şehrin yarısına yakını sanayi ve ticaret ile uğraşarak çoğunlukla debbağ, urgancı, nalbant, hallaç, bıçakçı, demirci, tüfenkçi, boyacı, terzi, pabuççu, yemenici, berber, kuyumcu, bakkal, lüleci gibi mesleklerle geçimlerini sağlamışlardır (Furat, 2001, s. 29-42). Üsküp temettuatlarında kovaç olarak sadece Romanların kayıtlı olması bu mesleği tekellerinde bulundurduklarını göstermektedir. Ayrıca şehir genelinde hamallık mesleğini yapanların da yine sadece Romanlar olduğu görülmektedir.

Romanlara ait mesleki yapılar bölgelere göre farklılık gösterdiği gibi aynı bölgedeki mahallelere göre de farklılık göstermektedir. Buradaki deftere kayıtlı birinci mahallede bulunan Romanların büyük çoğunluğu teymurculuk mesleğini yaparken (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 2-4), ikinci mahallede bulunan Romanların hepsi kovaçlık ile geçimini sağlamıştır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 5-6). Üçüncü mahallede bulunanlar ise ikiye ayrılmıştır. İlk bölümde verilmiş olanların büyük çoğunluğu hamallık yapmışken, ikinci bölümde bulunan 16 haneden 15'inin Baruthane-i Amire'de amelelik ile geçimini sağladığı kayıt altına alınmıştır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 7-11). Üsküp'e ait defterdeki bütün Romanlar arasında tek mülk kaydı birinci mahallede bulunan 1 hane numarası ile Çeribaşı olarak kayıtlı kişiye aittir. Bu kişinin 2 adet kiraya verdiği oda olarak kayıtlı emlakı bulunmaktadır. Bunlardan temettü ise 60 kuruş olarak verilmiştir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 2). Yine bölgede yaşayan Romanlar arasında tarım arazisinin ve hayvan sayısının az olduğu görülmektedir. Müslüman Romanlara ait bir baş iki senelik dişi malağı kaydı bulunurken, gayrimüslim Romanlara ait ise öküz olarak kayıtlı yine bir baş hayvan kaydı bulunmaktadır. Burada tek hayvan kaydı bulunan gayrimüslim hanenin 3 dönüm olarak ber vech-i iştiraklıkla²⁷ işlediği arazisi bulunmaktadır. Yine tabloda bağ-1 dönüm olarak kayıtlı 0,5 dönümlük arazi de gayrimüslim Romanlara aittir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 12-14).

Üsküp'te bulunan ve 15469 numaralı deftere kayıtlı olan Romanların mahallelere göre kazançları arasında farklar bulunmaktadır. Birinci mahallede vermiş olduğumuz Romanlar ortalama 100 kuruşluk bir gelire sahipken (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 2-4) ikinci mahallede ortalama gelirin 425 kuruş olduğu görülmektedir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 5,6). Üçüncü mahalledeki Romanların ise 160 kuruşluk bir ortalama gelirleri bulunmaktadır. Müslüman Romanların toplam ortalama temettü 186 kuruş olarak hesaplanmıştır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 7-11). Deftere "Reayadan madûd Kıptîyân-ı zımmiyanın dahi Emlak ve Temettuat ve Akarları" ifadesi ile üç ayrı mahallede verilmiş olan Gayrimüslim Romanların ortalama meslek gelirleri ise 324 kuruştur (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 12-14). Üsküp'te ahalinin hane başına düşen ortalama gelirlerine baktığımız zaman ise Müslümanlarda 554 kuruş, gayrimüslimlerde 490 kuruş, Yahudiler ise 572 kuruştur (Furat, 2001, s. 55-57). Bu verilerden hareketle Romanların bölgede hane başına düşen ortalama kazançları en düşük olan grubu oluşturdukları görülmektedir.

²⁶ 1. Yüksek rütbeli hizmetkâr, 2. Çadırlara bakan uşak, 3. At uşağı, 4. Mızıkacı, 5. Kavas, Babialı çavuşu, 6. Rütbe, nişan müjdecisi, çaylak (Develioğlu, 2015, s. 699).

²⁷ Ortaklıkla (Develioğlu, 2015, s. 101).

Mahallede bulunan Romanların Müslüman olanlarından “sene-i sabıkada bir senede ber vech-i maktuan vermiş olduğu” ifadesi ile alınmış olan bir vergi kaydı bulunmaktadır (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 2-11). Burada ifade edilmiş olan maktuan vergi Romanlardan toptan olarak alınan cizye mahiyetindeki bir vergi kaydudur (Tağ, 2017, s. 291). Müslüman Romanlar arasında bu vergi kaydı haricinde alınmış olan başka bir vergi kaydına rastlanmamıştır. Gayrimüslim Romanlar için ise “sene-i sabıkada vergi olarak bir senede vermiş olduğu” ifadesi ile bir önceki sene alınmış olan vergi kaydının haricinde “bunda bulunan cizye evrakı” ifadesi ile hangi oranda cizye vergisi alındığı aktarılmıştır. Burada bulunan 21 hane gayrimüslim Romanın 5 hanesi edna yani en düşük oranda cizye vergisi verirken, 15 hanenin cizye evrakı ise evsat yani orta derecedir (BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469, H. 1261, s. 12-14). Gayrimüslimler arasında bir kişiden de cizye alınmadığı görülmektedir. Üsküp şehrinde Romanlardan maktuan alınmış olan verginin hane başına ortalaması 15 kuruştur. Şehirdeki diğer Müslüman ve gayrimüslim ahalinin vergi-i mahsusa kayıtları ise hane başına ortalama olarak 14 kuruş olarak hesaplanmıştır.

Sonuç

Bu makalede beş farklı bölgede ele alınan örneklerden hareketle toplamda 220 Müslüman, 30 da gayrimüslim Roman hane reisine ait meslek ve diğer geçim kaynaklarına dair bilgiler aktarılmıştır. Ayrıca her bölgeden Romanların mesleklerini ve gelirlerini karşılaştırmak için diğer ahaliye dair örnekler de verilmiştir. Burada ele alınan bölgeler arasında meslek farklılıkları açık bir şekilde görülmektedir. Adapazarı ve Bursa örneklerinde tarımın ve toprağa bağlı işlerin daha fazla yapıldığı, bu bölgelerde meslek harici tarımsal gelirin oldukça fazla olduğu görülmektedir. Bu durumun bölgedeki diğer ahali içinde geçerli olduğu incelenen belgelerden anlaşılmaktadır. Balkanlar ve Trakya’da ele alınan diğer üç bölgede karşılaştırma yaptığımız diğer ahalinin meslek harici ziraat faaliyetleriyle de uğraştıkları görülürken Romanların bu bölgelerde ziraat faaliyetlerinden uzak olduğu görülmektedir. İncelemeye aldığımız beş bölgenin dördünde demircilik mesleğini yapan Romanların bulunması bu meslekteki ustalıklarını göstermektedir. Ayrıca Üsküp’te bulunan Romanlardan bir bölümünün Baruthane-i Amire’de çalışmış olmaları devlete bağlı işlerde görev aldıklarını göstermek adına önemlidir. Yine Üsküp’te hamallığın sadece Romanlar tarafından yapılmış olması da bu mesleğin bölgede bir Roman mesleği hâline geldiğini göstermektedir. Yaygın olarak müzisyenlikle/çalgıcılıkla özdeşleştirilen Romanların ele alınan bölgelerde bu mesleği çok fazla icra etmedikleri aktarılan verilerden anlaşılmaktadır. Bu verilerden hareketle Roman hane reislerinden sadece %1,2 si müzisyenlik yaparak geçimlerini sağlamışlardır.

Adapazarı, Bursa ve Maçın’de hayvan sayısı fazlayken Üsküp’te iki baş hayvan kaydı olup, Silivri’de ise hiçbir hayvan kaydı bulunmamaktadır. Bu durum bölgeler arası meslek farklarının bir yansıması olarak görülmektedir. Örneğin sepetçilik mesleğinin yoğun olarak yapıldığı Adapazarı’nda, gerek hammadde temininde gerekse ürünlerin satışında kolaylık sağladığı düşünülen 33 baş kısarak kaydı bulunmaktadır. Yine ziraatın ve sahip olunan tarım arazisinin fazla olduğu bu bölgede arazinin sürülmesinde kullanılan karasığır öküzü kaydının da oldukça fazla olduğu görülmektedir. Bu durum mesleki ihtiyaçlara uygun olarak gerekli hayvana sahip olduğunu göstermektedir.

Ele alınan bölgeler arasında meslek farkı olduğu gibi gelir farkının da olduğu görülmektedir. Genel olarak yapılan hesaplamalar neticesinde Adapazarı’nda hane başına ortalama 400 kuruş temettü düşerken, Bursa defterine kayıtlı Romanların temettüsü ise 608 kuruştur. Bölgeler arasında en fazla temettünün Silivri’de yaşamış olan Romanlara ait olduğu görülmektedir. Burada hane başına ortalama 626 kuruşluk bir temettü düşmektedir. Silivri’de temettü oranının yüksek

olması “*demirci ustası*” olarak kayıtlı kişilerin gelirlerinin yüksek olmasıyla alakalıdır. Buradaki demirci ustalarından 7 hane nolu Ali oğlu Ahmet’in 3000 kuruş gibi çok yüksek bir temettü-sü bulunmaktadır. Yine bir diğer demirci ustasının temettüsü ise 1800 kuruş olarak verilmiştir. Balkanlarda ele alınan bölgelerden Maçın’da ortalama 312 kuruş temettü hesaplanırken, en düşük temettü ortalaması 186 kuruş ile Üsküp’e aittir. Burada verilmiş olan Müslüman Romanlar haricinde Maçın ve Üsküp’te yaşamış olan Gayrimüslim Romanların hane başına temettü ise Maçın’da 213, Üsküp’te 324 kuruş olarak hesaplanmıştır. Bilgileri aktarılan beş bölgede de Romanların gelirlerinin diğer ahaliye oranla daha düşük olduğu görülmektedir. Bölgeler arası gelir farkları bölgedeki bütün ahali için de geçerlidir. Örnekleri verilerek karşılaştırması yapılan Müslüman ahalinin hane başına ortalama temettü Adapazarı’nda 780 kuruş, Bursa’da 1032 kuruş, Silivri’de 1300 kuruş, Maçın’da 651 kuruş ve Üsküp’te 554 kuruştur. Silivri’deki ortalama temettünün diğer dört bölgeye oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Aynı durum örneği verilmiş olan gayrimüslim ahali için de geçerlidir. Buradaki bilgilerden anlaşıldığı üzere bölgenin gelir durumuna paralel olarak Romanların gelir seviyesinin de düştüğü ya da arttığı görülmüştür.

Bölgeler arasında vergi farkları, meslek ve gelir farkları gibi açık bir şekilde görülmektedir. Adapazarı ile Silivri örnekleri haricindeki diğer bölgelerde vergi oranlarının gelir seviyesine paralel olarak düştüğü ya da çıktığı görülmektedir. Ancak Silivri’de 626 kuruş temettü bulunan Romanların 70 kuruş vergi-i mahsusa kaydı bulunurken, Adapazarı’nda 400 kuruşluk temettü olan Romanların 121 kuruş vergi-i mahsusa kaydı bulunmaktadır. Bu vergi farklarının ülke genelindeki bütün ahali için geçerli olduğu görülerek vergi-i mahsusa kayıtlarındaki adaletsizliklerin giderilmesi için yeni bir sayım yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur (Kütükoğlu, 1995, s. 412). Vergi-i mahsusa ve ziraat ürünlerinden alınan aşar vergisi haricinde sadece Üsküp’te bulunan Müslüman Romanlardan maktuan olarak cizye vergisi alındığı görülmüş, diğer bölgelerdeki Müslüman Romanların cizye verdiğini gösterir bir kayda rastlanmamıştır. Bu durum Osmanlı Devleti’nin vergi politikasında Romanlara uyguladığı özel bir tutumdan kaynaklanmaktadır.

220 Müslüman ve 30 Gayrimüslim toplam 250 hanede yaşayan Romanlardan sadece 8 hane nin çalışmadığı kaydedilmiştir. Osmanlı toplum yapısındaki sosyal dayanışma ve yardımlaşmanın güzel bir örneğini oluşturacak şekilde, “Hizmetkârlık etmeğe dahi kâdir olmayup şunun bunun îanesiyle geçinmekte idüğü”nden bu kişiler vergiden muaf tutulmuştur.

Tüm bu veriler etrafında görülmektedir ki, Osmanlı Devleti’nde Romanlar toplumun ihtiyaç duyduğu birçok alanda mesleklerini icra etmişlerdir. Geleneksel meslekleri ve zanaatları haricinde toprağa bağlı işlerde de çalışarak, Osmanlı ekonomisine çeşitli katkılarda bulunmuşlardır.

Kaynaklar

- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 1232. (H. 1261).
- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 2828. (H. 1261).
- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 2829. (H. 1261).
- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 2848. (H. 1261).
- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 2853. (H. 1261).
- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 2854. (H. 1261).
- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 4571. (H. 1261).
- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 6208. (H. 1261).
- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 6213. (H. 1261).
- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 6216. (H. 1261).
- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 6218. (H. 1261).
- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 6220. (H. 1261).
- BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 7453. (H. 1261).

BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 8229. (H. 1261).

BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 12145. (H. 1261).

BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 12147. (H. 1261).

BOA. ML. VRD. TMT. Nr. 15469. (H. 1261).

Adıyeke, N. (2000). Temettuât Sayımları ve Bu Sayımları Düzenleyen Nizamname Örnekleri. *OTAM* (11), ss. 769-823.

Akgündüz, A. (1990). *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri* (Cilt 1). İstanbul: Fev Vakfı Yayınları.

Akgündüz, A. (1990). *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri* (Cilt 2). İstanbul: Fev Vakfı Yayınları.

Akkaya, T. (1984). *Trakya'da Marmara Denizi Kıyısında İstanbul'a Bağlı Bir Liman Kasabası: Selymbria (Silivri) Tarih İçindeki Gelişimi ve Eski Eserleri* (Basılmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul.

Akkuş, M. (2009). 19. Yüzyılda Bursa'daki İpek Ticaretini Geliştirmeye Yönelik Bir Kurum: Vapur Kumpanyası Ve Nizamnamesi. *OTAM* (24), ss. 1-20.

Akkuş, Y. (2017). Osmanlı Maliyesi Literatüründe İhmal Edilmiş Bir Tartışma: Tevzi' Defterlerinden Vergi-i Mahsûsa'ya Geçiş. *Tarih Dergisi* (65), ss. 29-62.

Altınöz, İ. (2002). Osmanlı Toplum Yapısında Çingeneler. *Türkler*, 10, ss. 422-432. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Altınöz, İ. (2003). *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Arayıcı, A. (2008). *Avrupa'nın Vatansızları Çingeneler*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Bayhan, Ş. (2015). *Boşnakça-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Berger, H. (2000). *Çingene Mitolojisi*. (M. Y. Sağlam, Çev.) Ankara: Ayraş Yayınevi.

Develioğlu, F. (2015). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (31 b.). Ankara: Aydın Kitapevi.

Dingeç, E. (2004). *Rumeli'de Geri Hizmet Teşkilatı İçinde Çingeneler (XVI. Yüzyıl)* (Basılmamış Doktora Tezi). Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Eskişehir.

Emecen, F. (2013). Yaya ve Müsellem. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 43, ss. 354-356. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

Fonseca, İ. (2002). *Beni Ayakta Gömün Çingeneler ve Yolculukları*. (Ö. İlyas, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Fraser, A. (2005). *Avrupa Halkları Çingeneler*. İstanbul: Homer Yayıncılık.

Furat, A. H. (2001). *Temettuat Defterlerine Göre Üsküp'ün Sosyal ve Ekonomik Tarihi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, İstanbul.

Gökbilgin, M. T. (1963). Çingeneler. *İslam Ansiklopedisi*, 3, ss. 420-426. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Gül, E. (1999). *XIX. Yüzyılda Makedonya ve Üsküp Kazası (Maliye Nezareti Temettuat Defterlerine Göre 1260/1844)* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İktisat Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul.

Güran, T. (2000). 19. Yüzyıl Temettuat Tahrirleri. H. İnalçık, & Ş. Pamuk (Dü) içinde, *Osmanlı Devletinde Bilgi ve İstatistik* (ss. 73-81). Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.

İnalçık, H. (2008). *Rumeli. Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 32, ss. 232-235. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İnbaşı, M. (2012). Üsküp. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 42. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. 07.

06., 2018 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/uskup> adresinden alındı.

Karabaşa, S. (Dü.). (2014). *Geçmişten Geleceğe Yaşayan Kültür Mirasımız: Türkiye Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanteri*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Karal, E. Z. (1997). *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831* (2. Baskı b.). Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası.

Kaygalak, S. (2008). *Kapitalizmin Taşrası 16. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Bursa'da Toplumsal Süreçler ve Mekânsal Değişim*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kenrick, D. (2000). Romany Origins and Migration Patterns. *International Journal of Frontier Missions*, 3 (17), ss. 37-40.

Kenrick, D. (2007). *The A to Z of The Gypsies (Romanies)*. United Kingdom: Scarecrow Press.

Kestelli, R. N. (2004). *Resimli Türkçe Kamus*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kütükoğlu, M. (1995). Osmanlı Sosyal ve İktisadi Tarihi Kaynaklarından Temettü Defterleri. *Bellekten*, LIX (225), ss. 395-418.

Liegeois, J.-P., & Gheorghe, N. (1995). *Roma/Gypsies: A European Minority, Minority Right Group International Report*. AN MRG International Report.

Mann, S. E. (1948). *An Historical Albanian-English Dictionary*. Londra : Longmans Green & Co.

Marushiakova, E., & Popov, V. (2006). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingenerler*. (B. Tırnakçı, Çev.) İstanbul: Homer Kitapevi.

Mezarcıoğlu, A. (2010). *Çingenerlerin Kitabı Tarihi, Sosyolojik ve Antropoljik Bir Kaynak*. İstanbul: Cinius Yayınları.

Müsellem (2006). *DİA* (s. 83) içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Narin, R. (2011). *XIX. Yüzyılda Adapazarı*. Sakarya: Sakarya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.

Sami, Ş. (1899 [H. 1317]). *Kamus-i Türki*. İstanbul: İkdam Matbaası

Sertkaya Doğan, Ö. (2009, Temmuz). Nüfus Coğrafyası Açısından Bir İnceleme: Silivri. *Marmara Coğrafya Dergisi* (20), ss. 1-19.

Sezen, T. (2006). *Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla)*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.

Sezgin, İ. (2015). *Osmanlı Romanları Sosyal ve Ekonomik Hayatla İlgili Belgeler*. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları.

Şanlıer, S. (2013). *Hukuki Düzenlemeler Işığında Osmanlı Çingenerleri*. İstanbul: UKİD, TİKA.

Tağ, M. (2017). 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı Romanlarının Sosyal ve İktisadi Yapısı: Edirne Şehri Örneği. *Göç Konferansı 2017 Seçilmiş Bildiriler*, ss. 285-293. London: Transnational Press LONDON.

Thomaj, J., ve diğerleri. (2006). *Fjalor i Gjuhës Shqipe*. Tiran: Akademia e Shkencave e Shqipërisë Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë.

Topuz, H. (2007). 19. Yüzyılın İlk Yarısı (1823) Yılı İstanbul Limanı ve Diğer Limanlarımız Arasında ki Bir Haftalık Deniz Ticari Taşımacılığının Analizi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(6), ss. 99-116.

Yıldırım, B. (2011). Osmanlı Devleti'nde Yapılan İlk Modern Nüfus Sayımına (1881/1882-1893) Göre Edirne'deki Ermeni Nüfusu. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), ss. 85-101.

Deneme

Çingenerler Müzisyenlik ve Değişen Sosyal Koşulların Müzisyen Kimliğine Etkisi¹

Musicianship among the Gypsies and the Effect of Changing Social Conditions on the Musician Identity

Melih DUYGULU²

Öz

Bu çalışma, Türkiye'nin batı kesimlerinde yaşayan profesyonel müzisyen kimliğine sahip Çingenerlerin şehirlerin günlük yaşamında yer alış biçimleri üzerine bina edilmiştir. Bu çalışmanın temel meselesi, şehirlerin sosyal yaşamı içinde ve değişen koşulları altında Çingene müzisyenlerin sosyo-ekonomik ve sosyo-psikolojik bağlamda nasıl bir tutum takındıklarını ve eğitimin bu dönüşümdeki rolünü tespit etmek ve bu doğrultudaki bir tespitin uzantısında, müzisyenlerin sosyal statülerindeki değişim üzerinden bazı tahlillerde bulunmaktır. Ele alınacak grup İstanbul merkezli Çingenerler olacaktır. Diğer bazı büyük şehirlerde de (Bursa, İzmir, Ankara) benzer bir yapı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çingene (Roman), Müzisyen Çingenerler, Değişim, Piyasa, Müzik Eğitimi.

Abstract

This study has been built upon the ways in which Gypsies, with an identity of professional musicians living in the western part of Turkey, incorporate themselves into the daily life of cities. The main argument of this study is to determine the attitudes of Gypsy musicians within a socio-economic and socio-psychological context given the ever-changing social life of cities; to determine the role of education in this transformation and to analyse changes within the social statuses of these musicians based on the aforementioned determinations. The group to be studied will be Gypsies based in Istanbul. A similar social structure is also observed in some other major cities, such as Bursa, Izmir and Ankara.

Keywords: Gypsy (Romani), Musician Gypsies, Change, Market, Musical Education.

Giriş

Bugün Türkiye'nin dört bir yanında sıkça kullanılan bir cümlede yer alan: "Çingenerler, doğuştan müzisyen olurlar" önermesi ne kadar yanlışsa, "Çingenerlerin müzik piyasasındaki rolleri göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir" önermesi de bir o kadar doğrudur. Çingenerlerin müzik ve dans sanatına yatkınlıkları yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu konu tartışma götürmeyecek kadar açıktır, ancak müzik piyasasındaki konumları meselesi, birinci önerme kadar genel geçer bir karakter göstermez. Aslında bu konunun -Türkiye bağlamında- tarihsel, kültürel, sosyal, ekonomik boyutlarının yeterince tartışıldığı söylenemez.

¹ Makale başvuru tarihi: 25.07.2018, makale kabul tarihi: 01.09.2018.

² Öğr. Gör., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi İstanbul Devlet Konservatuarı, mduygulu@yahoo.com.



Çingenerler tarih sahnesine çıktıkları ilk günden beri köylerden çok kentlerde yaşamaya yatkındırlar. Bunun yegâne sebebi kentlilerin daima çeşitli ihtiyaçlarını karşılayacak bir topluluğa ihtiyaç duymalarıdır. Kentin sosyo-ekonomik gelişmişliği göz önüne alındığında bu gruplar daha çok kenar mahallelerde, kentin çeperlerinde veya kent içinde obalar ve bağımsız birimler hâlinde yaşarlar. Mekânsal konuşlanma kuşkusuz kentliler kadar onların da belirli ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır. Özeldir kentli elitlerin genelde ise kentli orta sınıfların yapmaktan kaçındıkları işleri üstlenen Çingenerler, bu işlevlerini daha verimli kılabilmek için merkeze yakın ama daima bağımsız birimler hâlinde yaşamaktadırlar.

Bilhassa Avrupa'da sanayi toplumu öncesi kent yaşamını tanımlayan bu mekânsal konuşlanma, orta ölçekli atölyelerin, esnafın ve el sanatlarıyla geçinen toplumsal kesimlerin yaşadığı kentler için geçerlidir. Benzer bir durum Türkiye için de söz konusudur. 20. Yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Türkiye'de orta ölçekli sanayinin ve ithal teknolojilerin yaygınlaşması, orta sınıfların ekonomik bakımdan bir veya birkaç kademe yükselmesine, alt yapı hizmetlerinden, eğitimden daha fazla yararlanma imkânına kavuşmasına, bir cümle ile yaşamın daha önceki dönemlere göre nispeten daha kolaylaşmasına neden olmuştur. Kentlilerin bu yaşamsal koşulların değişimine ayak uydurması ne şekilde olduysa bu kesimlerin birlikte yaşadıkları Çingenerler için de aynı koşullar yaşanmıştır. Zira Çingenerler, kentlilerin ihtiyaç duyduğu hizmetleri yerine getiren ve onlarla açık ve/veya örtülü uyum sağlayabilen bir topluluktur. İhtiyacın niteliğine ve dönemin o ihtiyaçla ilgili ürettiği araçlara göre, konu hemen Çingenerlere aktarılır ve hizmet bu gruplar tarafından yerine getirilir. Bu bakımdan orta ve üst sosyal sınıflarla Çingenerler arasında muazzam bir iş/alışveriş ilişkisi vardır. Bu kentliler için vazgeçilemeyecek kadar değerli bir hizmet alımına işaret eder.³ Bundan 30-40 yıl öncesine kadar demircilik, kalaycılık, sepetçilik, ayıcılık, çengilik, temizlikçilik vb. alt kültür gruplarına özgü sayılan meslekler, daha çok Çingenerler tarafından icra ediliyordu. Bu mesleklerin bir kısmı bugün işlevini yitirdi veya ihtiyaca cevap vermediği için ortadan kalktı. Kalaycılık, ayıcılık, çengilik bunlardan bazılarıdır. Hâlbuki bazı mesleklere bugün de ihtiyaç duyulmakta ve bu mesleklere mensup kişiler/gruplar işlerini icra edebiliyorlar. Bunlar arasında çiçekçilik, temizlikçilik ve müzisyenlik günümüzde devam eden mesleklerdir. Elbette önceki dönemlerin koşulları, beklentileri, algıları, ihtiyaçları değişmiştir. İşte tam da bu noktada bu mesleklerin uygulama alanlarında bariz değişimler meydana gelmiştir. Bu değişim, talebin getirdiği bir ihtiyaçtan olduğu kadar zamanın koşullarıyla ve teknolojinin imkânlarıyla biçimlenmiş, Çingenerlerin kentlerin sosyal yaşamı içindeki konumlanmasında belirleyici bir rol oynamaya başlamıştır.

Çingenerlerin sosyal-psikolojik tutumları ve buradan hareketle, davranışları, buldukları toplumun ihtiyaçlarına uyumlu meslekler icra etmelerinin üzerine kurgulanmıştır. Bu durum -tüm zamanlarda- zmnî bir entegrasyonu da beraberinde getirmiştir. Kent kültürü ve kentlilerin ihtiyaçlarını karşılamak için bu topluluğa biçtikleri görevler entegrasyonun sınırlarını belirleyen etmenlerdir.

Çingene, ailesinden ve çevresinden bu örtülü entegrasyonun temel niteliklerini, kentlilerin makul isteklerine uyumlu bir tavır takınmanın kendisine getireceği artı değerleri bilir ve buna paralel geliştirdiği davranış kalıplarıyla hareket eder. Bu uyumlu davranışların sınırları üst kültür gruplarının belirlediği kurumlara bağlı olarak değişir; ancak kurallar hiçbir zaman Çingenerler tarafından konulmaz. Çünkü onlar alt kültür grubunun "seçkin üyeleri" olarak belirlenmiş ve üstelik yüklenen misyon gereği tercih edilmişlerdir.

³ Benzer bir durum köylerde de vardır; ancak buradaki ilişki kurma biçimi ve sınıfsal konumlanma biraz daha farklılık gösterir. Köylerin yakınlarındaki boş arazilere çadırlarıyla yerleşen Çingenerler, yerleşik köylülerin ihtiyaçlarını giderecek çeşitlilikte mesleki uygulamalarıyla onlara hizmet verirler. *Elekçilik, kalaycılık, sepetçilik* gibi zanaatları icra ederek veya *çerçilik, satıcılık* gibi işlerle geçimlerini sağlarlar.

Daha önce de değindiğimiz meslekî uygulama alanlarıyla sınırlanan meslekî kategorizasyonun içinde, zamana, mekâna ve şartlara bağlı olarak değişen çeşitli eğilimler bulunmaktadır. Çingenerler arasındaki müzisyenlik mesleği ve Çingenerlerin müzik uygulama alanları zamana, mekâna ve koşullara bağlı olarak belirlenmiştir. Müzik ve buna bağlı olarak şekillenen müzisyen kimliği ise müzisyen Çingenerlerin sosyal konuşlanmasında ve örgütlenmesinde birbirinden farklı kastları oluşturur.⁴ Türkiye'nin daha çok batı kesimlerinde yaşayanlar (Romanlar) üzerinden belirtecek olursak bu müzisyenlerin sistem içindeki dağılımları şu şekildedir:

- 1- İnce saz takımları
- 2- Davul-zurna takımları
- 3- Caz takımları
- 4- Konser, stüdyo takımları
- 5- Kadın müzisyenler

Bu grupların birbirleriyle kurdukları ilişkilerin ve her grubun kendi içinde belirlenen bir hiyerarşisi, dolayısıyla sistematığı vardır. Bu hiyerarşi meslekî yetkinlik kadar, piyasaya ne denli nüfuz edilebildiği ile alakalıdır. Biz bu genel girişten sonra İstanbul Çingenerleri arasında konser ve stüdyo müzisyenlerinin 1950 yılından sonraki konumlarını ve topluluğun sosyo-ekonomik ve psikolojik değişimini ele almaya çalışacağız.

Yeni Müzik Yeni Sistem

1950'li yıllar ve sonrası, Türkiye'nin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel çehresinin muazzam değişim gösterdiği bir döneme işaret eder. Daha çok büyük ve orta ölçekli kentlerde yaşanan değişim tedricen taşraya da sirayet etmiş köklü denilebilecek türden değişimler tüm ülke genelinde yaşanmıştır. Bu değişimden en çok etkilenen sektör eğlence sektörüdür kuşkusuz. Bir taraftan İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle yaşanan nisbî refah ortamı ile ülkede yaşanan ekonomik hareketlilik, diğer taraftan şehrin merkezinde ve daha sonra da çeperlerinde yaşanan büyük sosyal değişim, eğlence sektöründe köklü ve/veya keskin değişimleri beraberinde getirmiştir. 1950'ler eski müzik türlerinin farklı bir anlayışla icra edildiği, yeni müzik türlerinin ise hızla ortaya çıktığı yıllardır. Artık eskiyle yeni arasında bariz farklılıklar oluşmuş, müzik icra biçiminden dinleme alışkanlığına hatta besteleme biçimine kadar her şey değişmiştir. Bu değişime ve yeni müziğin tekniğine yabancı olan Çingene müzisyenler hayli zorlanırlar. Ötekinin müziğine yüzyıllardır aşina olan Çingene müzisyen yeni müzik akımlarının icra tekniklerinin zorlayıcı yanı karşısında değişimin kaçınılmaz olduğunu anlayacak ve yepyeni bir sürece adapte olmak için gayret gösterecektir. Bunun için ihtiyaç duyduğu motivasyon, -kendinden önceki kuşakların da yaşadığı değişime ve ötekinin kültürüne uyumlu olma hâlidir.

Artık kırsal kesimin davul-zurna takımları ve küçük müzik toplulukları yerlerini kentin istek ve ihtiyaçlarına cevap verecek müzik topluluklarına bu dönemde bırakmaya başlar. Artan taleple şehirli ve Çingene olmayan müzisyenler piyasanın mevcut işlerine⁵ cevap veremez duruma gelmişlerdir. Talep arz karşısında hızla artmaktadır. Bu ihtiyaca cevap verecek müzisyenler, ihtiyaca hemen cevap verebilecek olan Çingene müzisyenlerden arasında seçilmeye başlanır. Çin-

⁴ Bu makaledeki asıl konumuz bu dağılım olmadığından bununla ilgili ayrıntılı bilgi için şu kaynakçada belirtilen Melih Duygulu, İbrahim Yavuz Yükselisin ve Sonia Tamar Seeman adlı yazarların kitap, makale ve tezlerine bakılmasını öneriyoruz. Bunlar arasında Duygulu'nun Türkiye'de Çingene Müziği adlı eserinde verilen bilgiler, yalnızca Batı Romanlarıyla sınırlı olmayıp diğer yörelerdeki yapılanmayı da genel olarak kapsayacak niteliktedir.

⁵ Piyasanın profesyonel müzik etkinlikleri için kullandığı bu tabir, Batı grubu Romanlarında, "Keriz" adıyla bilinir. Buradan hareketle türetilmiş: "Kerizci", "Kerizandor"; işe gitmek için ise: "Kerize gitmek" veya "Kerize çıkmak" tabirleri kullanılır. Piyasada müzik yapmanın birbirinden farklı çeşitli seviyelerde uygulama alanı bulduğu bilinmektedir. Örneğin "plak çalmak" en üst seviyeyi stüdyoda müzik uygulamasını tanımlarken, "Disko yapmak" en alt düzeyde, eğlence ortamlarında veya kırlarda masalara gidip müzik icra etmeyi ifade eder.

gene müzisyenlerden oluşan gruplar, talebi karşılamak için kentli müziklerin repertuar, teknik ve üslubuna hemen uyum sağlamaya başlarlar. Ancak sorunlar tam da bu aşamada ortaya çıkar. Repertuara kısa sürede uyum sağlayan Çingene müzisyenler kentin yeni müzik hareketinin doğurduğu yeni tekniğe (makam, usul, çalgı tekniği) uyum sağlamakta zorlanırlar. Hatta diğer müzisyenlerin uyum sürecinde oluşturdukları üslup karşısında tam bir açmaz yaşanmaktadır. Çingenelerdeki müzik hafızası sayesinde repertuar sorunu kısa sürede hallolur. Zira dönemin ses kayıt teknolojisinin de gelişimiyle plak dinleyerek, radyoya kulak vererek rahatlıkla kentlilerin talep ettikleri müzikleri hafızalarına almaya başlarlar.

İstanbul, Bursa, İzmir, Edirne gibi, Türkiye'nin batı kentlerindeki Çingeneler için tek çıkar yol eğitimin içine dâhil olmaktır. Ancak Türk müziğinin eğitimi okullarda verilememektedir.⁶ Mevcut konservatuarların müfredatları, Batı müziği tekniğini öğretmektedirler ki talep edilen müzikte veya müzik piyasasının Çingenelerden beklediği tarz için gereken eğitim bu değildir. Çareyi, dönemin Türk müziği/makamsal müzik eğitimi veren derneklerinde/cemiyetlerinde yer almakta bulurlar. Bu kuruluşların önemli bir ihtiyacı karşılamak üzere kurulduğu açıktır. İstanbul için söyleyecek olursak,⁷ Sulukule'de "devriye"⁸ çalıştıran, mesire yerlerinde, panayırlarda, meyhanelerde müzik yapan Çingene çalgıcılar, öncelikle dinleyip hafızalarına aldıkları sonrasında da teknik bakımdan daha derinlemesine öğrendikleri bu müzikleri yine aynı yerlerde de olsa icra etmeye başlarlar. Fakat sonrasında gayr-ı resmi veya yarı resmi eğitimli bu müzisyenler ötekinin müziğini ötekinin repertuar ve tekniği ile uygulamayı başarmışlardır. Bu değişim ve dönüşüm Çingene müzisyenler arasındaki en keskin değişim ve dönüşümdür. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan bu süreçte ötekinin müziğine paralel olarak değişen sadece müziğin yapısı değil müzisyenin sosyal statüsü, kendisine ve müzisyenliğe bakış açısıdır da.

1960'lı ve 70'li yıllardan itibaren önce belediye bandolarında istihdam edilen ve sonrasında belediyelerin açtığı konservatuarlarda eğitim almaya başlayan Çingene müzisyenler, artık kentli orta sınıflara hitap edecek eğlence müziğinin yanında konserlere eşlik eden, "saz" (içkili müzik mekânı), "müzikhol", "pavyon", "bar" gibi eğlence mekânlarının aranan müzisyenleri hâline gelmişlerdir.

Müziğin tarzında ve türünde görülen değişimler bu yıllarda hayli hızlanmıştı. Yeni dönemin müziği, "caz"⁹, "arabesk", "Türkçe sözlü hafif müzik" o dönemlerin moda tabiri ile "arajman"dır. Bunlar kentli orta sınıfların yoğun bir biçimde talep ettiği müziklerdir. Amerikanvari bir müzik tarzı ile Avrupalı ezgilerin Türkçe uyarlamalarını içeren bu müziklerin Çingenelerin geleneksel müzik uygulamalarına taban tabana zıt olduğunu söylemek yanlış olmaz. Örneğin Arabesk müziğin kayıt teknolojisindeki senkronize / artzamanlı kayıt ve partiyon düzeni, daha önceki müzik türlerinin aksine görece zorluklarla doludur. Kulaktan öğrenmenin uygulama için yetersiz kaldığı açıktır. Bu tür bir icra en azından küçük ölçekli eğlence mekânlarında mümkün olsa da stüdyolardaki ses üretimi sırasında farklı yöntemlere ihtiyaç duyulmaktadır. Durum kentli Çin-

⁶ 1926'dan itibaren geleneksel Türk müziği veya Osmanlı-Türk müziği adı verilen müzik türünün eğitimi devlet kurumlarında yapılamamıştır. Bununla ilgili tamamen ideolojik bazı gerekçeler öne sürülse de konunun politik bir tercihin sonucu olduğu açıktır. Mevcut konservatuarlar Batı müziği eğitimi vermektedirler ve Çingenelerin bu okullardaki konumu o yıllarda hayli zayıftır. Geleneksel müzikler devlet desteğinden mahrum kalınca çare gayri resmi yollardan bu kültürü devam ettirmek olmuştur; ta ki 1976 yılına kadar. Bu yıl kurulan Türk Musikisi Devlet Konservatuarı ile bir dönem sona ermiş olmaktadır. Çingenelerin de bu tarihlerden itibaren gitgide artan bir istekle bu ve türevi okullarda eğitim aldığını burada belirtelim.

⁷ *İleri Türk Musikisi Konservatuarı Derneği*, *Üsküdar Musiki Cemiyeti* gibi dernek statüsünde faaliyet gösteren bu kurumların "çeşitli ideolojik saiklerle hareket ettikleri" gibi tezler ileri sürülse de bunların "yasaklı Türk müziğinin yaygınlaşması" için öncü bir hareketi temsil ettiğini kabul etmek gerekir. İstanbul'daki bu oluşumların yanısıra Bursa, Edirne, İzmir gibi şehirlerde de bu türden etkinlikler yapılmaktaydı.

⁸ Edirnekapı ile Vatan Caddesi arasındaki sur dibinde sıralı olarak bulunan gecekondualarda akşam saatlerinden itibaren eğlence ortamları yaratılmakta idi. Bu evlere Çingeneler arasında "devriye" adı verilirdi.

⁹ Burada kastedilen "Caz müziği" Amerika'da ortaya çıkmış Afro-Amerikan siyahilerin öncülüğünü yaptığı müzik değildir. Batı, Klarnet, bazı metal üflemelemlerin ve klavyel bir çalgı ile müzik yapan yerel müzik gruplarını ifade eden bir terimdir.



gene müzisyenler için imkânsız denebilecek düzeydedir. Bu ise bir başka dönemin başlangıcına işaret etmektedir. Bahsi geçen dönem, 70'li yılların sonları ile 80'lerin başlarına rastlar.

Çingene müzisyenler artık kendi geleneksel icra ortamlarının dışına çıkmış, canlı performansın yanında ses kayıt sisteminin doğal bir parçası hâline gelmiştir. Yeni müziğin icrası eski müziğin icra tekniği ile yapıl(a)mayacaktır artık. O zaman bu ihtiyacın giderilmesi için yapılması gereken nedir? Bu yeni müziğin tekniğini öğrenmenin yolları bulunmalıdır. Piyasanın müzik icrasına yönelik teknikler derneklerde ve müzik kurslarında verilmemektedir. Öyleyse gençleri konservatuvarlara yönlendirmek en akılcı iştir. 1976 yılında yeni kurulan Türk Müziği Konservatuvarı'na bu doğrultuda büyük talep olur. Yetenekli Çingene çocuklarının genel müzik birikimini arttırmak, onları "müzik okur-yazarı" hâline getirmek (nota, makam, usul v.s. yönünden donanımlı kılmak) ve buradan öğrenilen bilgileri pratikte işler hâle getirmektedir aslolan. Çingenelerin bu pragmatik tutumları sayesinde öncelikle Türk Müziği konservatuarlarına ikincil olarak da Batı Müziği eğitimi veren konservatuarlara yoğun talepleri olmuştur. Burada belirtilmeden geçilmemesi gereken bir başka husus da şudur. Mesele sadece konservatuara girip eğitim almak ve müzik tekniğini geliştirmek değildir. Bir Çingene müzisyen konservatuar okurken veya bitirdikten sonra bulunduğu müzik ortamında statü elde etmiş olur. Bu statü, onu yalnız prestijli bir müzisyen kılmakla kalmaz, elde ettiği maddi gelirden de belirgin farklılaşma anlamına gelir.

İşte yukarıdan beri gerekçeleriyle ortaya koymaya gayret ettiğimiz üzere, Çingene müzisyenler konservatif eğitim sistemi içinde yer aldılar. Bu sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel konumları ve üstün yetenekleri sayesinde, kendilerini ayrıcalıklı hissetmeye başladılar. Ülkenin genel müzik ortamı içinde belirgin bir varlık gösterebilme, kabullenilme duygusu müzisyenler arasındaki yeteneklerinden gelen üstünlük hissi kendilerini ayrıcalıklı bir konumda hissetmelerine neden oldu. Çingene müzisyenler eğitilmiş insan, eğitilmiş müzisyen tiplmesine bağlı olarak sınıfsal bakımdan da kendilerini aşağı görmekten kurtulup söylem ve davranışlarında belirgin değişimler yaşadılar. İçlerindeki alt kültür grubuna ait olma gerçekliğinin aşılması ve yeni kimliğe intibak etme hâli bugün de devam eden bir süreci tarif etmektedir. Son yirmi yıla kadar piyasadaki Türk müziğinin ve arabeskin bir parçası iken bu konumlarını değiştirip¹⁰, varlık alanlarını genişlettiler. Bu daha geniş bir müzik çeşitliliği anlamına da geliyordu elbette.

İstanbul'un köklü konservatuarlarında 30 yıla yakın bir süredir hocalık yapmaktayım. İlk dönemlerden itibaren çok sayıda Çingene kökenli öğrencim oldu. Bu öğrencilerin eğitim içindeki sorunlarını, uyum, alımlama gibi eğitim içi meselelerini bir yana bırakacak olursak en önemli özellikleri piyasa ile olan ilişkileri olmuştur. Aileden ve müzik piyasasından gelen geleneksel kodlarla konservatif eğitimin sonuçları arasında bariz uyumsuzluklar oluşmakta, müzisyen kimliğinin oluşumu sürecinde piyasa ve konservatif müzik paradoksu yaşanmaktadır. Çingene müzisyenlerinin geleneksel yaşam tarzından gelen ötekiyle zımnî uyumlu olma hâli bu üst düzey eğitim alan müzisyenlerde de aynen varlığını sürdürmektedir. Kentin çeperlerinden merkeze gelip en üst düzeyde ve uluslararası bir anlayışla eğitim alan bu insanlar, eğitimini aldıkları müziğin gereğini yapmak yerine (orkestrada çalmak, resitaller vermek, devlet veya özel topluluklarda görev almak gibi) akşam piyasa işlerinde çalışmak ve tekrar merkezden uzak veya tecrit mahallelerine çekilmek durumundadırlar. Bu paradoksal yapı ilk bakışta insanı sosyo-psikolojik bakımdan zorluyor gibi görünse de bu türden bir yaşam onlar için sıradan ve normaldir. Ayrıca sınıfsal bir anlayışın paradigması onları yukarıda sıralanan müzik uygulamalarından zaten

¹⁰ Bu daha çok Batı müziği konservatuarlarına girip eğitim almaya başlamalarından sonra oluşan bir süreçtir. Elbette çok daha önceleri de buna benzer bazı örnekler yaşandıysa da bu etkinlikler 80'li yıllardan itibaren yaşanan güçlü faz değişimi kadar belirgin olmamıştır.



uzak tutmaktadır. Çingene müzisyen bunu baştan kabul etmiş ve kendini müzik dünyası içinde bir yere konuşlandırmıştır. Diğerlerinin beklentisine en üst düzeyde icra yaparak ama daha da önemlisi kendini tatmin ederek cevap vermektedir. Önemli olan kendi hissiyatıdır.

Buraya kadar ele almaya çalıştığım değişen müzisyen kimliğinin en önemli ve belirgin sorunsalı ise üslupta kendini gösterir. Çingene müzisyen şehrin hangi katmanından gelirse gelsin ve hangi saiklerle değişimi yaşamış olursa olsun, ötekinin müziğiyle eklemlenmeyi başarabilmekte bunu da üstün yeteneği sayesinde yapabilmektedir. Repertuar ve teknik sorunsalları gelişen teknoloji sayesinde anlaşılabilir. Bununla beraber müzik yalnızca bu iki öge üzerinden anlaşılabilir bir sanat olmadığından bu sorun başka bir alanda, üslupta kendini açığa çıkarmaktadır. Burada üsluptan kastettiğimiz müzisyen kişiliği ve bunun davranışlara yansımalarının dışında, geleneksel müzik kodlarının müzikal uygulamalarındaki etkileridir. Türk müziği konservatuarlarında Osmanlı/Türk müziği üslubunun bu kesim öğrencileri tarafından gerektiği gibi “yansıtılmadığı/icra edilemediği” dillendirilir. Batı müziği konservatuarlarında ise teknik özellikleri tam yerine getirirler bile bazı seslerdeki aşırıya kaçan esnemeler yüzünden hep sorun çıktığı yıllardır bilinir. Bununla ilgili kısa bir anekdot vermek istiyorum.

Yıllar önce bir öğrencimin stüdyodaki performansına şahit olmuştum. Tamamen tampere Batı müziği ses sistemi ile yazılan bir pasajı, kemanı ile icrası isteniyordu. Hayli karmaşık ses geçişleri ve melodi kalıplarını içeren ezgiyi hiç prova yapmadan çaldı. Besteci ezginin partiyonlarını yanında getirmeyi unutmamıştı. Hafiften mırıldandı; kemancı öğrencim başka bir anahtar üzerinden ezgiyi hemen yazdı ve tek icrada kayıt aldılar. Orada bulunanlar şaşkınlık içindeydiler. Bu sırada benim kulağıma ezginin bazı yerlerinde sesler sert geliyordu. Çünkü bestecinin yazdığı partiyon tampere sesleri içeriyordu. Bu düşüncemi dile getirdim. Öğrencimden o sesler üzerinde “inisiyatif kullanmasını” ve “ezgiyi kendi duygusuyla seslendirmesini” istedim. Yıllardır batı müziğinin tampere sistemiyle ve partiyon anlayışı ile keman çalan o kişi, yerini bambaska birisine bıraktı. O sesler esnedi ve benim istediğim kıvama geldi. Stüdyonun performans odasından bir ses yükseldi: “Daha da macunlayım mı hocam?”

Bir Çingene müzisyenin müzik bilgisi, repertuarı, icra tekniği, eğitimle değişebilir. Bunun yüzlerce örneğini gördüm, değişime şahit oldum... Hatta üslubunu da değiştirmek eğitimle mümkündür. Ama her şey müziksel konservasyon değildir. Sosyal yaşam, gelenek ve genetik faktörler müzikal birikimin tarif edilmesi sırasında değerlendirilmesi gereken faktörlerdir. Müzikal algılama ve alımlama yeteneğinin kodlarla belirlenmiş hâli bize müziksel sonuçları verir; bu durum Çingene çalgıcılar üzerinden ele alındığında genetik müzikal kodların da etkili olduğunu bir kez daha belirtmek gerekir.

Çingene müzisyenlerin son yıllarda hızla artan ötekinin müziğine eklemlenme eğilimleri, her ne kadar uyum ve entegrasyona bağlı olarak yaşanıyor da bunun başka yönlerden tam tersine çalıştığı da göz ardı edilmemelidir. Bunlardan yalnızca bir tanesi, ötekinin müziğinin -yani piyasanın popüler müziklerinin ve hatta geleneksel müziklerin bile- Çingene tarzının etkisi altında kalması gerçeğidir. Bu mesele üzerine daha önce düşünülmemiş en azından akademik müzikolojide ele alınmamış olduğunu ve dikkatle izlenmesi gerektiğini burada belirtelim.

Çingene müzisyenlerin şehrin imkanlarından, diğerleri kadar yararlanmanın mümkün olduğu bir çağ/dönemde yaşamaları onları hukuk, ekonomi, kent merkezlerinde barınma gibi olanakları kullanmaya yönelttiyse de bu durumun Çingenelerin sosyo-psikolojisini kökten değiştirdiğini veya tam bir entegrasyon sağladığını söylemek mümkün değildir. Bu da Çingene üslubunun hem sosyal hayatta hem de müzikte hâlâ -ve belki de iyi ki- farklılıklarla yaşamaya devam ettiğini gösterir bize...

Kaynaklar

Duygulu M. (1994). Çingenerler. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde, C. 2 (ss. 514-516). İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.

Duygulu M. (2006). *Türkiye’de Çingene Müziği / Batı Grubu Romanlarında Müzik Kültürü*, İstanbul: Pan Yayıncılık.

Kolukıncı S. (2009). *Dünden Bugüne Çingenerler / Kültür, Kimlik, Dil, Tarih*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.

Özgür A. (2009). *Romanistanbul / Şehir Müzik ve Bir Dönüşümün Öyküsü*. İstanbul: Punto Yayınları.

Seeman, S. T. (2002). *You’re Roman! / Music and Identity in Turkish Roman Communities*, (PhD. Thesis). University of California, Los Angeles.

Yılığür, E. (2012). *Nişantaşı Teneke Mahallesi / Teneke Mahalle Yoksulluğundan Orta Sınıf Yerleşimine*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yükselsin, İ. Y. (2000). *Batı Türkiye Romanlarında Kültürel Kimlik, Profesyonel Müzisyenlik ve Müziksel Yaratıcılık* (Yayımlanmamış doktora tezi) İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Özgün Makale

Mardinli Koçerler¹
Koçers from Mardin**Mahir MAK² · Belma Oğul KURTIřOđLU³****Öz**

Mardin il sınırları içinde yaşayan ve önemli bir nüfusa olan sahip Domların, yerel isimlendirmeleri ile Koçerlerin; önemli bir parçası, hatta önemli birer temsilcisi oldukları bölge kültürünün inşası ve devamlılığı noktasında stratejik bir rolleri bulunmaktadır. 2014-2018 yılları arasında yapılan sistematik gözlem ve görüşmelere dayanan bu çalışmada, Koçerler arasında yer alan Bakır ailesi ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler veri olarak değerlendirilmiştir. Bu makalede ilgili grubun konuştukları diller, ana dilleri, dinleri, yaşadıkları alanlar, yaşam biçimleri, meslekleri, müzisyenlikleri, müziği icra biçimleri, diğer topluluklar ile ilişkileri-diyalogları, dönüşümleri ve bir kültür unsuru olarak arz ettikleri önem gibi konular ele alınmıştır. Bölgede farklı kültür grupları tarafından icra edilen “Sabiha” isimli müzik eseri üzerinde yapılan inceleme ile Koçerlerin kültür üzerindeki stratejik rolleri örneklendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mardin, Dom, Koçer, Mıtrıp, Rebap, Kemeñçe.

Abstract

The Dom people, or *Koçer* people in their local nomenclature, who live and have a significant population in the province of Mardin, have a strategic role in the construction and sustainability of the local cultures of which they are an important part and even important representatives. In-depth interviews conducted with the Bakır family among the Koçers were evaluated as data through systematic observation and interviews executed between 2014 and 2018. This article covers topics such as the languages they speak, their mother tongue, religions, living spaces, ways of living, occupations, musicianship, musical performances, and their relation with other cultural groups and the significance of their existence in the cultural sphere of the region. Their strategic role in the culture of the region has been exemplified by the study on the song named “*Sabiha*”, which is performed by different cultural groups in various ways in this region.

Keywords: Mardin, Dom, Koçer, Mıtrıp, Rebap, Kemeñçe.

Mardin il sınırları içinde yaşayan ve önemli bir nüfusa sahip olan Domların, yerel isimlendirmeleri ile Koçerlerin; önemli bir parçası, hatta önemli bir temsilcisi oldukları bölge kültürünün inşası ve sürdürülebilirliği noktasında stratejik bir rolleri bulunmaktadır. Hindistan’dan göçen ve Avrupa’da Rom, Ermenistan ve çevresinde Lom olarak adlandırılan diğer topluluklar gibi genel olarak Çingene olarak isimlendirilen (Fraser 2005: s. 31) Domlar, üretim biçimleri, toplumsal yapılanmaları ve ilişkileri çerçevesinde peripatetik bir gruptur (Meyer, 2004; Yılığur, 2015).

Kimi yerlerde göçebe kimi yerlerde ise yakın bir tarih itibariyle yerleşik hayata geçmiş bulunan Domlar; Akdeniz’den tüm doğu ve güneydoğu Anadolu’ya uzanan geniş bir bölgede, sayısı kesin olarak bilinmeyen önemli bir nüfusa sahiptirler. Türkiye’de Diyarbakır, şanlıurfa, Mardin,

¹ Makale başvuru tarihi: 01.03.2018, makale kabul tarihi: 19.08.2018.

² Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi Devlet Konservatuarı Müzik Bölümü, mahirmak@hotmail.com.

³ Doç. Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi İstanbul Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Müzikoloji bölümü, belmak65@gmail.com.



Malatya, Gaziantep, Siirt, Batman, Şırnak, Van ve Hakkâri dolaylarında yoğunluklu olarak yaşamaktadırlar (Turgut, 2013, s. 60; Mak, 2017, s. 62). Bu coğrafyada genel olarak Begzade, Kurdenreş, Çingene, Gevende, Aşık, Karaçî⁴, Koçer⁵, Mıtrıb/p⁶ ve benzeri adlarla çağrılan diğer peripatetik gruplar gibi Domlar da bu isimlendirmelere muhatap olmaktadır. Mardin ve civarında Kızıltepe, Çınar, Bismil hattında göçebeler yaşarken, yerleşik olanlar Mardin'e bağlı Kerboran/Dargeçit, Midyat, Nusaybin'de bulunmaktadır. Yaşadıkları bölgeye kültürel, inançsal ve dilsel temelde adapte olmuş olan bu topluluklar arasında bütünüyle korunabilmiş ortak bir dil birliğinin varlığından söz etmenin güç olduğu görülmüştür. Mardin ve civarında yaşayan Koçerler⁷ için ana dilin artık Kürtçe olduğu gözleminden hareketle, yerleştikleri yerlerde etkileşimde oldukları diğer baskın dil gruplarının etkisiyle Dom topluluklarının dillerinin değiştiği ileri sürülebilir. Yaşları 60 civarında olan ailenin ileri yaştaki kadınlarının nispeten hafızalarında kalan bu dilin, aynı yaş grubundaki erkeklerde büyük oranda unutulmuş olduğu, Bakır ailesi⁸ ile yapılan görüşmeler ve 2010 yılı itibarıyla uzun dönemli olarak bu bölgede birlikte yaşamak suretiyle yapılan gözlemler sırasında tespit edilmiştir. Buna, Koçer kadınının sosyal hayat içindeki konumuna bağlı olarak Koçer olmayan diğer topluluk üyeleri ile girmiş olduğu diyalogun erkeklere göre nispeten düşük seviyelerde kalmış olmasının neden olduğu düşünülebilir. 14 Eylül 2017 tarihinde Bakır ailesi ile yapılan görüşmede, Domca'yı hatırlayabildiğini ifade eden tek aile üyesi 53 yaşındaki anne Neseb Hanım'dır. Hatırladığı kadarıyla konuştuğu Domca ise, artık ana dili olmuş Kürtçe'den bir dizi kelime içermektedir.

⁴ Karaçî adının, önceleri bir Hindistan toprağı olan ancak sonradan Pakistan sınırları içinde yer alan Karaçî bölgesinden geldiği düşünülmektedir (Turgut, 2013).

⁵ Kökeninin konup göçmek fiillerinden geldiği düşünülmektedir. Domlar yakın zamana kadar göçebe yaşayan topluluklar olduğu için bu ad ile çağrılırlar.

⁶ Arapça, çalgıcı/müzişyen anlamına gelmektedir. Mıtrıb adı bölgede hem müzişyen Domlar hem de Kürt müzişyenler için kullanılmaktadır. Kelimenin birinci anlamı itibarıyla düğün ve eğlence gecelerinde müzik yapanlar için kullanılıyor olması gerekirken, zaman içerisinde yan anlam kazanarak Koçerleri de nitelikle için kullanılmaya başlanmıştır.

⁷ Yazının bundan sonraki bölümünde Mardin bölgesinde daha sıklıkla kullanılan isimlendirme olarak Koçer kullanılacaktır.

⁸ Beşi erkek, altısı kız çocuğı olmak üzere toplam 11 çocukları olan Neseb ve Abdülkerim Bakır, Nusaybin'in kent merkezine yakın ve Mıtrıpların yoğunluklu olarak ikamet ettiği bir mahallede yaşamaktadırlar. Bundan 40 yıl önce evlenmişlerdir. 50 ile 53 yaşları arasında olduğunu söyleyen Neseb Bakır ile 66 yaşındaki Abdülkerim Bakır hiç Türkçe bilmemektedir. Bugün tüm çocukları evli olan çift bir dizi toruna sahiptir. Yüksek duvarları olan yan yana eklenmiş odalardan oluşan evlerinde evli erkek çocuklarıyla birlikte yaşıyorlar. Yaklaşık 35 yıl boyunca müzişyenlik yapan Baba Abdülkerim, artık müzişyenlik yapmıyor. Müzişyenlik yapan dört oğlunun desteğiyle, emeklilik hayatını sürdürüyor. Anne Neseb ise ev hanımı. Şimdi tek uğraşı torunları. Neseb ve Abdülkerim bugün yaşadıkları mahalleye, Nusaybin'in iki farklı dağ köyünden geldiklerini söylüyorlar. Koçerlerden kimse kız alıp vermediği için, evlilikleri de kendi içlerinde yapıyorlar. Ana dilleri olan Domani/Domca'yı yalnızca Neseb hatırlayabiliyor. Ancak hatırladığı kadarı neredeyse birkaç kelimedenden fazlası değil. Kürtçe, tüm ailenin artık ana dili olmuş. Görüşme esnasında Neseb'ten Domca birşeyler söylemesini istediğimde, ancak Kürtçe kelimeleri ağırlıklı olarak kullandığı birkaç cümle kurabiliyor. Domca, bölgede yaşayan Domların 60'lı yaşlarına gelmiş kadınlarının hafızalarında nispeten yaşayan bir dil. Baba Abdülkerim ise, sadece Kürtçe konuşabiliyor. Artık müziğe tövbeli olduğunu, çalıp-söylemek için yaşadığını, saçının beyazladığını söylüyor. Bir şeyler çalmasını istediğimde ise artık çalamayacak kadar unuttuğunu ekliyor. Şehir merkezine geliş hikayelerinin acı bir yanı var; anlatıyorlar. Zamanında babalarının dağ köylerinden şehre gelemediklerini, Koçer olmayan diğer topluluklar tarafından dışlandıklarını söylüyorlar. "Ama şimdi öyle değil" diye ekliyorlar, "biz geldik ve kimse bir şey demiyor artık" diyorlar. Oysa şimdi ise varoş bir yerleşim biriminde yaşıyorlar ve ötekilik hâlleri hâlen devam ediyor. Son yirmi yılda edindikleri nüfus cüzdanları belki de kabul gördüklerinin en büyük kanıtı. Hüviyetlerinin olup olmadığını sorduğumda, sorumu yadırgayarak nüfus cüzdanlarının olduğundan bahsediyorlar. Ancak biliyorum alt mahallede nüfus cüzdanı olmayan bir sürü çocuk bulunuyor. Öte yandan hâlâ su yok evlerinde. Elektriğin gelişi de çok gerilere gitmiyor. Görüşme devam ederken, erkek çocukları giriyor içeri; Sinan (35 yaşında), Koçer (21 yaşında), Barzan (38 yaşında) ve Şivan (24 yaşında). Hep beraber sohbet etmeye başlıyoruz ve ben o an evde olmayan beşinci kardeşi soruyorum. Önce pek konuşmak istemiyorlar, sonrasında ise onunla pek görüşmediklerini itiraf ediyorlar. Neden? diye soruyorum tüm aile gülererek; "Artık sofı oldu o" diyorlar. Biraz daha iyi anlıyorum aile, 'sadece Müslümanız' diyenlerden. Konu müziğe geliyor, yaz ve bahar aylarında müzik yaparak para kazanıyorlar. Kış aylarında ise yazdan kazandıklarını harcıyorlar. Evdeki dört kardeş de, hem çalışıyor hem de şarkı söylüyor. Keman, rebab, darbuka ve klavye çaldıkları sazlar arasında. Ancak rebabı bir başka çalışıyor tabii. Yazları haftanın neredeyse her günü bir düğünde çalışıyorlar. Düğünlerde çalıp söylemek için bazen il dışına gidiyorlar. Ellerinde tüm teknik malzemeleri var. Düğün sahibi isterse, mikserinden hoparlörüne kadar her şeyi belirli bir ücret karşılığında kurup, çalıp söyleyip geliyorlar. Bazen de geceleri evlere eğlendirmeye gidiyorlar. Düğünden aldıkları 2000 TL civarı parayı yalnızca yazın talep ediyorlar bu eğlencelerden. Akşam 6'da başlayıp, gece 12'de biten bu eğlenceler müzik yaparak para kazandıkları ikincil bir alan durumunda. Yazları mesireler ve ören yerleri müzik yaptıkları diğer mekân parçaları olarak ortaya çıkıyor. Artık turistler ne verirse onu kabul ediyorlar. Koçerler buralarda fiyatı belirleme konumunda değil. Genelde kimlerin düğünlerini, nerelere giderseniz diye soruyorum: Kürtler ve Kürtlerin yaşadığı her yerden çağrıldıklarını söylüyorlar. Sonra Arap ve Süryani düğünlerine de gittiklerini ekliyorlar. Her birinin kendine ait rebabı bulunuyor. Soruyorum nerede yaptıklarını; Barzan, "Halep'ten geldi bu saz". Sazının yaşının 100'den fazla olduğunu söylüyor. Diğer kardeşler ise sazlarını Nusaybin'deki ustasında yaptırmışlar. Sonra hep beraber çalmaya başlıyorlar (Bakır ailesi ile yapılan görüşme, 14.09.2017).

Yakın bir tarihe kadar Mardin'in dağ köylerinde ikamet eden veya göçer olarak yaşayan Koçerlerin, bu köylerin boşaltılması sonucunda yeni yeni şehir merkezini çevreleyen mahallelere yerleştiği bilinmektedir. Bu mahalleler Koçerlerin yoğunluklu olarak bir arada yaşadıkları yerlerdir. Birlikte yaşadıkları diğer toplumlar tarafından, diğer Çingene akrabaları gibi "öteki" olarak görülüp, dışlanırlar. Evlilik, çoğunlukla kendi içlerinde yapılır. Diğer topluluklar Koçerlerden eş almadıkları gibi komşuluk ilişkilerinin de olmadığı gözlenmiştir. Daha ziyade kendi içlerinde sosyalleşirler. Çok çocuklu geniş ailelere sahip olan Koçerler, baba ve annenin ikamet ettiği (genelde doğdukları büyüdükleri evin etrafı) evin çevresine yeni odalar ekleyerek birlikteliklerini muhafaza etmeye çalışırlar. Evlenen erkekler eşleri ile birlikte bu odalara yerleşerek, büyüdükleri bu alandan çıkmadan bir arada yaşamının vereceği gücü de korumuş olurlar. Ailenin evlenen kızları da benzer biçimde, evlendiği erkeğin ailesinin evine yerleşir.

Ana dilleri artık Kürtçe olan ve kendilerini Müslüman olarak tanımlayan bu topluluk, Kürt ve Müslüman kimliklerini diğer topluluklara kabul ettirme çabasındadır. Domların bir aradalığı, din ve dilden ziyade, etkileşimde oldukları diğer topluluklar tarafından dışlanmaları ve farklılıklarının⁹ etrafında biçimlenen Dom kimliği (din ve edinilmiş yeni ana dilleri bu kimliği nitelmez) ile ilişkilidir.

Birlikte yaşadıkları Koçer olmayan diğer topluluklardan büyük oranda etkilenen Mardinli Koçerler, kendilerini Müslüman olarak tanımlamalarına karşın; dindar olmayan seküler bir hayat tarzına sahiptirler. Onlar için din; dinin gerekliliklerini yerine getirmekten ziyade bir ifade biçimi, kendilerini kabul ettirmenin bir aracıdır. Bakır ailesi ile yapılan görüşme esnasında, aile üyeleri tarafından kardeşlerden birinin varlığının gizlenmeye çalışıldığı fark edilmiştir. Görüşme sırasında bu gizemli kardeşin aslında aileden dışlandığı anlaşılmıştır. Nedeni sorgulandığında, diğer aile üyeleri tarafından sözü edilen kardeşin sakal bırakıp sofı olması münasebetiyle kendileri ile artık görüşmediği ifade edilmiştir. Ancak görüşme esnasında gözümüze çarpan bir diğer önemli ayrıntı, bahsi edilen kardeşin sakal bırakıp dindar olmasının ailenin diğer fertleri tarafından bir alay konusu olarak anlatılması olmuştur. Bu olay esnasında Koçerlerin din ile olan münasebetinin genel bir özeti niteliğindedir. Bunun yanı sıra Koçer kadınları yaşadıkları bölgedeki İslam inancı içinde kendilerine biçilen rolle uyuşmayan davranışlar sergilemektedir. Tokalaşma, yabancı dahi olsa erkek misafiri evin diğer erkekleri ile birlikte ağırlama ve misafire ikramın doğrudan kadın eli ile yapılması görüşme içinde dikkat edilen diğer ayrıntılar arasında yer almaktadır. Bakır ailesinin kadınları ev işlerinden sorumludur, erkeklerin ana uğraşları ise müzisyenliktir.

Domlarla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde, Türkiye sınırlarında yaşayan Domların bu bölgede müzisyenlikleri ile yaptıkları olumlu etkiler arasında yer alan kültürler arasındaki ortaklığı ve müzik kültürlerinin sürdürülebilirliğini sağlama noktasındaki rolleri üzerinde pek durulmadığı görülmektedir. Bu alandaki az sayıda çalışmalardan birisi olan ve Diyarbakır'da yaşayan Domların yaşam koşullarını ele alan "*Mezopotamya'nın Kayıp Halkı Domlar*"¹⁰ isimli belgesel, bu koşulları iyileştirmek amacıyla gerçekleştirilmiş olan "Rehabilitasyon, Sosyalleşme ve İstihdam için Destek Merkezi" projesinin çıktılarını sergilemektedir. Halil Aygün'ün yönetmenliğini yaptığı "*Dom*"¹¹ belgeseli Nusaybin çevresindeki Domların yaşam koşulları, şehirleşme süreçleri ve bu gelişmelerin sonuçları üzerinde durmaktadır. Belgesel Çingenelelikle müzisyenliğin iç içe geçmişliğini ortaya koyduğu gibi, Çingene müziklerini dinlemeye de imkân vermektedir. Necat Keskin "*Müzik, Anlatı, Kimlik: Tûr Abdîn'de bir anlatım biçimi olarak Mıtrıplık*" isimli kitabında, Mardin ve civar bölgelerde yaşayan Mıtrıpları meslekleri açısından ele alarak, kimlikleri üzerinden sosyolojik çözümler yapmıştır. Bu çalışmalar daha çok Domların yaşam koşulla-

⁹ Farklı/yabancı olmakla ilgili daha fazla tartışma için bkz. (Rao, 2004).

¹⁰ "Mezopotamya'nın Kayıp Halkı Domlar" (2017), DOMDER, MEKSA Vakfı ve Sıfır Ayrımcılık Derneği tarafından yürütülen proje.

¹¹ "Dom" (2012). Yönetmen/Senaryo/Kurgu: Halil Aygün, Görüntü Yönetmeni: Emrah Doğru.

rının olumsuz yönleri üzerinde durmaktadır. Melih Duygulu “*Taşın Belleği Mardin*” isimli kitapta Mardin’in genel müzik kültürünü ele almış, Domlara odaklanmamıştır. Yine Melih Duygulu’nun “*Türkiye’de Çingene Müziği: Batı Grubu Romanlarında Müzik Kültürü*” kitabında Domlara Çingene grupları içerisinde yer verilse de kitabın esas meselesi Türkiye’nin batı bölgelerinde yaşayan grupların müziklerinin incelenmesi olduğundan Domların müzik pratikleri tartışma konusu yapılmamıştır.

Koçerler için müziğin üretim dili Kürtçe ve Türkçedir. Turistik yerlerde tercih edilen müziğin dili Türkçe olmasına karşın, müziğin doğal üretim yerlerinde neredeyse tek üretim aracı Kürtçedir. Öte yandan Mardinli Koçerlerin ana dillerinin Kürtçe olmasının altında yatan nedenleri bölgenin dil haritası içinde aramak gerekmektedir. Yörede yaşayan sayıca en kalabalık Müslüman nüfus Kürtlerdir, onları ikinci sırada yer alan Araplar takip etmektedir. Araplar daha ziyade şehir merkezlerinde yoğunluklu olarak yaşarlar. Kırsal alanlarda nüfus yoğunluğu Kürtlerdedir. Dolayısıyla benzer yaşam alanlarını paylaşan Koçerler için Kürtler ile karşılıklı diyalog, birlikte yaşamanın doğal bir sonucudur. Bu süreç zaman içerisinde Koçerlerin Kürtçeyi ana dilleri olarak benimsemesine neden olmuştur.

2010 yılından bu yana bu bölgede gözlem ve görüşmeler yapılmış olmakla beraber sistematik olarak 2014-2018 yılları arasında gerçekteştirilen gözlem ve derinlemesine görüşmelere dayanan bu çalışmada, müzisyenlik hizmeti vererek yaşamlarını kazanan Koçerlerin, bölgenin dans ve müzik ekosistemindeki (Titon, 2009) yerleri ve bu sistemin sürdürülebilirliği noktasında oynadıkları rol ortaya çıkarılmıştır. Titon’un da belirttiği gibi yaygınlık ve birleştiricilik ekosistemin devamlılığı için gereklidir, Koçerler de bu iki özelliğe sahip olduğundan son derece önemli bir rol oynamaktadırlar.

Bu etnografik çalışmada Koçerler arasında yer alan Bakır ailesinin fertleri ile yapılan derinlemesine görüşmeler temel alınmıştır. Mardin ve civarında yaşayan farklı dil grupları, dini ve etnik topluluklar, yüzyıllardır birlikte yaşamın getirdiği diyaloğa bağlı olarak zaman içerisinde ortak kültür elemanları üretmişlerdir. Sözüünü ettiğimiz ortak kültür elemanlarının müzikal alanda da örnekleri bulunmaktadır. Çalışmamızda referans alınan “*Sabiha*” adlı müzik eseri; Mardin ve civarında yaşayan Süryaniler, Kürtler, Araplar ve Türkler tarafından dört farklı dilde seslendirilen, bölgenin farklı müzik kültürleri içinde de sıkça icra edilen bir eserdir. Arapça, Kürtçe, Süryanice ve Türkçe dillerinde seslendirilen ve farklı icra tarzlarına sahip olan “*Sabiha*” adlı müzik eseri üzerinden bölgenin farklı müzik kültürleri tanımlanmaya çalışılmıştır. Varyant 1, 2, 3 ve 4 başlıkları altında, eserin ezgi yapısı, icra biçimi, eserin metin dili, icracı profilleri, vokal biçim ve tarzları, ritmik farklılıkları, çalgısal farklılıkları ve icra mekânları incelenmiştir. Böylelikle bölgede dilsel ve dinsel temelde ortaya çıkan farklılıkların yanı sıra, müzik kültürlerinin de ait oldukları etnik topluluklara göre karakteristik yapılar sergilediği gösterilmeye çalışılmıştır. Varyant 2, ilgili eserin Koçer müzisyenlerin icra biçimini yansıtan transkripsiyonudur. Bilhassa kırsal alanlarda, Kürtçenin konuşulduğu her yerde Koçerlerin bu icra biçimine rastlanır. Çünkü bu alanlarda müzik yaygın olarak Koçerler tarafından üretilir. Kürtçe ve Türkçe söz gruplarının yer aldığı varyant 2’nin yanı sıra, Koçerler “*Sabiha*” adlı müzik eserini Arapça da seslendirmektedir. Dolayısıyla, “*Sabiha*” eseri her ne kadar farklı icra biçim ve dillerini içinde barındırsa da Koçerler bu farklılıkların ötesine geçerek varyant 2’de görüldüğu üzere bölgede yaşayan tüm etnik topluluklar için müzik ya-parlar.

Mardin Çevresinin Kültürel Yapısı içinde Koçerler

Kuruluş tarihi erken neolitik döneme (M.Ö. 8000-7000) dayandırılan Mardin şehri, Mezopotamya’nın Anadolu’ya açılan kuzey kapısıdır. Ekonomik olarak ipek yolu gibi önemli bir ticaret hattı üzerinde bulunan şehir, bu tarihsel ayrıcalığının neticesinde farklı kültür ve toplu-



luklarının keşiştiği, toplam bir arada yaşadığı bir merkez konumunda olmuş, Mezopotamya'nın verimli toprakları farklı etnik yapıların birlikte yaşamalarına olanak tanımış ve bu birlikteliğin binlerce yıldır süregelmesini mümkün kılmıştır. 16. yüzyılın sonlarına değin Hıristiyan bir kent görünümüne sahip şehirde, Ortodokslar, Keldaniler, Ermeniler, Yahudiler ve şemsiler olmak üzere geniş bir gayrimüslim varlığı göze çarpmaktadır. Kentteki bu tablo 20.yüzyılın başlarında aksi yönde değişmiş, Mardin bugün itibarıyla yoğunluklu olarak Müslüman bir kent görünümü-ne kavuşmuştur (Aydın ve ark., 2001).

Nüfus bilgileri din temelli olarak kayıt edildiğinden, Domlar hakkında tarihsel bilgilere ulaşmak oldukça zordur. Günümüz Mardin'inde kimlikler dine, etnik yapıya, siyasal ve sosyal örgütlenmeye ve yaşanan mekâna göre tanımlanmaktadır. Dine göre farklılaşma Müslüman (çoğunlukla Hanefi ve şii), Hıristiyan (çoğunluğu Ortodoks olmak üzere az sayıda Katolik, Protestan) ve Yezidi/Ezidi gruplar üzerinden olmaktadır. Arap kökenlilerde aile/soy bağları, Kürt kökenlerde ise aşiret bağları güçlüdür. Bunun yanında, aşiret mensupları veya herhangi bir aşirete mensup olmayan kesimlerde sülale bağları da yaygındır. Hatta kimi aşiret veya klanlar bazı sülalelerle özdeşleşmiştir. Etnik yapıya göre farklılaşma Arap, Kürt, Türk ve Arami grupları üzerinden gerçekleşmektedir (Açıkalin ve ark., 2001). Mekâna göre farklılaşma, köylü ve kentli grupları ve çoğu zaman yaşanan ilçeyi tanımlamaktadır. İl sınırları içinde kentlilik-köylülük daha önemli iken, il dışında farklı ilçelerden olmak da önem kazanmaktadır.

Yapılan gözlemler ve görüşmelerde Kürt topluluğu için önemleri daha büyük olmakla beraber, Arap ve Süryani düğün ve eğlence organizasyonlarının da vazgeçilmezleri olduğu belirtilen Koçer müzisyenlerin, Mardin'in mesireleri ve turistik alanlarında (Beyaz su ve Dara gibi), şayet seyahat etmek zorundalarsa araba içinde¹², özel eğlence gecelerinde ve düğünlerde çaldıkları tespit edilmiştir. Koçer Bakır ailesi ile yapılan görüşmede, aile üyeleri gece eğlenceleri için (saat yaklaşık 18.00 ile 24.00 arasında yapılan müzikli ev eğlenceleri) 1.000 TL aldıklarını, düğünler için ise 2.000-2.500 TL arasında kazandıklarını söylemişlerdir (14.09.2017 tarihli görüşme). Ancak mesire alanları ve turistik mekanlarda bu fiyatların çok altında müzik yaparlar. Bu yerlerde yarım saatlik bir müzik dinletisi karşılığında ortalama 20 ile 30 TL'den başlayan fiyatları (bu ücret çalan Koçer müzisyen sayısına bakılmaksızın toplam fiyat olarak verilir) müziği talep eden dinleyiciler belirlemektedir. Koçer müzisyenler için icra ettikleri müziğin parasal karşılığı sabit bir değer üzerinden ölçülmez. Daha ziyade yaptıkları müziğin karşılığı, o anki talebe göre belirlenir. Yani yolda otostop ile bir yere ulaşmaya çalışan Koçer müzisyen için, seyahat boyunca bindikleri araçta yaptıkları müzik, müzisyenlerin seyahat ücretlerini karşılar (yol ücretleri gidecekleri yere göre yaklaşık 5 ile 10 TL arasında değişir). Aynı Koçer müzisyenler için icra ettikleri müziğin parasal karşılığı bir düğün yerinde daha yüksek bir meblağa denk gelebilir. Burada belirleyici olan, müziğin icra süresi ve müziğin icra mekânıdır. Hafta sonları mesire alanlarında, masaları gezerek yaklaşık 30 ile 60 dakika arası değişen dinleti süreleri sonunda aldıkları ücret, özel yer ve mekânlarda (ev, eğlence yerleri gibi) aynı süre zarfında icra ettikleri müzik karşılığında aldıkları paradan çok daha azdır. Bunun en temel sebebi, müziği talep eden sosyal sınıfın ekonomik seviye farklılığıdır. Ekonomik gelir düzeyi daha iyi olan sınıf, Koçer müzisyenleri genelde eğlence yapılan yere getirip dinlerler. Ancak mesire alanlarını tercih eden sosyal sınıfın gelir düzeyi genelde daha düşüktür. Bu nedenle Koçerlere verilen ücret miktarı da düşüktür. Koçer müzisyenler için, müzik icrası her an takas edilebilir bir şeydir. Günümüzde Koçer müzisyenler arasında kadın icracıya rastlanmamaktadır. Erkek çocuklar erken yaşta büyüklerinin yanında usta-çırak ilişkisi ile icracı olmayı öğrenirler.

¹² Bir yerden bir yere çalışmak için giden Koçer müzisyenler, otostop ile bindikleri araçta yol boyunca müzik yaparlar. Bunun karşılığında yol ücreti vermezler.



Koçer müzisyenler için sonbaharda azalan iş yoğunluğu, kış aylarında yerini derin bir sessizliğe bırakır. İlkbaharın gelmesiyle, bilhassa mayıs ayı gibi yeniden yoğun bir koşturmaya başlar. Yazları neredeyse haftanın her günü yapılan düğünler (çalışan kesimin katılımı düşünülerek çoğunlukla hafta sonları yapılması tercih edilir), yaz eğlence geceleri, mesire alanları, turistik ören yerleri ve hatta konserler, Koçer müzisyenlerin kazanç sağladıkları yerlerdir. Müzisyenlerin yaz mevsimindeki iş yoğunluğu, kış için iyi bir dinlenme anlamına gelir. Aynı zamanda repertuarı geliştirmek ve müzik kültürünü genç nesile aktarmak açısından bir fırsat oluşturur. Yazın yoğunlaşmış, kışın kendi kabuğuna çekilen Koçer müzisyenler için - aynı mevsimlik işçiler gibi - ekoloji alanından ödünç aldığımız bir terimle “Hibernating Musicians” (kış uykusuna yatmış müzisyenler) denilebilir.

Rebap¹³ (kemençe) adını verdikleri ana sazlarının yanı sıra, keman (diz üstü rebap gibi çalınır ve akortlanır), darbuka, bağlama, davul, zurna, klavye kullandıkları diğer sazlar arasında yer alır. Koçer müzisyenler Mardin müzik kültürü içinde önemli bir yere sahiptir. Bilhassa kırsal alanlarda üretilen müziğin ana temsilcileridir. Dil, çalgı, üslup ve icraya yansıyan farklılıklar; Mardin özelinde yapılabilecek bir müzik kültürü sınıflandırmasının temel ayrıçlarıdır. Bu çalışmada söz konusu sınıflandırma Mardin ve civarında yaygın biçimde icra edilen “*Sabiha*” müzik eseri üzerinden yapılarak, Koçer müzisyenlerin ait oldukları coğrafyadaki farklı müzik kültürleri ile olan bağlantıları veya bu müzik kültürlerine olan uzaklıkları anlatılmaya çalışılmıştır. Çalgısal icra farklılıklarının yanı sıra, eserin metnini oluşturan diller ve karakteristik vokal icraları dört farklı varyant üzerinden gösterilmiştir.

Mardin’in Müzik Kültürü

Müzik bünyesinde ait olduğu, üretildiği kültüre dair bir dizi sembol barındırır. Bu imgeler müziğin üretildiği topluluk içinde anlam kazanır. Kolektif bir üretimin sonucu ortaya çıkan müzikal öge; yapının içinde bulunduğu kültürel kodlardan tutun da ait olduğu dinleyici topluluğunun müzikal algısını oluşturan bir dizi kültürel yapıya kadar uzanan geniş bir yelpazede sembolik malzeme taşır. Nattiez (1990, s. 102) benzer biçimde müziği sembolik bir olgu olarak görerek, müzikal karakterin karmaşık yorumsal dünyasına dikkat çeker. Bir topluluk sahip olduğu kültürel kimlik unsurlarını müziğine yansıttığı sürece kendine has karakteristik bir müzikal yapı yaratır. Dil, o topluluğa ait özel bir şive, ağız ya da lehçe, karakteristik bir ritm, çalgı, icrasal farklılıklar, müziğe eşlik eden metinde işlenen konu, metinde veya müzisyenler arası iletişimde kullanılan özel terminoloji ya da icracıların sahip olduğu kimlikler, gibi müziği oluşturan temel yapılar, müziğin kimlik haritasını oluşturmamamızın temel referansları arasında yer alırlar (Mak, 2017, s. 81). Bu harita aynı zamanda kültürel farklılıklarla birbirinden ayrılmış sosyal yapıları bir diğerdinden ayıran kültürel kodları da içinde taşır. Müziğin sahip olduğu sembolleri, dilbilimsel ve anlambilimsel modeller üzerinden değerlendiren Dönmez de (2011, s. 156) aynı şekilde müzikal imgeleri düzenleyen önemli etmenlerin kimlik-kültür ilişkisi üzerinden okunması gerekliliğinden söz eder.

Türkiye’nin doğu ve güneyinde belli başlı bazı şehirlerde görülebilen müzikal yapı, makam-sal müziğin izlerini taşır. Elâzığ, Urfa, Diyarbakır, Hatay, daha doğuda ise Kerkük’te görülen bu

¹³ Bölgenin geleneksel sazı olan rebap, üç telli olup oturularak icra edildiğinde diz üstünde, ayakta iken ise kemerin ön tarafına asılarak yay ile çalınmaktadır. Alt telden (en ince tel) üst tele doğru (bir diğer ifade ile tiz sestense doğru) tam beşli aralıklarla akortlanır. Bu akort diyapozona göre yapılmaz. Oylmuş dut, kestane veya su kabağının üzerine gerilen bir balık derisi, ince bir sap ile tekneye saplanmış klavyesi ile çok eski çağlardan günümüze ulaşmış antik bir çalgıdır. Üç telli bu saz, ince telden kalın tele doğru tam beşli aralıklarla akortlanır. Bu akort biçimi vokal icracının kendi sesine bağlı olarak, diyapozona göre değişkenlik gösterir. Daha önceleri Suriye üzerinden temin edilen rebaplar, zamanla artan talep ve sınır güvenliği nedeniyle Mardin il sınırları içinde de tamir ve yapım ustalarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nusaybin bu anlamda rebap yapım ustalarının yaşadığı önemli bir yerdir.

müzikal yapıyı Mardin merkezde de gözlemleyebiliriz. Merkezden uzaklaştıkça, müzik; belirgin biçimde yapı, biçim, çalgı, üslup, tavır ve dil temelinde farklılıklar göstermeye başlar. Mardin merkez ve bu merkezin dışında kalan müzik kültürleri arasındaki farklılıklar; ilçe merkezleri ile ilçe merkezlerini çevreleyen kırsal alanlar arasında da gözlemlenebilmektedir.

Kültürel haritalar, coğrafi haritaların gösterdiği sınırlardan daha farklı bir şema çizerler. Kültürel haritada yer alan bir nokta, bazen kilometrelerce uzaklıktaki bir alan ile yanı başındaki bir bölgeden çok daha yakın bir ilişki içerisinde olabilir. Benzeri bir biçimde Mardin’de çizilecek bir kültür haritası “merkez” de icra edilen müziğin Kerkük, Musul, Halep, Urfa, Elâzığ ve hatta Diyarbakır ile olan benzerliğini şaşırtıcı bir biçimde ortaya çıkarır. Benzer çalgıların kullanım yaygınlığı, icra biçimleri, müziğe iliştirilen metinde kullanılan dil ve dilin kullanım biçimi, icranın uygulama alanları yukarıda yer alan coğrafyalarda ortaktır. Aynı zamanda merkez ve kırsal olarak iki başlık altında inceleyebileceğimiz Mardin müzik kültürü, merkezde homojen bir görünüm sergilerken, kırsal alanlarda heterojenleşmeye başlamaktadır. Bölgenin çok kültürlü yapısıyla çoğu zaman iç içe geçmiş olan bu tablo, bölge müziğinde de kendini gösterir. Müzik bu bölgede, dilsel, dinsel ve etnik temelde çeşitlilik gösterir (Duygulu, 2005). Şehir merkezinde hâkim olan dil olan Arapça, müzikal hayatın da baskın dilidir. Kent merkezinde ikamet eden çok az sayıda Süryani ve Ermeni nüfusunun yanı sıra, son yıllarda şehir merkezinde artmakta olan Kürt nüfusu göz önüne alındığında; 1950-1960 yılları arasında kayda alınmış müzik örnekleri müzik dilinin Arapça, Kürtçe ve Türkçe olduğunu göstermektedir. Az sayıda Kürtçe ve Süryanice dillerinde icra edilen eserlerin yanı sıra, Arapça icra edilen eser sayısı oldukça fazladır. Kent merkezinde hâkim olan Arapçanın, merkezde yaşayan diğer topluluklar tarafından bilinip konuşulduğu hatta merkezde yaşayan Süryani topluluğunun ana dili olduğu unutulmamalıdır.¹⁴ Yaygın dilin Arapça oluşu ve merkezde yaşayan topluluğun Arap kültürüne olan yakınlığı, müzik kültürünün temelinde yatan Arap müziğinin varlığını açıklamaktadır. Suriye, Irak ve nispeten Lübnan’da icra edilen Arap müziği ile Mardin müziği arasında sıkı ilişkiler vardır (Duygulu, 2005). Müzik kültürü her yerde olduğu gibi burada da tarihsel süreç içerisinde oluşan katmanlardan müteşekkil bir ürün olarak ortaya çıkar. Mardin müziğinin tek başına herhangi bir etnisite ya da kültüre ait olduğunu iddia etmek doğru değildir. Merkezi bir etkisi olan Arap müzik kültürünün yanı sıra, Süryani kilise müziği, Ermeni kilise makamları, geleneksel Kürt müziği, Osmanlı-Türk müziği ve son dönem popüler müzik örnekleri, Mardin müzik kültürünü besleyen diğer kaynaklar arasında yer alır (Mak, 2017, s. 83).

Mardin şehir merkezinde, buradaki müzisyenler tarafından bilinen şehrin müzikal kültürüne özgü makamlar kullanılmaktadır. Türk müziğinde kullanılan rast, hüseyini, uşak, hicaz, saba, segâh, muhayyer, bayati gibi makam adları Mardin müzik kültüründe de kullanılıyor olmasına rağmen, icracılar bu makamların teorik bilgisine tam anlamıyla sahip değildirler. Bu makam adlarını müzisyenler, daha ziyade bir karar perdesini, bir akordu ya da dörtlü veya beşli ses aralıklarını tanımlamak için kullanırlar.

Mardin müzik kültürünün tarihsel dönüşümünü, ait olduğu çok kültürlü çevre içinde daha iyi anlayabilmek için birkaç başlık altında ele almak gerekir. Öncelikli olarak Mardin müziği, iki farklı müzikal kültüre vurgu yaptığı için “Mardin merkez müzik kültürü”¹⁵ ve “Mardin kırsal müzik kültürü”¹⁶ olmak üzere iki ana başlık da toplanmalıdır. “Mardin merkez müzik kültürü” ise son yıllarda yaşadığı dönüşüm göz önüne alınarak, geleceğe gönderme yapan “Eski Mardin

¹⁴ Mardin merkez de yaşayan Süryaniler, Süryanice bilmezler. Konuştukları dil Arapçadır. Ana dilleri olarak kabul ettikleri Arapçanın yanı sıra, Türkçe, az da olsa Kürtçe konuşurlar. Süryanice merkezde yaşayan Süryanilerin yalnızca ibadet dilidir. Süryanice, manastır görevlileri ya da manastır eğitimi almış olanlar tarafından konuşulur.

¹⁵ Mardin Merkez Müzik Kültürü ifadesini bugün Eski Mardin adıyla karşımıza çıkan, Mardin merkezin müzik kültürünü yansıtmak üzere; Midyat, Ömerli gibi Arap nüfusunun hâkim olduğu yerleşim alanlarında icra edilen makamsal ve çalgısal olarak karakteristik bir müziği tanımlamak için kullanılmaktadır.

¹⁶ Mardin Merkez Müzik Kültürü dışındaki tüm müzikal kültürü kapsayan bir başlıktır. Ait olduğu topluluğun, dinsel, dilsel ve etnik yapısı itibarıyla genel olarak heterojen bir görünüm sergileyen, lokal olarak ise homojen bir müzikal kültüre sahip olan alanları kapsar.

merkez müzik kültürü” ve popüler icraların yer aldığı “Yeni Mardin merkez müzik kültürü” olarak alt başlıklara ayrılmalıdır. “Mardin kırsal müzik kültürü” merkez müzik kültüründen yapı, çalgı, üslup ve dil temelinde farklılıklar gösterir. Kırsal alanlarda yapılan müzik söz konusu olduğunda etnik aidiyetler görece olarak önemini kaybeder. Bu alanda geleneksel müziğe olan ihtiyaç, birkaç farklı topluluk tarafından karşılanır. Aynı dil grubunu konuşan, farklı din ve etnik toplulukların kırsal alandaki müzik kültürleri büyük oranda benzerlikler gösterir (Mak, 2017, s. 84).

Kırsalda topluluklar arası iletişim, merkezdekilere oranla çok daha azdır. Lokal olarak köylerde yerleşik hâlde bulunan topluluklar ait oldukları etnik, dilsel ve dinsel bağlarla örgütlenmiş olarak, diğer topluluklardan bağımsız bir biçimde ikamet ederler. Kırsal alanlarda genel kültürel dağılım heterojendir. Bölgede yaşayan topluluklar ötekinin yaşam alanlarını, “Süryani köyü”, “Kürt köyü” ve “Yezidi köyü” diye betimlerken, aynı anda lokal ölçekte homojen bir kültür tablosu çizen tanımlamalar da yapmış olurlar. Dilsel, dinsel ve etnik anlamda dağınık bir görünüm sergileyen kırsalın yaşam alanı içinde müzikal kültürler, görece olarak ortak bir müzik kültüründen beslenir. Kürt, Süryani ve Dom toplulukları bu ortak müzik kültürünü besleyen ana damarları oluşturur. Kırsal alanda Kürtçenin, Kürt olmayan neredeyse her topluluk tarafından bilinip aynı zamanda konuşulabiliyor olması, Kürt müziğinin de benzer biçimde geniş bir alana sirayet etmesinin temel nedenlerinden biridir. Sayısal olarak bölgede yaşayan Kürt nüfusunun üstünlüğü, Kürt müziğinin geniş alanlardaki etkilerinin bir diğer nedeni olarak görülebilir. Koçerler ve dengbejerler¹⁷, stranbejerler¹⁸, mırıp(p)lar ve Süryani kiliseleri kırsalın geleneksel müzik kültürünü besleyen ana yapılarıdır. Bilhassa Koçerler, müziğin kırsal alanlardaki en temel taşıyıcılarıdır (Mak, 2017, s. 84).

Mardin merkez müzik kültüründe keman, ud, cümbüş, kanun, def sık kullanılan çalgılardır. Ancak yeni Mardin müzik kültürü içinde bu sazların icracıları sayıca çok az olmasına rağmen, yukarıda bahsettiğim çalgı grubuna rebap, bağlama, gitar, org (klavye), kaval gibi çalgılar da eklenmiştir. Davul ve orta boy zurna kırsal bölgelerde yapılan düğünlerin başlıca çalgılarından. Rebap neredeyse Kürtçe konuşan tüm toplulukların düğünlerinde görülebilen ana çalgıdır. Rebap, kırsal müzik kültürünün en karakteristik çalgısıdır. Mardin’de yapılan dini ritüellerde kullanılan çalgılar ise, farklı inançlara sahip topluluklar arasında değişkenlik gösterir. Hıristiyanlar için (özellikle Protestan inancı içinde) kilise içinde her türlü saz kullanılabilirken, İslam dini müziğinde yalnızca halile adı verilen deflerin yanı sıra erbane ve ziller kullanılır. Bu ritim çalgıları haricinde Mardin’de yaşayan Müslüman topluluklarının dini müziğinde başka bir çalgının kullanıldığı görülmemiştir (Mak, 2017, s. 85).

Koçerlerin Mardin Kültüründeki Taşıma ve Yeniden Üretme Rolü

Sözlü müzik uygulamalarında kullanılan dil, müziğin kimliğini belirlemede kullandığımız ana unsurlardan birine dönüşebilir. Topluluğun müziği ürettiği dilin karakteri, görece olarak müziğin karakterini de belirler (Feld and Fox, 1994). Dilin şive, ağız, lehçe gibi ayırt edici özellikleri, bir halk şarkısı içinde de ayırt edilebilir. Diğer yandan, farklı kültürlerin bir arada yaşadığı yerlerde, kültürlerarası etkileşimin izleri, dilin devinimsel yapısı içinde de gözlemlenebilir. Diğer bir dile ait kelime, telaffuz ve vurgular şarkı içinde göze çarpan ilk bulgular olabilir. Diller arası bu geçiş, kelimenin bazen gerçek anlamını yitirip yeni alamlar kazanmasına, bazen de tama-

¹⁷ Geleneksel Kürt müziğinin en önemli temsilcileridir. Kürt müziğini bazen çalgı eşliğinde, genelde çalgısız seslendiren Kürt halk ozanlarına dengbejer denir.

¹⁸ Stranbejerler, halk şarkıcılarıdır. Lokal alanlarda seslerinin güzelliği ile tanınırlar. Dengbejerlerden farklı olarak taşıyıcı görevleri yoktur.



mıyla anlamını kaybetmesine neden olabilir. Bunun en güzel örneği, Mardin müzik kültürü özelinde, Arap halk şarkılarının uzun hava formu olan *malaya* içinde geçen “lemine” kelimesinin; Kürtçedeki “aitlik” anlamını yitirerek, feryad/figan mealinde yeni bir anlam kazanmasıdır.¹⁹

Bölgenin çok dilli yapısı içerisinde, ana dillerinin dışında bir diğer dille şarkı söyleyen icracıların, diller arası etkileşime katkıda bulunan ana aktörler olmaları, yapılan saha çalışmasında göze çarpan bir diğer husustur. Yani, kendi ana dilinin dışında şarkı söyleyen şarkıcı, taşıyıcısı olduğu ana dilinin karakter özelliklerini (şive, ağız, lehçe, söyleyiş, sesin kullanıldığı anatomik bölge farklılıkları gibi) ya da taşıyıcısı olduğu ana dile ait bazı kelimeleri içinde bulunduğu icraya yansıtılmaktadır. Zamanla bu yansıma, o icranın vazgeçilmez bir parçasına dönüşmüştür. Koçerlerin, farklı müzik kültürleri içinde müziğin dilinin yeniden biçimlenmesine sunmuş oldukları katkı bu anlamda değerlidir. Kürtçe, Türkçe ve Arapçanın yanı sıra gündelik yaşamda kullanmasalar bile kendi dilleri olan Domca da şarkı söyleyebilen Koçerler, aşağıdaki örneklerde de görülebileceği gibi bu dil gruplarının birinden diğerine bir dizi kelime taşımaktadırlar. Müzisyen kimlikleri koşulsuz olarak farklı etnik topluluklar nezdinde kabul gördüğünden, okudukları şarkıların metinleri de aynı oranda bu topluluklar tarafından benimsenmektedir.

Mardin gibi birden fazla kültürün bir arada yaşadığı yerlerin kırsal alanlarında karşılaştığımız müzik kültürü, heterojen olarak dağınık yaşayan, kendi içinde homojen bir kültüre sahip toplulukların her biri için farklılık gösterebilir. Bu farklılıkları oluşturan temel unsurun, farklı kültürlerin kendi aralarında geliştirdiği karşılıklı diyalog olduğu düşünülebilir. Bir Arap köyü ile Kürt köyü arasındaki etkileşim, bu iki köyün müzik kültürünü etkileyerek kimi zaman homojen ortak kültür öğeleri yaratır. Bunun sonucunda diyalog içinde olan Kürt köyü için, bir diğer Kürt köyündeki müzik kültüründen daha çok, etkileşimde oldukları Arap köyünün müzik kültürüne benzeyen bir müzik kültüründen söz etmek gerekir. Tüm bu farklılıklara karşın, kırsal alanlardaki müzik kültürü merkezin müzik kültüründen ayrışmaktadır. Öncelikli olarak söylenmesi gereken, kırsal alanlardaki müzik kültürü için dilin temel birleştirici unsur olduğudur. Kürtçe, bu alanlarda üretilen müziğin ana aracıdır ve neredeyse Mardin’de yaşayan her bir topluluk tarafından bilinip, konuşulur. Kürtçenin yaygınlığı, bu dil ile üretilmiş müziğin de her bir topluluk tarafından geniş bir alanda dinlenilmesi anlamına gelmektedir. Mardin kırsal müzik kültürü için söylenebilecek bir diğer önemli husus, müziği üretenlerin belirli bir etnik topluluğun üyelerinden oluşmasıdır. Kürt, Süryani ve Arap müzisyenler bulunsa da Koçerler müziğin en önemli taşıyıcılarıdır. Koçerler, bilhassa kırsal alanlarda müziğe duyulan ihtiyacın neredeyse tamamına cevap vermektedir. Kürt düğünlerinin ana aktörleri oldukları kadar, Süryani düğünlerinin de müzik ihtiyaçlarını Koçerler karşılar. Öyle ki, dışarıdan bir göz bir Süryani düğünü ile Kürt düğünü arasındaki farkı ayırt edemeyebilir.

Tüm erkek aile üyelerinin müzisyen olduğu Bakır ailesindeki erkek kardeşler müzik yaparak geçimlerini sağlamaktadır. Ailenin küçük erkek çocukları da babalarının yanlarında onlara darbuka ve erbane çalarak eşlik etmektedirler. Her bir erkek Koçer için küçük yaşlarda başlayan müzik serüveni, büyüklerinin yanında (para toplamak, teknik müzik ekipmanları taşımak, ritim saz çalmak gibi) kendilerine verilen işleri yapmak ile başlar. Zaman içerisinde, yine büyükleri tarafından uygun görülürse şayet, profesyonel müzik yaşantıları başlamış olur. Kürtçe, Koçerlerin müziği ürettiği ana dilleridir.

Aşağıda Mardin müzik kültürünün en bilinen eserlerinden biri olan “*Sabiha*” müzik eserinin, dört farklı dildeki transkripsiyonlarına yer verilmiştir. Arapça, Kürtçe, Türkçe ve Süryanice

¹⁹ Mardin Arapçası da denilen, yalnızca Mardin ve ilçelerinde konuşulan Arapça Hatay, Siirt ve diğer Arap dünyasının kullandığı Arapçadan oldukça farklıdır. Saha çalışmamda, kendilerini Arap olarak tanımlayanlar bu bölgelerdeki dili (Lübnanlı, Mısırlı bir şarkıcı dinletildiğinde mesela) tam olarak anlayamadıklarını dile getirmişlerdir. Diğer yandan Mardin il sınırları içinde kendilerini Mahalleli olarak tanımlayan bir diğer topluluk da Mardin Arapçasından farklı bir Arapça konuşmaktadır.



seslendirilen şarkının, Türkçe/Süryanice, Arapça ve Kürtçe çalınmış örnek transkripsiyonları arasında, melodi ve usul yönünden farklılıklar bulunmaktadır. Kürtçe yazılmış transkripsiyon örneği, Mehmed Aliye Kercosi ve Reşido gibi bölgenin en bilinen Koçer müzisyenleri arasında yer alan Mirade Kine'nin icrasından alınmıştır (Yılmaz, 2013).

Eser yörede oldukça uzun zamandan beri çalınıp seslendirilmektedir. Bölgede yaşayan tüm topluluklar tarafından "*Sabiha*" adı ile bilinen eser, yalnızca son dönem merkez müzik kültürünün müzisyenleri tarafından "*Bir Tel Çektim Mardin'de*" olarak da bilinir. Arapça, Kürtçe, Türkçe ve Süryanice olmak üzere toplam dört farklı dilde seslendirilmektedir. Kimi icralarda ise birkaç farklı dil, bir arada kullanılmıştır. Varyant 3 ve 4'te yapılan icra çok dilli icranın birer örneğini teşkil etmektedir. Mahir Mak tarafından notaya alınan eserin varyant 1, 2, 3 ve 4 örnekleri dikkate alındığında; eserin, yörede yaşayan her bir topluluk tarafından sahiplenilmesi ve benzer bir icra ile çalınıp söylenmesi bakımından özel bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Kürtçe dilinde rebap eşliğinde seslendirildiğinde (vokal) (varyant 2) karakteristik bir icraya dönüşürken, ud, cümbüş, keman ve ritim sazlar eşliğinde Arapça (varyant 1) seslendirildiğinde, Arap müzik kültürünü; benzer sazlarla Süryanice seslendirildiğinde (varyant 3) Süryani müzik kültürünü yansıtmakta; TRT kurumu ses ve saz icralarında ise (varyant 3), eser farklı bir ifadeye bürünmektedir.

Varyant 1

Kermo el Zeyid
(Abdülkerim Atasayar)

SABIHA (ARAPÇA)



Şekil 1: "*Sabiha*" (Arapça) transkripsiyonu. Notaya alan Mahir Mak.

"*Sabiha*" (Arapça)

Sabiha kıssıhırti
Kumi ıtlai u nemi
Le le yar²⁰/le Sabiha
Monem u monem dalal
Le mo utkun fihdani
Le le yar/le Sabiha
Leyn inte rayıh dalal
U meik veddini, u meik veddini

²⁰ Esasında "yâr" Farsçadan Türkçe'ye geçmiş, zamanla Türkçeleşmiş bir sözdür. Eserin en eski icralarında bu kelime yerine "le" kullanılmıştır ancak, sonraları eser içerisinde sürekli tekrar eden bu söz kalıbının içine "yar" kelimesi eklenmiştir. "*Sabiha*" eserinin yörede yapılan icralarında bu kullanım yaygındır.

Le le yar/le Sabiha
Sevini marhamıtık
Fi cebik dellini
Le le yar/le Sabiha
Eyn ke(y)s ıcızt minni
Hauneke ğallini hauneke ğallini
Le le yar/le Sabiha
Kebabıt cığarıttık harekıt fısteni
Le le yar/le Sabiha
Valla tehrik gmlegik u tecarri merami

U tecarri merami
Le le yar/le Sabiha

“Sabiha” (Trkce)

Sabiha sabahlamışsın
Kalk git ve uyu
Le le yar/le Sabiha
Uyumam uyumam sevdiğim
Sen koynumda olmayınca
Le le yar/le Sabiha
Nereye gitmekte sin sevdiğim
Beni de yanında gtr, beni de yanında gtr
Le le yar/le Sabiha
Mendilin yap (beni)
Cebine indir beni
Le le yar/le Sabiha
Nerede sıkılırsan benden
Orada bırak beni orada bırak beni
Le le yar/le Sabiha
Sigaramın kl elbisemi yaktı
Le le yar/le Sabiha
Valla gömleğini yakıp intikamımı alacağım
Ve intikamımı alacağım
Le le yar/le Sabiha

Varyant 1’deki sözler, eser içerisinde geçen sevgili, dost anlamına gelen “yar” (Farsça kökenli) kelimesi hariç tamamıyla Arapçadır. Eserin 1960’lı yıllarda, bir ev ortamında alınan kaydında, Tuma Tüfenkçi’nin icrası içinde “yar” kelimesinin telaffuzuna rastlanılmamıştır. Bu kelime, eserin son yıllardaki icralarında “le” ifadesinin yerine kullanılmaya başlanmıştır. Tematik olarak aşkın işlendiği eser, yörede müziğin var olduğu neredeyse tüm alanlarda seslendirilmektedir. “Sabiha” isminde bir kadın ile aşığının karşılıklı diyalogunun işlendiği sözlere, zaman içinde farklı eklemeler yapılmıştır. Diğer varyantların arasında en yaygın olarak kullanılan varyant 1’in

sözleridir. Mardin merkez müzik kültüründe söz örneklerinin sürekli değişmesi, icracının o anki performansı içinde hece yapısına uygun yeni sözler ile eserin yeniden üretilmesi sık görülen bir şeydir. Hatta öyledir ki, icracılar arasında müziği anonim olan eserin sözlerinin kimin tarafından yazıldığı bilinir ve bu durum icracının (söz yazarının) kabiliyeti olarak görülür. Bazen de yeni bir icra sırasında vokal icracı, var olan sözler üzerine yeni eklemeler yaparak eseri yeniden yorumlayabilir.

Koçerlerin icra geleneği içinde de yer alan doğaçlama söyleme aynı zamanda kırsalın müzik kültürünün de bir parçasıdır. “Hey”, “Ha hoy”, “Le” gibi nidalarla başlayan, ya da eser içerisinde duyabileceğiniz hâli ile doğaçlamaya katkı sunan bu söz grupları sıkça kullanılır. “*Sabiha*” müzik eserinin Kürtçe notasına bakıldığında, ilk ölçüde puandorg ile gösterilmiş birim notalar “Hey heey” nidalarını simgelemektedir.

Varyant 1 kaydında, cümbüş ve keman gibi Mardin merkez kültürünün geleneksel sazları kullanılmıştır. Keman eser içinde ikili, üçlü ve dördü ses aralıklarını kullanırken, cümbüşün ise eserin ana ezgisini çalarak sözünü ettiğimiz aralıklı ses atlamalarını yapmadığı görülmektedir. On zamanlı ritmik kalıbın 3+2+2+3 diziliminin kullanıldığı eser icrası, bugün yapılan mevcut icralar ile aynıdır. Bugün yapılan icralardan farklı olarak varyant 1, daha yalın ve sade bir icraya sahiptir. Dörtlük ve sekizlik nota süre değerlerinin kullanıldığı varyant 1’de, bugün yapılan birçok icrada görülen trillere ve çarpmalara rastlanılmamıştır. Ancak varyant 1, 3 ve 4’ün icralarına bakıldığında, benzer biçimde ölçü başlarına denk gelen dörtlük ve sekizlik süre değerlerinde suslar yer almıştır. Halk müziği terminolojisinde “si bemol 2” olarak adlandırılan, Türk müziği ses sistemi içinde ise yaklaşık 1 komalık ‘koma bemolü’ ile gösterilen perde, varyant 1, 3 ve 4’te kullanılmaktadır. Varyant 2’de ise bu ses çok daha tiz bir ses aralığına denk gelmektedir. Bunun nedeni; elimizde bulunan varyant 2’nin icrasının yapıldığı en eski kaydında kullanılan sazın, icra şeklinden kaynaklanmaktadır. İstanbul kemençesi veya Karadeniz kemençesi gibi perdesiz²¹ bir saz olmasına rağmen rebabın yöredeki icrasında, si bemol 2 perdesine denk gelen sesin icrası, daha tiz duyulur. Rebap icracılarında görebileceğiniz bu icra biçimi, yörede bugün rebap çalan tüm müzisyenlerin icralarının genel özelliğidir (Mak 2017).

Varyant 1’in icra edildiği kayıta yansıyan etnik dağılım şaşırtıcıdır. Mardin Keldanilerinden Tuma Tüfenkçi eseri seslendirmekte ve aynı zamanda kemani çalmakta, Mardin Ortodoks Süryanilerinden Corc Kırılmaz²² cümbüşü ve son olarak Ermeni Loren Tepsi²³ ise darbukası ile eşlik etmektedir. İcra yansıyan bu kültürel çeşitliliğe rağmen, icra ve duygu bütünlüğünü bozmayan tavır ve üslubun yanı sıra, zaman zaman yapılan toplu vokal icradaki dil bütünlüğü (Arapça) oldukça şaşırtıcıdır. Benzer biçimde eserin nakarat bölümlerinde tüm icracılar benzer icra ve nağmeleri kullanarak anlık icraya katkı sunmuşlardır. Bu benzerlik, eserin ne ölçüde ortak kültür ürünü olduğunun bir diğer göstergesidir.

²¹ Çalgının klavyesinde-yani sazın sap kısmında- bağlanmış ya da çakılmış metal ve misina kullanılan ses ayraçları.

²² 1917-1981 yılları arasında yaşamış Kırılmaz, Mardin’in Ortodoks Süryanilerindendir. Yörede cümbüş icrasındaki ustalığı ile bilinmektedir. Yaşadığı dönem içinde Mardin müziğinin şekillenmesine katkılar sunmuş olan Kırılmaz, birkaç kişiden oluşan müzik topluluğu ile bir dizi etkinliğe imza atmıştır.

²³ Asıl adı Loren Tepsiciyan olan Loren, yörede Tepsi soyadı ile anılmaktadır. Mardin’in bugün sayıca çok azalmış olan Ermeni topluluğunun bir üyesidir. Kendisinin biyografisine dair ulaşabildiğim bilgi oldukça kısıtlıdır.



Varyant 2

SABIHA (KÜRTÇE)



şekil 2: “Sabîha” (Kürtçe) transkripsiyonu. Notaya alan Mahir Mak

“Sabîha” (Kürtçe)

Dizêk girtî vê malê
Le le le Sabîha
Sabîha yandan yandan
Le le le Sabîha
Seni severim candan
Le le le Sabîha
Korkmayız şundan bundan
Le le hey hey hey le Sabîha
Hey ser banê wê mektebe
Hey hey hey le le le le le Sabîha
Destem ser memikê te bî
Were were were le Sabîha
Memik şekerê Helebê
He hey le le le Sabîha

“Sabîha” (Türkçe)

Bu eve bir hırsız girdi
Le le le Sabiha
Sabiha yandan yandan
Le le le Sabiha
Seni severim candan
Le le le Sabiha
Korkmayız şundan bundan

Le le hey hey hey le Sabiha
 Hey o okulun damının üstünde
 Hey hey hey le le le le le Sabiha
 Ellerim memelerinde
 Gel le Sabiha
 Memeleri Halep şekeri
 Hey le Sabiha

Varyant 1, 3 ve 4 icralarında belirgin bir ritmik kalıp ve ezgi yapısında benzerlikler olmasına karşın, varyant 2'nin icrası farklıdır. Varyant 2'de duyumsal olarak icraya yansıyan daha sert bir icra ve serbest vokal icraların eklendiği bir yapı görülmektedir. Varyant 2'de, Mîradê Kinê'nin²⁴ 1970'lerdeki icrası referans alınmıştır. Varyant 2'de yer alan iki dize, tamamıyla Türkçe seslendirilmiştir. Ancak bu iki dize haricinde eser Kürtçedir. Aşk temalı bir konunun işlendiği sözlerde müstehcen bir anlatım da yer almaktadır. Bu sebeple yalnızca erkeklerin bulunduğu müzikli eğlence zamanlarında icra edilen eserin bugünkü sözleri içinde bu kısımlar kullanılmaz.²⁵ Dügün yerleri, bu eserin Kürt müzisyenlerce seslendirdikleri alanlardır.

Varyant 2'nin icrasında kullanılan ritmik kalıp dizilimsel olarak; varyant 1, 3 ve 4'ten farklıdır. 10 zamanlı ritmik yapının 2+2+3+3 dizilimi kullanılarak icra edilmiştir. 10 zamanlı ritmik yapılar, Kürt müziği içinde sıkça görebildiğimiz bir ritmik kalıptır. Müziğin daha ziyade gündelik hayatın içine sirayet ettiği Kürt müzik kültüründe, belirgin biçimde “Gênim Dirûn”²⁶ gibi ezgi kalıpları da bu ritmik kalıplar üzerine inşa edilmişlerdir. Varyant 2'de yer alan icra, kırsal müzik kültürünün bir diğer geleneksel ve karakteristik sazı olan rebap eşliğinde yapılmıştır. Sazın bir çalım üslubu olan sert yay hareketleri ve polifonik yapısı, eserin vokal icrasına da yansımaktadır. Kullanılan dil (Kürtçe), icradaki tavrı etkileyen bir diğer unsurdur.

Eser varyant 2'de, nota değerleri dörtlük ve sekizlik süreleri geçmeyen, susların birkaç ölçü dışında hiç kullanılmadığı bir icraya dönüşmüştür. Ayrıca varyant 2'de diğer tüm varyantlardan farklı olarak suslar, ölçü sonlarında kullanılmıştır. Kullanılan sus işaretlerinin değerleri, tıpkı diğer varyantlarda yer alan üç sekizlik süreye eş değerdir. Eser içinde gördüğümüz susların azlığı, kullanılan sazın (rebap) yaylı olmasından kaynaklıdır. Üç telli bir çalgı olan ve pestten tize doğru tam beşli akort edilen rebap, aynı anda tüm tellere yayın sürtülerek tek bir tel üzerine parmakların baskı uygulaması ile çalınır. Böylelikle, icra esnasında yay tüm tellere vurularak çalındığından, polifonik bir duyum sergiler. Kinê, eserin icrasının bir yerinde, kırsal müzik kültürünün bir geleneği olan “hey hey” gibi bir nida ile serbest bir vokal icraya geçmiş, ardından 10 zamanlı ritmik vokal icrayla devam etmiştir. Yörede “hay hay”, “hey hey” gibi nidaların, rebap icracılarının eser öncesinde veya tekrar eden her ezgi başında yaptıkları karakteristik vokal biçimleri vardır.

²⁴ Mîradê Kinê, 1943-1984 yılları arasında Mardin'de yaşamıştır. Mardin Koçerlerindedir. Yörede Kürt müziği denilince akla gelen ilk isimlerdendir. Bilhassa rebap icrasındaki kendine has tavrı, üslubu ve becerisinden dolayı kendisinden sıkça söz ettirir. Bölgedeki tüm Rebap icracıları tarafından hâlen örnek alınması ve Kürt müziğine sunduğu katkılar dolayısıyla önem arz etmektedir.

²⁵ Yörede bulunan mırıtların geçim kaynağını ağırlıklı olarak düğünler oluşturmaktadır. Kadın ve erkeklerin bir arada bulunduğu düğün yerlerinde, eserlerde yer alan bu tür müstehcen sözler ayıp sayıldığı için, sarf edilmez.

²⁶ Geniş bir coğrafik alana yayılmış Kürt nüfusunun hasat zamanı tarlalarında topluca söyledikleri şarkılardır. “Buğday derme” anlamına gelen bu ezgilerin sözleri çoğu zaman bir hikâyeyi konu alırken, bazen de doğaçlama bir hikâye anlatılabilir. Hasat esnasında topluca seslendirilen bu şarkılar, hasatta çalışanlar arasında koordinasyon ve senkronizasyonu sağlamanın yanı sıra motivasyonu da artırmaktadır.



Yörede kırsal alanlara doğru gidildikçe, buralarda yaşayan farklı etnik toplulukların beslendiği müzikal yapılar bazen ortak bir paydada toplanır. Bilhassa yörede kırsal alanlarda varlıklarını nispeten koruyabilmiş Yezidiler ve Süryanilerin müzik kültürleri ile bu alanları paylaştıkları Kürtlerin müzik kültürleri, Arapça çalgıcı anlamına gelen mıtırlar olmadan tanımlanamaz. Çünkü mıtırlar ister yerleşik ister göçebe olsunlar kırsalın müzik kültürünün ortak paydasını oluşturmaktadır. Kırsalda yaşayan yukarıda sözünü ettiğim farklı kültürlerin, aynı zamanda ortak dili olan Kürtçe; ortak paydaya yansıyan müzikal örneklerin de birleştirici unsurudur. Kırsalda müziğin üretildiği ortak dil, Süryaniler için de Yezidiler için de Kürtçedir. Sayısal olarak sahip oldukları üstünlük nedeniyle kırsalın müzikal kültürüne yön veren Kürtlerin müzik kültürü içinde mıtırlar; her ne kadar Kürtçeyi anadilleri gibi konuşuyor olsalar da (çoğunlukla anadilleri Kürtçedir) kendi içinde farklı etnik aidiyetlere sahip olabilirler. Koçerler sözünü ettiğim bu etnik topluluğun başında gelir. Yörede yaşayan toplulukların “hafif bir meslek” olarak gördükleri müzisyenlik görevini üstlenen bu topluluk, diğer toplulukların müzik ihtiyaçlarını karşılamış ve bugün ortaya çıkan müzik kültürüne önemli katkılar sunmuşlardır. Mıtırlar yalnızca Koçerlerin arasından çıkmazlar, Kürt topluluğu da bu geleneği beslemiştir. Kısaca yörede mıtırp tanımlaması sadece, herhangi bir etnik ya da coğrafi alanı nitelemek için kullanılmaz. Yanı sıra bir meslek biçimi, yani müzikle uğraşanlara verilen bir isim olarak da görülmelidir. Koçer ve mıtırp tanımlamalarının anlamsal olarak iç içe geçmiş olmasının ve Koçerlere kimi zaman Mıtırp da denmesinin bir diğer nedeni de budur.

Çoğunlukla Kürtçe ve Türkçe dillerinde seslendirdikleri eserleri, bölgede (özellikle kırsal alanlarda) bu dilleri anlayan, konuşan diğer topluluklar tarafından dinlenmektedir. Yörede mıtırp olarak isimlendirilen Kinê de, bu üretime katkı sunmuş, kırsalın müzikal kültürü içinde tanınan bilinen belirgin icracılar arasında yer almaktadır (Mak; 2017: s. 150).

Varyant 3

SABIHA(TÜRKÇE/SÜRYANİCE)

The image shows a musical score for the piece 'Sabiha' in Turkish/Syriac. It consists of four staves of music. The first staff is labeled 'Saz' and the third staff is labeled 'San'. The music is written in a key with one flat and a common time signature. The score includes various musical notations such as notes, rests, and ornaments.

Şekil 3: “Sabiha” (Türkçe/Süryanice) transkripsiyonu. Notaya alan Mahir Mak.

“Sabiha” (Süryanice)

Sabiha şte lax sagi
Kum u dmax bahro d^cayni
Le le Sabiha
Qurbane du savkavo
Dnağıtva ^calı ğninax
Le le Sabiha
Noşaqno u slibavo
Ddamıxva bayne sadrax
Le le “Sabiha”
Rişaxyo ^cal barkoti
Ĥabibto idax bidi
Le le “Sabiha”

“Sabiha” (Türkçe)

Sabiha çok içtin
Gözümün nuru kalk
Le le Sabiha
O saça kurban olduğum
Kaşlarının/alnın üstüne inmiş olan
Le le Sabiha
O Haçı öpeyim
Göğsünün üzerinde olan
Le le Sabiha
Dizimin üstünde olan başındır
Ey sevgili elin elimde
Le le Sabiha

Varyant 3, eserin Süryanice söylenen versiyonudur. Merkezin müzik kültürü içinde duyulamayacak sözlere, kırsalda ve yakın coğrafyada yaşayan, anadilleri Süryanice olan Süryanilerin müzik kültürü içinde rastlamak mümkündür. Eserin Süryani müzik kültürüyle olan ilişkisini gösteren en önemli kanıt (eserin dili hariç), varyant 3’ün içerisinde geçen bazı ifade biçimleridir. *Çok içtin*, *haçı öpeyim* örneğinde olduğu gibi tamamıyla Hristiyan kültürünü yansıtan vurgular, yörede bulunan diğer müzikal geleneklerin içinde sözlü olarak ifade edilebilecek şeyler değildir.

Elimizdeki kayıt (varyant 3), Bedri Ayseli’nin sırasıyla Türkçe, Arapça ve Süryanice seslendirdiği ses kaydına aittir (Ayseli, 2008). Merkez ve kırsal müzik kültüründe kullanılan tüm sazları duyabileceğiniz bu kayıt, varyant 4’e ait melodik yapı ile birebir aynıdır. Bu benzerlik her iki vokalistin sahip olduğu müzikal deneyimleri yansıtmaktadır. Varyant 4, İzzet Altınmeşe’nin icrasının referans alındığı bir kayıttır (Altınmeşe, 2008). Altınmeşe ve Ayseli’nin icra tavırlarındaki benzerlik ve beslendikleri müzikal kültürleri ortaktır. Ancak eserin yöredeki çalgısal ve vokal icra biçimleri varyant 3 ve 4’ten nispeten farklıdır. Bu farklılıklar genelde vokal icraya yansıyan çarpmalar ve ölçü sonlarındaki kalış seslerinde görölmektedir. Varyant 1 ve 4’te de yer alan icrada ana sesin bir tam ses üstüne gelen çarpmalar yer alırken, Tüfenkçi’nin ve Kinê’nin icrasında bu tür çarpmalar bulunmamaktadır. Ancak benzer biçimde varyant 1, varyant 4 ve Tüfenkçi icralarında ölçü başlarına denk gelen üç sekizlik süre değere sahip suslar yer almaktadır.

Varyant 4**“Sabiha” (Türkçe)**

Bir tel çektim Mardin'den
 Bir ah çektim derdinden
 Babisor suyu gibi
 Yaş gelir gözlerimden
 Hamayil var boynunda
 Cerresi var kolunda
 Sana kurbanlar kestim
 Sultan Şeyhmus yolunda
 Dama seriyor hedik
 Saçları belik belik
 Üzerlik yaktrayım
 Gelmesin sana kemlik

Varyant 4, TRT arşivine 3399 eser numarası ile kayıt altına alınmıştır.

TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
 TMMN REPERTUAR SIRA NO:3399
 İNCELEME TARİHİ: 19. 1. 1990

YÖRESİ
 MARDİN

İHMİDEN ALINDIĞI
 YÖRE HÂLREYİ

SÜRESİ: ♪♪ ♪♪ x 64

BİR TEL ÇEKTİM MARDİNDEN
 (SABİHA)

DERLEYEN
 BANTTAN

DERLEME TARİHİ

NOTAYA ALAN
 İHSAN ÖZÜREN

BİR TEL ÇEK
 TİM MARDİN DEN BİR AH ÇEK TİM GÖMÜL DEN
 BİR AH ÇEK TİM GÖMÜL DEN LE LE
 LE SA Bİ HA BA Bİ SOR SU YU Cİ Bİ
 YAŞ GE LİR GÖZ LE RİM DEN YAŞ GE LİR
 GÖZ LE RİM DEN LE LE LE SA Bİ HA
 HA NA TİL NA R BOY NUN DA CER RE Sİ

BİR TEL ÇEKİM MARDİNDEN
(SAHFA . 3)

VA_R KO_LU_N DA CER RE Sİ_ VA_R KO_LU_N DA_
LE LE_ LE_ SA_ Bİ HA SA NA_ KUM
BA_N LAR KE.S TIM SUL TAN ŞEH MU_ZE YO LUN DA
SUL TAN ŞEH MU_ZE YO LUN DA_ LE LE_
LE_ SA_ Bİ HA DA MA SE Rİ_ YOR ME_ DİR
SAÇ LA Rİ_ BE_ Lİ_R BE_ LİR SAÇ LA Rİ_
BE_ LİR BE_ LİR LE LE_ LE_ SA_ Bİ HA
Ü_ ZE_R LİR YA_R TI NA YİM GEL ME SİN
SA NA_ HE_M Sİ_R GEL ME SİN SA NA_ KEM Lİ_R

Şekil 4: "Sabiha" (Türkçe) TRT Müzik Dairesi Yayınları

Eserin sözlerinin 1980'lerin sonlarına doğru İzzet Altınmeşe tarafından yazıldığı varyant 4, tamamıyla Türkçe'dir. Ancak esere konu olan Sabiha adı, Mardin merkezde bulunan bazı mahalle-yer adları ve yöresel bazı isimlere eserin sözleri içinde yer verilerek, bir Mardin halk şarkısı görünümü verilmektedir. Tematik olarak herhangi bir başlık altına koyamadığımız varyant 4'te işlenen konu, aşk ve memleket özlemi arasında kalmış, bütünsel bir ifade oluşturulamamıştır. Bu icrada diğer örneklerden farklı olarak, merkez müzik kültürünün sazları olan ud, keman, cümbüş, zil ve darbuka gibi çalgılara yer verilmemiştir. Daha ziyade eserin, TRT'nin halk müziği çalgıları olarak kullandığı, bağlama, davul, zurna ve diğer nefesli sazlarla yapılmış bir icrası söz konusudur.

Sonuc

Koçerlerin müzik ile bu denli yakın olan ilişkisinin altında yatan nedenler arasında öne çıkan iki şey vardır. Bunlardan ilki; dini olmayan ve açık alanda eğlenceye yönelik müziklerin diğer topluluklar tarafından hafif, anlamsız, ayıp, günah, uğraş edinilmesi gereksiz, hobi ve benzeri gibi görülüyor olmasına bağlı olarak, bu meslek dalı ile ilgilenilmemesidir. Bunun doğal bir sonucu olarak, müzik icracılığı alanında bir boşluk oluşmaktadır. Koçerlerin varlığı tam da bu noktada anlam kazanır. Kırsal alanlarda yaşayan diğer topluluklar tarafından yapılmasına tenez-zül edilmeyen müzik icracılığının, zaten hor görülen Koçerler tarafından sahiplenilmesi, diğer topluluk üyeleri ve kendileri tarafından da olağan karşılanır. Öte yandan; müzik icracılığı diğer topluluklar tarafından her ne kadar ayıplansa da, temel bir gereksinim olarak sosyal hayatın önemli ihtiyaçlarındandır. Bu ihtiyacın giderilmesi yönündeki sorumluluğu sahiplenen Koçerler, bu sayede diğer topluluklar tarafından kabul görür. Bu Koçerler için bir çeşit kendilerini kabul ettirme, görünür kılma çabası anlamına gelmektedir. Bu sayede diğer topluluk üyelerinin evlerine girip çıkabilmekte, aranılan bir kişi olmakta ve diğer topluluk üyeleri tarafından varlıkları anlanlandırılmaktadır.

Bu çalışmada Mardin ve civarında yaygın biçimde bilinen ve her etnik topluluk tarafından ortak müzik kültürünün bir parçası olarak kabul edilmiş olan “Bir tel çektim Mardin’den/*Sabiha*” eseri örnek olarak alınmıştır. Bölgede yaşayan ve kendilerine has müzik kültürlerine sahip olan farklı etnik toplulukların “*Sabiha*” müzik eseri icralarının varyant 1, 2, 3 ve 4 başlıkları altında farklı transkripsiyonlarına yer verilmiştir. Böylelikle bölgedeki farklı müzik kültürleri ve bu kültürlerin karakteristik yapıları tanımlanmaya çalışılmıştır. Yine Arap, Kürt, Türk ve Süryani topluluklarına ait müzik kültürleri içinde müziğin icra edildiği mekan farklılıkları, ezgi hareketleri, kullanılan nota süre değerleri açasından farklılıklar, müziği icra edenlerin kimlikleri, çalgısal ve vokal icralar arasındaki farklılıklar bu varyantlar üzerinden izah edilmiştir. Mardin ve civarındaki müzik kültürü Mardin ve Midyat şehir merkezlerine işaret eden “merkez müzik kültürü” ve bu merkezlerden uzaklaştıka karşılaştığımız kırsal alanlardaki müzik kültürüne gönderme yapan “kırsal müzik kültürü”nden oluşur. Bu başlıklar, hem etnik toplulukların oluşturduğu müzik kültürüne hem de ekonomik sınıfsal bir ayrıma gönderme yapmaktadır. Şehir merkezlerinde belirgin bir biçimde Arap ve Türk makam müziğinin yanı sıra, Süryani kilise müziğinin beslediği bir müzik kültürü göze çarpmaktadır. Varyant 1 örneği tam olarak şehir merkezlerinde ikamet eden Arap ve Süryani topluluklarının müzik kültürünü örneklemektedir. Kırsal alanlardaki müzik kültürü ise homojen bir görünümde-dir. Yani, kırsal alanlarda yaşayan Süryani, Kürt, Yezidi, Çeçen, Ermeni, Mahalleli, Dom ve hatta Arap topluluklarının beslendiği ortak bir müzik kültürüdür. Varyant 2 ise bu homojen müzik kültürünün bir örneğini yansıtmaktadır. Koçer müzisyenler tarafından icra edilen varyant 2, *Sabiha* eserinin kırsal alanlardaki müzik kültürünün ritmik, çalgısal ve vokal olarak kullanılan en yaygın örneğidir.

Varyan 3 ve varyant 4 örnekleri ise Mardin müzik kültürünün son 40 yıldıki değişimini göstermektedir. Varyant 3’te gördüğümüz Süryanice, her ne kadar Mardin şehir merkezinde konuşuluyor olmasa da, kırsal alanlarda yaşayan ancak ana dilleri olan Süryaniceyi konuşabilen Süryaniler ile şehir merkezinde yaşayan Süryaniler arasındaki seküler müziğin nadir ortak örneklerinden biridir. Varyant 4, Türkçe sözlü olmayan eserlerin devletin resmi kurumlarınca ne şekilde kabul gördüğünü göstermesi bakımından anlamlıdır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz tüm varyantlar, Mardin müzik kültürü içinde yaşayan farklı müzik uygulamalarını gözlemleyebileceğimiz örnekler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu örnekler üzerinden, farklı kültürel, dilsel ve etnik topluluklara ait müzik geleneklerine, çalışmamızın referans aldığı Koçer müzisyenlerin sağladığı katkı ve bunların pratik karşılıkları ifade edilmeye çalışılmıştır.

Bolgenin etnik haritasına bakıldığında, dilsel ve dinsel temelde belirgin farklılıklar gize çarpmaktadır. Yüzlerce yıllık birlikte yaşamın bir sonucu olarak, Mardin ve civarında yaşayan neredeyse her bir topluluk üyesi ana dillerinin yanı sıra bir dil daha konuşmaktadır. Karşılıklı diyaloğun bir sonucu olan bu tablo, gündelik hayatın akışı içinde de kendini gösterir. Farklı etnik toplulukların üyeleri bir araya geldiğinde ana dile bakılmaksızın başka bir dille konuşmaya başlanır. Bu özel durumun örnekleri müziğin metninin dili içinde rahatça gözlemlenebilir. Koçer icrası olan varyant 2 incelendiğinde Kürtçe ve Türkçe dil guruplarına ait söz öbekleri görölmektedir. Çünkü Koçerlerin, bölgede yaşayan etnik topluluklar arasında taşıyıcı görevleri vardır. Bilhassa kırsal alanlarda Koçerler, çok daha görünür bir biçimde bu alanların müzik kültürüne yön verirler. Ana dili Süryanice olan bir Süryani düğününde, Koçerlerin ellerinde rebaplarıyla Kürtçe sözlü şarkılar söylemesi, birbirinden farklı müzik kültürleri arası etkileşimin temel referanslarındandır.

Koçerler aynı zamanda icranın yaygınlaşıp, farklı müzik kültürleri arasında yeni uygulamaların kazanılmasına da katkı sunarlar. Öyle ki, rebap bölgedeki neredeyse herbir etnik topluluk için ortak bir saz hâline dönüşmüştür. Rebap eşliğinde Varyant 2 icrasına, Süryani, Arap, Türk, Kürt, Yezidi ve Çeçen düğünlerinde de rastlanır ve bu icra biçimine tüm etnik topluluklar tarafından dans edilerek (halay/govend) katkı sunulur.

Koçerler yalnızca müzik kültürleri arasında taşıyıcı, aktarıcı gibi roller üstlenmez. Aynı zamanda kültürler arası dansları da taşır. Koçerlerin geleneksel sazları olan rebabın, yöre danslarının biçimlenmesinde büyük önemi vardır. Keskin ve şiddetli yay hareketleri ile dansın akışına yön verilir. Herhangi bir ritim sazı eşliği istemeden, bir başına da çalınabilen rebap, bir ritim saz olarak da kullanılabilir. Hatta sazın anatomik ve akustik engelleri nedeniyle yanında ritim bir saz istemez. Çünkü ritim saz, rebap gibi bir sazın sesini rahatça bastırır.

Varyant 1, 2, 3, ve 4 örneklerinde de göröldüğü gibi, şekil 2'de transkripsiyonu yapılmış Koçer icrası incelendiğinde; Koçerlerin kendilerine özgü Kürt müziğinin, dolayısıyla kırsal karakteristik müzik kültürünün özel icracıları oldukları görölmektedir. Kırsal alanlarda yapılan müziğin geleneksel çalgısı olan rebabın icracılığı ve bu sazın bir çalım tekniği olarak gelişiminde de Koçerlerin başat rolleri vardır. Yaylı bir çalgı olan rebabın icrasına bağlı olarak, farklı etnik topluluklar içindeki diğer icralarından farklı olarak ritmik guruplama (düzum), Koçer (eserin Kürtçe transkripsiyonu) icrasında 2+2+3+3 biçiminde değişir. 10 zamanlı ritmik yapılar, bölgenin karakteristik özelliğidir. Kırsal alanlardaki müzik kültürü içinde kabul gören bu ritmik yapıların yaygınlaşmasında Koçer müzisyenlerin katkısı büyüktür.

Öte yandan vokal icraya yansıyan ve Koçer müzisyenlerin doğaçlama olarak seslendirdikleri (bu gelenek bölgenin müzik kültürü içinde yaygın bir biçimde görölür) nidalar, karşıdakini öven sözler, her vokal icrada değişebilen sözler ile örölen icra geleneği “*Sabiha*” müzik eserinin ilk ölçüsünde de görölmektedir. Bu vokal icra biçimi, anlık icra içinde yeniden ve farklı bir biçimlerde şekillenir. şarkının puandorg ile gösterilmiş ilk ölçüsünde, diğer varyantlarından farklı olarak yukarıda sözünü ettiğim nidalardan “hey heeey!” ile icraya başlanmaktadır.

Pek tabii Koçerler farklı etnik toplulukların müzik kültürlerini besledikleri gibi, bölgedeki diğer müzik kültürlerinden de beslenirler. İcralarının içindeki farklı söz gurupları, ezgi yapıları, repartuar dağarcıkları, dinledikleri ses ve saz icracılarına bakıldığında bu ilişki çok daha rahat gözlemlenebilir.

Aynı zamanda kırsalın müzik kültürü içinde kendilerine has özel bir vokal icrayla, bilindik dengbej seslerinden ayrılırlar. Metin içinde ayrıntılı olarak yer verilen icra farklılıklarına ek olarak Koçer müzisyenler için söylenebilecek en önemli şey; müziğin üretimi, aktarımı, taşınması, yaygınlaşması ve sürdürülebilirlik sürecinde üstlendikleri görevleridir. Biraz zoraki olarak üst-



lenilen bu görevleri sayesinde, kırsalın müzik kültürü bugünkü şeklini almıştır. Araplar, Süryaniler, Kürtler ve diğer etnik topluluklar için Koçer müzisyenler bölgenin kabul görmüş önemli icracıları, aranan-istenilen müzisyenleridir. Yüz yıllardır birden fazla topluluğun bir arada yaşadığı Mardin ve civarında, birlikte yaşamının, ötekini bir biçimde kabul etmenin referanslarını, Koçerlerin sosyal hayattaki işlevselliğinde aramak gerekir. Koçerlerin farklı etnik topluluklar için yarattığı birbirlerine yaklaştırıcı müzikler sayesinde, farklı etnik topluluklar için birlikte yaşamının tutunulabilir, anlamlı ve somut açıklamaları yapılabilmektedir.

Kaynaklar

- Açıkalm, O., Aydın, S., Canbeyoğlu, N. K., Ergün G., İşoğlu, İ. M., Özmen, A. ve Ünsal, S., (2001). *Participatory Urban Rehabilitation in Mardin*. UNDP ve GAP BKİ, İTÜ aracılığıyla yürütülen ve yayımlanmamış rapor, Ankara: NUVİS.
- Aydın, S., Emiroğlu, K., Ozel, O., ve Ünsal, S. (2001). *Mardin Aşiret-Cemaat-Devlet*. İstanbul: Tarih Vakfı.
- Dönmez, B. (2011). Bölgesel Müzik Kültürleri İçinde Bulunan Etnik Kimlik Kodları Üzerine Analitik Bir Değerlendirme. *ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, cilt: 2, s. 3.
- Duygulu, M. (2005). *Taşın Belleği Mardin*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Duygulu, M. (2006). *Türkiye'de Çingene müziği: Batı grubu Romanlarında müzik kültürü*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Feld, S. ve Fox, A. (1994). Music and Language. *Annual Review of Anthropology*, 23, ss. 25-53.
- Fraser, A. (2005). *Çingeneler*. İstanbul. Homer Kitapevi.
- Keskin, N. (2016). *Müzik, Anlatı, Kimlik: Tûr Abdîn'de bir anlatım biçimi olarak Mıtrıphk*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Mak, M. (2017). *Müziğin Çokkültürlü kodları; Mardin* (Yayımlanmamış doktora tezi). İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Meyer, F. (2004). Biography and Identity in Damascus: A Syrian Nawar Chief. *Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia*. Joseph C. Berland ve Aparna Rao (Eds.). Londra: Praeger, ss. 71-91
- Nattiez J-J. (1990). *Music and Discourse* (C. Abbate, Trans. by). New Jersey: Princeton University Press.
- Rao, A. (2004). Strangers and Liminal Beings: Some Thought on Peripatetics, Insiders and Outsiders in Southwest Asia. *Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia*, Joseph C. Berland ve Aparna Rao (Eds.). Londra: Praeger, ss. 269-299.
- Titon, J. (2009). Music and Sustainability: An Ecological Viewpoint. *The World of Music*, 51(1), ss. 119-137.
- Turgut, R. (2013). "Dom-Kayıp Kavim". *Mardin Tebliğleri*. Emre Ayvaz, Altuğ Yılmaz (Ed.). İstanbul: Hrant Dink Vakfı.
- Yilgür, E., (2015). Tarihsel Perspektiften Peripatetik ve Avcı Toplayıcı Stratejilerin Geçişkenliği. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl:1 sayı:1, ss.213-234

Ses Kayıtları:

- Altınmeşe, İ. (25.01.2008). "İzzet Altınmeşe. 'Sabiha'" (bir tel çektim Mardin'den), 10.06.2018 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=PoiL29Utu6k> adresinden edinilmiştir.
- Ayseli, B. (30.01.2008). " 'Sabiha' (Turkish-Arabic-Aramic)", 10.06.2018 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=LBaaJLYW5ro> adresinden edinilmiştir.

Yılmaz, M. (2013). “Mırade Kine ‘Sabiha’”, 10.06.2018 tarihinde https://www.youtube.com/watch?v=Xz_c5ebeSKg adresinden edinilmiştir.

Kişisel Görüşmeler:

- 14.09.2017 tarihli Nesibe Bakır ile yapılan kişisel görüşme.
- 14.09.2017 tarihli Koçer Bakır ile yapılan kişisel görüşme.
- 14.09.2017 tarihli Barzan Bakır ile yapılan kişisel görüşme.
- 14.09.2017 tarihli Abdülkerim Bakır ile yapılan kişisel görüşme.
- 14.09.2017 tarihli Şivan Bakır ile yapılan kişisel görüşme.
- 14.09.2017 tarihli Sinan Bakır ile yapılan kişisel görüşme.

Notalar:

- Varyant 1; Tuma Tüfenkçi, özel arşiv, kayıt tarihi; 1960’lı yıllar, notaya alan: Mahir Mak.
- Varyant 2: Mırade Kine, Yayınlayan: Mehmet Yılmaz, notaya alan: Mahir Mak.
- Varyant 3: Bedri Ayseli, Yayınlayan: Aramaye, 2008, notaya alan: Mahir Mak.
- Varyant 4: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu İstanbul Radyosu nota arşivi, “Bir Tel Çektim Mardin’den” (“*Sabiha*”) türkü notası.

Özgün Makale

Dünya Çingeneri Konuşuyor! Post-fordizm, Yaratıcı Endüstriler ve Dünya Müziği¹**“The Whole World is Talking About Gypsies!”: Post-Fordism, Creative Industry, and World Music****Gonca GİRGIN²****Öz**

Dünya müziği (*world music*) kategorisi, küreselleşmenin son dönem tezahürü olan küreyerel (*glocal*) pazarın müzik endüstrisinde yarattığı yeni bir başlıktır. Dünya müziği pazarının 1980’lerin sonlarından itibaren gücünün artması hem Türkiye hem de Balkanların ticari müzik pazarında Çingene-Roman müzisyen kimliğinin popülerleşmesini sağlar. Bu gücün artması 1980 sonrasında ortaya çıkan üretim ilişkilerindeki neoliberal değişimle; çeşitlilik, esnekleştirme, merkezileştirme gibi gelişmelerin odağında yer aldığı post-fordist dönemin ekonomik koşullarıyla ilişkilidir. Artık kültür endüstrisi başlığı güncellenmekte, yaratıcı endüstri olarak karşımıza çıkmakta ve kültürel alanda üretim de kendine yeni soluklar aramaktadır. Çingener ve kültürleri bu anlamda yaratıcı endüstrinin neredeyse hazır ve en ilgi çekici ortamlarından birini oluşturur. Bu makalede bahsedilen yeni ekonomi politik koşullar Çingene Müziği örneklemini üzerinden ele alınacaktır. Bu sayede serbest sermaye pazarı iktidarının kültürel açılımları bir taraftan pazarın çeşitliliğini vazgeçilmez kılarken bir taraftan da yeni kapitalist ideolojinin içselleşmesi için kullanılan araçların gücünü tekrar vurgulayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dünya Müziği, Post-fordizm, Çingene, Üretim İlişkileri, Neoliberalizm.**Abstract**

The category of world music is a new genre-title created by the latest manifestation of globalization, the glocal (global-local) market in the music industry. The increase in the power of the world music market in late 1980s popularizes the Gypsy/Romani musician as an identity both in Turkey and in the Balkans. This increase is closely related to the post-fordist economic conditions, which focus on deregulation, diversity, flexibilisation due to the neoliberal changes in the relations of production in mid-1980s. Hereafter the industry of culture is updated, is regarded as a creative industry, and cultural production searches for new impulses. In this respect, Gypsies and their own cultures are one of the most interesting and available mediums for the creative industry. In this paper, the new conditions are examined with respect to the commercial Gypsy/Romani music. That is to say, the Gypsy/Romani cultural identity becomes a productive tool for embodying the new capitalist ideology. Thus, while the cultural expansions of free capital market power will make the diversity of the market indispensable, it will also re-emphasize the power of the means used for the internalization of the new capitalist ideology.

¹ Makale başvuru tarihi: 31.07.2018, makale kabul tarihi: 06.09.2018.² İTÜ TMDK Müzikoloji Bölümü Öğretim Üyesi, budarom@gmail.com.

Keywords: World Music, Post-fordism, Gypsy, Production Relations, Neoliberalism.

Dünya müziği terimi akademide ilk defa 1960'larda kullanılır ve devam eden 20 yıl içerisinde ticari bir müzik kategorisi hâline gelir. Terimin endüstriyel olarak 1987'deki ilk kullanımını, 1990 yılında *Billboard* dergisinde listelenişi, ardından 1991 yılında Grammy müzik ödüllerinde yeni bir başlık hâline gelişi izler. Feld, terimin ticari anlamda kullanılmasının zeminini "batılı pop müzik elitlerinin ve plak şirketlerinin kısa sürede coğrafi açıdan tanıdık hâle gelecek bir dünyada sanatsal girişimleri finanse edebilmeleri" olarak belirtir (2001: s. 85). Ancak buradaki finansal detay günümüz kapitalizminin "hem şifresi hem de sloganı niteliğindeki küreselleşmenin" (Bourdieu, 2003) üretim ilişkileri temelinde tekrar düşünülmesini gerektirir. Çünkü üretim ilişkilerinin değişimi ürünlerin içeriğindeki değişimi ve buna bağlı olarak tüketim kültürünün değişimini belirler. Küreselleşme ile eş zamanlı anılan bu değişiklik literatürde tek tip seri üretime dayalı fordist üretim koşullarından çeşitliliği temel alan post-fordist koşullara geçiş olarak kavramsallaştırılır.

Fordizm / Post-Fordizm

"Antonio Gramsci (1931) 1929 ekonomik krizinden hemen sonra 'Amerikanizm ve Fordizm' (*Americanism and Fordism*) başlığıyla yazdığı incelemesinde fordizmi planlı ekonomiye geçiş olarak nitelendirir ve fordizmin sadece üretimi değil bireyleri de planladığını belirtir... Stuart Hall da kendi döneminde ortaya çıkan post-fordizmi çok daha kapsamlı ve derin toplumsal, kül-türel gelişimlerin özeti olarak ele alır" (aktaran Artun, 2014, s. 15). Bu özeti de küresel kitle kül-türü olarak tarif eder (Hall, 1991).

Post-fordizm kavramı post-endüstriyel toplum, neoliberal siyaset, küresel ekonomi ve post-modern kültür tezahürleriyle uyumlu bir dili paylaşır. Bir başka ifadeyle, post-fordist üretim ilişkileri post-modern / post-endüstriyel toplum ile liberal siyasetin yeni dönemi ve ekonominin küresel kontrolüyle eş zamanlı anılır.

Post-fordist süreçte "esnek uzmanlık, istikrarsız üretimin yeni formlarında, kapsam ekonomisinin (*economies of scope*) ölçek ekonomisinin (*economies of scale*) yerini aldığı yeni bir düzenlemeyle, adapte olma kolaylığı, yeniden üretim becerileri ve esneklik nitelikleri olan işçilerin çalıştığı yeni bir pazarın manifestosu hâline gelmiştir" (Karamjit, 2012, s. 17). Alıntıda geçen ölçek ekonomileri fordist dönemin hâkim üretim anlayışıdır ve bir çeşit malın kitlesel üretimiyle birim maliyetin düşürülerek yüksek kâr elde edilmesi mantığına dayanır. Kitlesel üretim genel bir tüketicili topluluğunu hedefler; bu modelde belirli bir standarda uygun olarak tek tip ama yoğun üretim yapılır ve ürün birikimi yaratılır. Ürünün içeriğinde kolaylıkla ve talebe göre ani değişim yapılamayacağından esnek olmayan bir üretim sürecidir. Bu süreçte üretimdeki yoğunluk, merkezi ve geniş bir bürokrasi ile yönetilmektedir. Amerika'da "ürün birikimi" temelinde ortaya çıkan büyük krizden sonra, ölçek ekonomisinin güçlendirilmesiyle krizi aşmaya yönelen ekonomi 1970'ler Avrupası'nda tıkanmaya sebep olmuş ve kriz aşılamaz hâle gelmiştir. Böylece fordist dönemin maddi birikimi sermaye ideologlarının "yeni yapılanma" çalışmalarıyla fi-nans birikimine yönlendirilmiştir. Yeni yapılanmaya göre artık ölçek ekonomilerinin belirleyici-liği azalır ve kapsam ekonomilerine geçilir. Şüphesiz bu durum ölçek ekonomilerinin tamamıyla yok olması anlamına gelmez, ancak temel üretim ilişkileri ve sermaye gücü kapsam ekonomileri tabanında belirlenmektedir. Kapsam ekonomilerinde bir ürün az sayıda üretilir ve çeşit çoğaltı-larak aşırı üretim önlenir; az da olsa alıcı bulma ve bu mutlak alıcıyı garantilemeyle yüksek kâr

elde edilir. İşte küreselleşme de bu ekonomik, politik ve kültürel tabandaki yeni yapılanmanın, yani post-fordist sürecin adıdır.

Politik açıdan küreselleşmeyi ortaya çıkaran iki temel dayanak vardır: ulus devletin krizi ve bilgi iletişim teknolojileri (Tarhan, 1996, s. 181). Sermayenin küreselleşmesiyle, yani merkezsizleşmesiyle ulus-devlet egemenliği krize girer. Bilgi ve iletişim teknolojileri de imgeler ve medyayı da içeren yeni medya teknolojileriyle kültürler arası akışın sağlanmasında yetersiz hâle geldiği için sistem yeniden organize edilir. Bu yetersizlik kültür endüstrisinin işleyişini de dönüştürür. Bilgi teknolojileri üretimin gelişmesinden ziyade finansallaşma hareketliliği için daha verimlidir ve bu yeni teknolojilerin finansal işleyişi, kültür endüstrilerini ve yeni ürünlerin pazarını nasıl da değiştirdiği aldatmacasıyla maskelenir (Harvey, 2005, s. 159). Bahsedilen finansal hareketlilik Adorno'nun (1975; ilk basım 1963) daha önce tariflediği kültür endüstrisini tüm yaşamı kapsa-yacak şekilde yaratıcı endüstrilere dönüştürmekte, sektör hâlindeki birçok alanı, örneğin hizmet sektörünü endüstrileştirmektedir.

1980'ler ve 1990'lar boyunca görülen "kültür patlaması" da bu süreçte ekonomik tüketimden kültür tüketimine geçişi resmeder. Dünyanın her yerinden kültürel üretimler toplanır, kozmopolit marketler için metaya dönüştürülerek kâr odaklı ekonomilere eklenir. Kültür patlaması, 1970'lerden beri siyasi söylem hâlini alan çokkültürlülük kavramının 1970'lerin sonlarında günlük yaşamı da kapsayacak şekilde ofis çalışanlarının çok kültürlü yapısının yönetilmesinden, ülkelerin kültürel farklılıkları yönetmesi temelindeki yeni milliyetçilik anlayışına kadar uzanan bütünsel durumla ilişkilidir. Yeni kurgulanan milliyetçi akım çokkültürlülük temelinde inşa edilir. Teorik olarak kültürel farkındalığın yaratılması, anti-ırkçılık, refah devletinde yurttaşlığın yeniden tanımlanmasıyla açıklanan çokkültürlülük, pratikte, gerektiğinde yıkıcı ve yaratıcı bir güç olarak kullanıma sokulan bir araçtır. İktidarlar ve küresel sermayenin aracılığıyla kültürlerin birbirlerine temsiline, satılmasına hatta çatışmasına dönüşür. Bu kimliklerin pazarda meta hâlindeki sembolik anlamları da tüketimin temel malzemesi hâline gelir. Yaratıcı endüstrinin sürekli/hızlı değişen kapsamı da bu şekilde belirlenir: kültürel kurgulara yaslanan sembolik anlamların pazarı...

Müzik Endüstrisinde Yeni Bir Kategori: Dünya Müziği

Kültür endüstrisinin alt birikimi olan müzik endüstrisinde de sermaye kapsam ekonomileriyle uyumlu şekilde yeniden yapılanır ve kitlesel müzik üretimi küresel kitle müziği üretimine dönüşür. Artık kitleler için üretilen müzik küresel boyutta kitleleri hedeflemektedir. Bu durum müzikal anlamda bir çeşit farklı tarzlar ve yapıların uzlaşması gibi görünen yeni formlara, füzyon tarzlara tekabül eder. Klasik müzik, halk müziği, popüler ve çağdaş müzik gibi kategorilere dünya müziği başlığı yeni bir form olarak tam da bu çokkültürlülüğün sonucu ve sebebi olarak, aynı zamanda da yaratıcı, çeşitli ve esneyebilen bir ürün olarak eklenir. Yeni yapı, kitlesel bir tüketimi değil, küresel nitelikli bir kitle tüketimini gerektirir.

Ticari olarak kullanılan dünya müziği terimi, 1987 yılında bazı bağımsız plak şirketleri tarafından batılı olmayan müzisyenlerin ürettiği popüler müzikleri piyasada bir kategori altında toplamak için bulunmuştur³ (Mittchell, 1996, s. 53-54). Böylelikle aslında 1960'larda kullanımı popülerleşen "üçüncü dünya" teriminin içerdiği etnik, uluslararası, pop, folk, etnopop, tribal, egzotik, otantik vb. kategoriler altındaki ticari Batı müzik üretimleri dünya müziği kategorisi altında toplanmıştır. Bu anlamda terim, akademide de müzik hiyerarşisine karşı diğer müziklerin varlığını vurgulayan bir başlık olarak yer almıştır.

³ Bahsedilen plak şirketlerinin World music teriminde ulaştığı toplantı raporları için bkz. www.frootsmag.com/content/feature/world_music_history/minutes.



Literatürde dünya müziğinin ilk ticari örnekleri Paul Simon'un *Graceland* (1986), David Byrne'in *Rei Mamo* (1989) albümleri olarak ifade edilir ve ilk örneklerin Afrika müzikleriyle birleştiği görülür. Yanı sıra, 1980'lerde Beatles'ın Ravi Şankarla birlikte icra ettiği "Within you without you, I am missing you" gibi şarkılarla, 1990'larda Led Zeppelin'in Hussam Ramzy ile tekrar yorumladığı Kaşmir projesi de ilk üretimler arasında yer alır. Bu prodüksiyonların dünya müziği kategorisindeki erken örnekler olmasından öte, içeriklerinde batılı olanın farklı, doğaçlama dayalı, egzotik, mistik, otantik olana yaklaştırıldığını görürüz. Bu sayede örneğin Hussam Ramzy Led Zeppelin aracılığıyla batı popüler müziğinin dinler kitlesi için değerini arttırmış ve "dinlenebilir" olmuştur. Bahsedilen değer tüketici açısından müzikal ya da kültürel içeriğe işaret etse de ekonomik açıdan yeni sermaye alanının yaratılması anlamına gelmektedir. Öyle ki, 1990'ların sonlarından itibaren egzotik, otantik, doğu, geleneksel, mistik temalarının kullanımı artık hiyerarşik olarak üst tür ya da isme ihtiyaç duymaz hâle gelir. Çünkü dünya müziği ana başlık hâline gelmiş ve kendi alt başlıklarını oluşturmaya başlamıştır: Çingene müziği, Kelt müziği, Afro-Amerikan müziği vb.

Öte yandan, pazarın bu yeni oluşumunun akademideki analizleri iki farklı eğilime yönelmektedir. Bunlardan biri dünya müziğinin geniş ve çeşitli repertuarını kutlamayla karşılar, diğeri ise bu repertuar sayesinde çokluğun teklifi modelinin yaratılmasından endişe duymaktadır. Kutlamaların temeli kültürel farklılıkların gün yüzüne çıkması, hiyerarşiden sıyrılmış yerel kültürlerle bir temsiliyet alanı yaratılmasıdır. Ancak bu eğilim yaratılan yeni alanın içerik, anlam ve kapsam analizlerini yapmaktan kaçınır. Buna karşın endişeli eleştirel bakış yeni temsiliyet alanının içerik analizini yapar ve metanın ürettiği sembolik anlamları vurgular. Burada yaratılan da daha önceki standartlaştıran temsil yerine çeşitlilik ve sözde-özgünlük temelinde standartlaşan başka bir temsili formdur. Yeni form son kertede gerçekte etkisi olan bir sanal gerçeğin görsel sunumu hâline gelerek toplumların ekonomik, toplumsal ve politik koşullarının örtülmesine katkı sağlar.

Eleştirel metinler ayrıca küresel terimini mekânsız ile eş anlamlı kullanarak yabancılaşma ve dağılmaya metaforik düzeyde vurgu yapar (Feld, 2001). Burada küresellikle eş anlamlı kullanılan mekânsız (*no land*) terimi, aslında esnekliği ve kitleler açısından hızlı ulaşım kolaylığını da ima eder. Bu açıdan bakıldığında küresellik aynı anda çok mekânlı bir içeriktir. İçeriğin niteliğini ise sermayenin yönettiği kültürel ürünlerin "kapsama dairliği" belirler. Çünkü yeni yapının merkezinde vurgulanan esneklik ve çeşitlilik uzun ya da kısa vadede kapsanan malzemeyi betimlemektedir. Buradaki uzun/kısa vade hem başka formdaki yeniden üretim sürecini hem de bu süreçteki politik ve ekonomik manipülasyonun değişken içeriğini de anlatır. Örnek üzerinden somutlaştıracak olursak dünya müziğinin ilk dönemlerinde, aynı dönemde endüstriyel üretimi yaygınlaşan rock, pop gibi müziklere (Taylor, 2012) yerel müzikler eklendiğini görürüz. 1980'lerden itibaren gelişmeye başlayan dijital müzik teknolojileriyle, 1990'lardan itibaren ilk örneklerini gördüğümüz, reggae ile birleşen yarı İngiliz yarı Jamaika yapımı *jungle* ve *remix* yapımlar popülerleşince (ayrıca bkz. Lysloff ve Gay, 2003; Theberge, 1997) yerellik bu defa da elektronik pigme müziği gibi üretimleri kapsamaya başlar. Yine dünya müziği, popüler olanla birleşmeye artık daha fazla ihtiyaç duymadığı 1990'ların sonlarında, dünyadaki eğlence biçimleri ile ticari harita üzerinden *dans etmeye uygun etnisitelerin* ve *egzotik çeşitliliğin* pazarlanmasına odaklanır (Feld, 2001). Çünkü bu dönemde politik söylemdeki çokkültürlülük, tabanını etnik kimlikler üzerinden çoktan sağlamaştırmıştır. 2000'lere geldiğimizde ise artık dansı da kapsamakta ve yeni üretimler bilinen formların birlikteliğinde yeniden kurgu sürecine girmekte ve bizzat melezliği

adlandırma girişiminde bulunmaktadır. Örneğin, uzun bir popülerlik geçmişi olan flamenko, Japonya'daki pratiklerinde *Japamenco* adıyla yeni bir başlık açar; Türkiye'nin bölgesel zeybek dansı Almanya'da break dans ile birleşerek *Zeybreak* adını alır (bkz. Girgin 2013), en uç sınırların sıcak uzlaşması gibi kurgulanan hiphop ve bale birleşiminin yaratıcıları kendilerini *Hiplet* olarak (Bkz. Symonds 2017) adlandırırlar.

Küreselleşmenin bir tezahürü olarak dünya müziği birçok ülkede pazarını kurmuş müzik şirketleri tarafından üretilir; tüketimi ise klasik formda konserler ve festivallerin yanı sıra en hızlı artı değer üretilen medya ve dijital/yeni medya (*Spotify*, *Youtube*, vb.) ortamlarında gerçekleşmektedir. Özellikle dijital ortam üretim sürecinin ürün dağıtımı ve tüketimi aşamasını sanayeler içinde gerçekleştirmeye yeterli hâle getirir. Bu anlamda mekânsız değildir; kapsama dair üretilirler ve medyanın tüm ortamlarını (analog/dijital) mekân edinirler. Bir başka ifadeyle bu süreçte mekân ortadan kalkmaz; kilometrelerce uzakta yeniden üretilir.

Dünya Müziği Olarak Çingene Müziği

Çingene müziği başlığında bu sürecin analizi de konuyu benzer içerik ve sonuçlara yöneltir. Öncelikle belirtmek gerekir ki aynı Afro-Amerikalı müzisyenlerde olduğu gibi Çingene müzisyenler de Çingene olmayan pazar patronlarıyla dünya müziği kategorisi popülerleşmeden çok daha önce ilişki içerisindeydiler. Buna rağmen dünya müziğinin ilk örneklerinde Çingene müziği başlığı popüler değildir. Ancak 1980'lerin sonlarından beri Emir Kusturica ve Tony Gatlif'in çektiği filmler, Avrupa (1989) ve Kuzey Amerika'da (1999) yapılan Çingene müzik festivalleri, Balkanlardan çıkarılan Çingene yıldız ve gruplar (Girgin, 2018) tam da küresel pazarın Feld'in ifadeleriyle (2004) ticari harita üzerinden dans etmeye uygun etnisite ve egzotiklik çeşitliliğe yöneldiği süreçte ortaya çıkar. Örneğin Gypsy Kings ilk albümünü (*Gypsy Kings*) 1988 yılında yapar. Ancak popülerliği yakalaması, Tony Gatlif'in 1993 yılında çektiği *Latcho Drom* adını taşıyan ve farklı ülkelerin Çingene müziklerini yansıtan bir yolculuğun konu edildiği belgesel-sinema türündeki eserin izleyici ile buluşmasından sonra olacaktır (Shapiro, 2002). Çingeneler bu dönemde Avrupa Birliği sürecinde "kültürel çoğulculuğun garanti altına alınması hassasiyetinin" (Timisi, 2005) en uyumlu malzemesidir. Avrupa Birliği, Birleşmiş Milletler ve Dünya Bankasının sponsorluğunda yapılan ve Çingenelerin toplumsal katılımlarıyla örgütlenmelerini geliştirecek projelerin sayısının hızla artmış olması ve 1980'lerin sonundan itibaren Avrupa'daki Çingene dernekleri ve siyasi partilerin sayısında patlama yaşanması da (Ram ve Halyoke, 2003) çokkültürcü söylemin nasıl hayata geçirildiğinin somutlaşmış hâlidir. Çingene derneklerinin sayıları benzer şekilde Türkiye'de de 1990'ların sonlarından beri artmaya başlamış, 2000'lere geldiğinde bir mahallede üç farklı isimde Çingene/Roman derneğinin varlığıyla devam etmiştir. Dolayısıyla Türkiye'de üretilen dünya müziği repertuarının merkezi konumunda Çingene müziğinin olması, Çingenelerin kimlik temsilinde öteden beri zararsız ve hatta eğlenceli olarak sunulabilecek bir malzeme olarak görüldüklerini, bununla beraber Türkiye'nin Avrupa Birliği süreci ve kimlikler siyasetinin popülist yaklaşımında işe yarar bir gösterim aracı olduğunu anlatır. Buradaki zararsız, uyumlu ve hatta eğlenceli temsil, neden aynı dönemde Kürt müziği kategorisinin Çingene müziği kadar popülerleşmediği sorgulandığında da ortaya çıkar. Çünkü Kürt etnisitesi şişeden çıktığına inanılan etnik cin; Çingene ise düğünlerden, çiçekçilerden, kalaycılardan, komik televizyon dizilerinden ve filmlerden bildiklerimizdir.

Çingene kültürünün dünya müziği içinde kurgulanmasındaki mikro içeriğe baktığımızda da dünya müziğinin kapsamsal yapısını görürüz. Silverman (2012), Çingeneler için dünya müziği kategorisinde kurgulanan temelin "politik olarak güçsüz, müzikal olarak güçlü" mottosuyla özdeşleştiğini söyler. Bu faydalı analize eklenmesi gereken bir nitelik de ekonomik düzeydeki es-



nek yapılarıdır. Şöyle ki, sınıfsal olarak Çingenerler peripatetik topluluklara örnektir. Kelime olarak “yürüyen” anlamına gelen peripatetik, Çingenerlerin mekânsal hareketliliğine ve bu sayede “yüksüz” oluşlarına gönderme yapar. Çingenerler “kendi gıdalarını üretmeyen, bunları başka insan topluluklarından belli zanaat ve hizmetlerin sunumu karşılığı alan, komşu topluluklara göre mobilite seviyeleri yüksek, şu veya bu düzeyde endogamik toplumlardır” (Rao 1987’den aktaran Yılığür, 2015: s. 25) Yani sınıfsal açıdan kapitalist üretim ilişkileri içinde organik bir esneklikleri mevcuttur. Kentsel devrimler ardından marjinalleşmiş olan Çingenerler, teknoloji ve üretim ilişkilerinin içerik değişikliği bakımından da akıcı bir emek gücünü sağlamlaştırmış topluluklardır. Bir taraftan da Lefebvre’nin deyimiyle “kent toplumu” (2013) içerisinde –her ne kadar gettosunda kalsalar da- zanaat ve hizmet sektöründeki endüstriyelleşme sonucu kalıcı ilişkiler geliştirmeye ve toplumsal örgütlenmeleri de değiştirmeye başlar; isimleri birer “gerçeklik” hâline gelir. Bu temelde, dünya müziği kategorisindeki Çingene temsili politik olarak güçsüz, müzikal açıdan güçlü ve ekonomik açıdan esnek bir yapıyı betimler.

Dünya müziği pazarının iki yaygın teması olan egzotizm ve otantiklik 19. yüzyılın oryantalist bakış açısını taşıyan batılının doğuluyu tanımlama biçimleri temelinde ortaya çıkmaktadır (ayrıntılı bilgi için bkz. Said, 2016; Shay ve Sellers-Young, 2003). Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte yeni küresel dünyanın post-kolonyal egzotizmi ve otantizmi popüler pazarda tekrar üretilir. Bu anlamda Çingenerler, tarihleri, coğrafyaları ve zanaat/sanat gelenekleriyle, organik bir alanda kolaylıkla temsiliyet gücü bulabilmekte, “egzotik olan” öteki ve yabancı Çingene ile birbir örtüşmektedir. Üstelik egzotizm kurgusunun en verimli alanı olan sanatsal icralar Çingene toplumlarında yüzyıllardır fark edilen pratiklerdir. Oryantalist akımın kuvvetli içeriği olan kültürel egzotikleştirme bu anlamda Çingenerler için yoktan var edilecek bir kurguyu gerektirmez. En azından çokkültürcü yeni milliyetçilik anlayışında Çingene olmayanlar Çingenerleri “ötekiler” olarak çoktandır merak etmekte ve izlemektedir (Bkz. Resim 1). Dünya müziği prodüksiyonları sayesinde de egzotik ima Avrupa sınırlarına kadar genişler ve yeniden üretilen form kültürel keşfin yeni reklamını yapmaktadır. 1999 yılında Gypsy Caravan grubunun dünya turnesi sırasında izleyiciye sunulan metin bu durumu örnekler: “İçinizdeki Çingene’ye dokunun. Çingene geleneklerinin ateşli kutlamasına siz de katılın...Yetişkinlere ruh ve deneyim, gençlere hız ve enerji katar. Çingene ateşinin sıcaklığını hissedin” (aktaran Silverman, 2012, s. 244).



Resim 1: Çingenerlerin izlenmelerine dair iki karikatür, *Buhazi Dergisi*, 1976-78, ABD (Hancock, 2002).

Otantiklik ise çoğunlukla tarihsellik ve primitif karakter ile özdeşleştirilir. Taylor (2014), *Global Pop* adlı çalışmasında (2014) dünya müziği kategorisinde, otantikliğin üç formda yaratıldığından bahseder: 1- durumsal (*positionally*) otantiklik, getto ve kent çeperlerindeki yerleşimlerin temsilindeki müzisyenleri; 2- duygusal (*emotionaly*) otantiklik, ham duyguları olduğu gibi ifade eden, kalbi şarkısında olanlar; 3- primitiflik düzeyine ilişkin (*primality*) otantiklik, doğaya yakın yaşayanlar olarak gruplandırılmıştır. Çingene müziği, otantikliğin bu üç formuyla da şu veya bu düzeyde örtüşür.

Bahsettiğim otantik formlardan oluşturulan kültürel sermaye de köken ya da soy ile şekillenir. Çingenelerin kökeni akademideki dilbilimsel çalışmalarla keşfedilen göç yollarının analizlerine dayanan Hindistan üzerinden kurgulanmıştır (bkz. Yükselsin, 2000; Girgin, 2015).⁴ On yıllar öncesinden kitlesel hayranlık uyandıran Hindistan kültürü, Çingene kültürüne duyulan hayranlığın da bir referans noktasıdır. Öte yandan Çingene müziği için sıklıkla vurgulanan doğaçlama yapı hem bu kökenin müzikal kodlarıyla yakındır hem de metaforik anlamda esnekliğe tekabül eder; icra sırasında o ana bağlı irticalen oluşum sürprizli, anlık ve şaşırtıcı karakterdedir.

Dünya müziği prodüksiyonlarının içerik ve ekonomi-politiğini Makedonyalı Çingene şarkıcı Esmâ Redzepova üzerinden somutlaştırmak mümkündür. Otantikliğin duygusal temelindeki kalbini şarkısına koyan bir figür olarak bilinen Esmâ, dünya müziği kategorisinde en popüler isimlerden biri hatta belki de dünyada en çok tanınan icracıdır. 1976'da Hindistan'da "Çingene Müziğinin Kraliçesi", 1995'te "Avrupa'nın Primadonnası", 2000'de "Milenyumun Çingene Şarkıcısı" olarak tanıtılmış; 50 yılda on bini aşkın uluslararası konser vermiş, yüzlerce albüm yapmıştır (www.esma.com.mk). 1943 yılında Makedon Müslüman bir ailede doğan Esmâ'nın muhafazakâr aile ve toplum yaşantısı, dünya müzikleri kategorisi için verimli ve dikkat çeken egzotik hikâyenin temelini oluşturur. 1976'da Hindistan'da yapılan 1. Dünya Müziği Festivali'nde Çingene müziğinin kraliçesi tacını giydikten sonra pazarda hızla artan popülerliği birçok paradoks üzerine kurulan bir başarı hikâyesiyle süslenmiştir. "Roman olmayan akıl hocası ve eşinin (akordionist ve aranjör Stevo Teodosievski) müzik piyasası hakimiyeti, Esmâ'nın imajını evlenecek yaşa gelmiş, egzotik, duygusal ve müzikal Roman kadını olarak çizmiş olması" (Silverman, 2006, s. 135-36) bu başarının ayrıcalığıdır. Şüphesiz Esmâ, dünya müziği pazarına girmeye önce 1960'lı yılların başından beri Makedon Müslümanları için kadının ve kamusal alanda müzik icrasının avam, tehlikeli ve ahlakdışı sayıldığı bir ortamda toplumsal kabullere meydan okumuştur. Çünkü o "Roman olmayan bir dünyada ticari başarı elde eden bir Balkan Roman müzisyendir, Roman dili ile Roman olmayanlara ticari amaçla şarkı söyleyen ilk kadın Roman sanatçıdır, Yugoslavya'da kayıt yapan ilk kadın Roman şarkıcıdır ve televizyonda şarkı söyleyen ilk Makedonyalı Müslüman kadındır" (Silverman, 2006, s. 148). Dolayısıyla ailesi başta olmak üzere yaşadığı toplumdaki cinsiyet kodlarını yıkmak üzerine kurgulanmış kariyeri, dünya müziği prodüksiyonlarının hem egzotik, otantik, duygusal hem de şaşırtıcı içeriğiyle fazlasıyla uyumdadır. Eşi Stevo, dünya müziği pazarı için Esmâ'yı tensel, ateşli ve zevkli bir güzellik barındıran Roman kadınının tarihsel modelini çağrıştıran ticari bir marka olarak sahneler ve fark edilir bir imaj yaratır. Üstelik bu imajın bir dayanağı şarkıcı bir kadın olmaksızın bir dayanağı da Makedon Çingene olmaktır. Örneğin; birçok konserinde sahneye tül ile yüzünü kapatmış şekilde söylediği, 1963 Üsküp depreminde zarar gören Çingenelere adadığı ağıt ile çıkışı, 1971 yılında yapılan 1. Dünya Roman Kongresi'nde Romanların milli marşı olarak kabul edilen *Dzelem Dzelem* şarkısının da ilk icracısı olması, etnisite üzerinden kurgulanan otantik-egzotik tarihselliği pekiştirmek-

⁴ Diğer bir köken argümanı yine dilbilimsel kanıtlar üzerinden Mısır üzerine yoğunlaşır. Ancak Mısır kökenine dair bulguların bazı kaynaklarda metinsel bir yanlış yorumlama olarak kaydedilir (bkz. Hancock, 2002).

tedir. Ancak burada Çingenelik kurgusu Makedon kimliğiyle karşıtlık/çatışma içeren etnik bir temelde yapılmamıştır. Silverman'ın 1996'da Esmâ ile yaptığı röportajda konunun temsili şöyle ifade edilir: "Makedonya Romanlara karşı ayrımcılığın en az olduğu ülkedir. Romani dilinde ilk radyo programı Makedonya'da yapılmıştır. Şutka'dan Roman belediye başkanları çıkmıştır. Parlamentoda Roman üyelerimiz var, Romani dilinde yayın yapan iki televizyon kanalımız var. Makedonya Romanlar için yaşanabilecek en demokratik ülkedir" (Silverman, 2012, s. 213). Alıntıda anlaşılacağı üzere, Esmâ ile somutlaşan uzlaşmacı ve entegre olmuş yapı ticari pazardaki yeni milliyetçilik söyleminin de göstergesidir. Şüphesiz tüm örnekler Esmâ'nın anlattığı gibi günde-lik yaşam pratiklerinden güncellenen bir içeriği yansıtmaz. Ticari müzik pazarında, dahası yeni milliyetçiliğin etnisiteler temelindeki söylemlerinde yeni tarihler yazılabilir. Örneğin, Türkiye'de 1999 yılında Kültür Bakanlığı tarafından kurulan Roman Müzikleri Topluluğu'nun Roman şefi Mehmet Ali Körüklü, ülkede baskı olmadığını ispatlamak ve istediklerinde Romani dilini kullandıklarını kanıtlamak için Romani dilinde yazdığı 20 şarkıdan bahseder (Sabah, 2005). Oysa ki Romani dili günlük yaşam pratiklerinde yok denecek kadar az kullanılmaktadır; buna rağmen kimlik temsilinin önemli bir göstergesi olabilir.⁵ Bahsedilen somut vakalar üzerinden anlaşılacağı gibi, hikâyenin tarihselliğini sorgulamayan medya ve ticari pazarlar yeni baştan hikâyeler yaratmayı da stratejik olarak kullanmakta ve bu hikâyelerin içeriğini döneminin ekonomi-politik kapsamına göre belirlemektedir.

Sonuç Yerine

Dünya müziği kategorisini, yeniden yapılanan post-fordist üretim koşullarında çokkültürcü yönetim anlayışının aktif rol oynadığı, bilgi teknolojilerindeki gelişmeye göre düzenlenen yaratıcı endüstriler içinde gelişen küresel kitle müziği pazarının bir alt başlığı olarak görüyoruz. Bu anlamda Masterson'ın (1994, s. 3) "dünya müziği terimini yaratanların üçüncü dünya terimini yaratan kişiler olduğu" ifadesi kapsamı itibarıyla oldukça eksik bir anlatımdır. Ekonomik ve politik güçler üçüncü dünya terimini yarattıkları gibi, o dünyanın kültürel kurgusunu da kendileri organize eder. Kapsamı makro ölçekte güç ve pazar belirlerken, yerellik ise içeriğin uygulayıcıları tarafından belirli temalar ekseninde oluşturulur.

Bu büyük pazarda, bütün kültürel ürünlerin temsili bir hikâyesel dile dönüştürülmesi elbette yeni eleştirel imkânlar yaratabilir. Ancak bu temsili düzey ve yarattığı sembolik anlamın ötesindeki bir dünyaya atıfta bulunmadığında, iktidarlar ve sermaye güçleri sayesinde eleştiriyi kendi iç kurallarıyla işleyen bir dünyayla sınırlandırır. Bu hikâye, bu ses kendi gerçek sesiyle ve sözüyle konuşamayan Spivak'ın (1988) kullandığı şekliyle "madun sınıflar" toplamını yaratabilir. Yazının başlığına dönecek olursak dünyanın birçok bölgesinde Çingene müziğinin ticari temsilinin yadsınamaz katkılarıyla Çingeneler konuşulmaktadır. Ancak konuşulan Çingenelerin renkli dünyaları, eğlenceli hâlleri, esnek yaşamlarıdır. Sosyal ve gündelik yaşamdaki istihdam olanaksızlığı, ekonomik eşitsizlikler, kentsel dönüşümlerle yerinden edilmeleri, kamusal eğitimden yoksunlukları Avrupa Birliği proje toplantılarındaki tartışmalardan öteye geçemez. Temsili süreçlerde tüm toplumsal gerçekliklerin ve krizlerin üzeri öylesine örtülmüş ve eğlenceleri öylesine özenilecek hâle gelmiştir ki örneğin 1960'lı yıllarda Çingenelik utanılacak bir şeyken 2000'lere gelindiğinde seçkin bir etnisite, Çingene müziği ise takdire değer bir sanat formu hâlini almıştır. Çünkü siyasi söylem inkârdan tanımaya geçmiş, kültürel çokluğun yeni yönetim biçimi uygulamaya başlanmış, kültürel temsil de bu temelde sözde özgürleşmiştir. Üstelik, kâr getiren

⁵ Türkiye'de yeni milliyetçilik anlayışı ve Çingenelerin kimliğinin kültür politikalarındaki kimlik popülerleşmesinin detaylı analizi için bkz. Girgin, 2015.



bir şey olması sayesinde; Çingenelik, Mısırlı *Musicians of the Nile* grubu üyelerinin kendilerini olmadıkları hâlde Çingene olarak adlandırmaları (Silverman, 2012) örneğinde görüldüğü gibi, yine sanal bir gerçeklik yaratmış ve müzisyenlik zanaatı için ekonomik çıkar kaynağı hâline gelmiştir. Çingene olmayanların Çingene olma arzusu da bu popülist kurgunun bir sonucudur.

Kaynaklar

- Adorno, T. (1975). Culture Industry Reconsidered. *New German Critique* 6, ss. 12-19.
- Artun, A. (2014). *Sanat Emeği: Kültür İşçileri ve Prekarite*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (2003). *Firing Back: against the Tyranny of the Market 2*. London, Verso.
- Değirmenci, K. (2009). Dünya Müziği söylemlerinde Romanlık ve Roman Müziği *Toplum ve Bilim* 114: ss. 159-188.
- Feld, S. (2001). Sweet Lullaby for World Music. *Globalization*, Arjun Appadurai (Ed.). NC: Dulce University Press.
- Gill, K. (2012). *Information Society: New Media, Ethics and Postmodernizm*. London: Springer.
- Girgin, G. (2015). *9/8 Roman Dansı: Kültür, Kimlik, Yeniden İnşa*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Girgin, G. (2018). Küreselleşmenin Seçkin Görünümü: Dünya Müziği kategorisi olarak Roman Oyun Havası. *Alternatif Politika* 10 (1): ss. 43-72.
- Gramsci, A. (1931) 1999. Americanism and Fordism. *Prison Notebooks of Gramsci*, Quentin Hoare (Ed.). Londra.
- Hall, S. (1991). Old and New Identities, Old and New Ethnicities . *Culture, Globalisation and the World System*, A. King (Ed.). Basingstoke: Macmillan.
- Hancock, I. (2002). *We are the Romani People*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. NY: Oxford University Press.
- Harvey, D. (2012). *Postmodernliğin Durumu*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Karamjit, G. (2012). *Information Society: New Media, Ethics and Postmodernism*. Springer.
- Lefebvre, H. (2013). *Kentsel Devrim*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Lysloff, Rene ve Leslie Gay (2003). *Technoculture and Music*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Masterson, A. (1994). Exile within Finds Expression in Song. *The Age* (Melbourne, Australia), 16 Eylül, Entertainment Guide, 3.
- Ram, Melanie ve Thomas Holyoke (2003). From the Sidelines to the Headlines: How the Roma gained a “voice” in European Politics. *APSS*, yıllık toplantı raporu.
- Said, E. (2016). *Şarkiyatçılık*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Silverman, C. (2006). Balkan Müslüman Roman kadınlarında müzik, dans ve şöhret (Şehvar Beşiroğlu, Gonca Girgin, Çev.) *Folklor/Edebiyat* 1(45): ss. 135-159.
- Silverman, C. (2012) *Romani Routes: Cultural politics & Balkan Music in Diaspora*. Oxford University Press.
- Shapiro, Michal. (2002). Gypsy Music: An Overview, 27 Eylül 2015 tarihinde <http://www.rootsworld.com/rw/feature/gypsy1.html> adresinden edinilmiştir.
- Shay, Anthony, Barbara Sellers-Young (2003). Belly Dance: Orientalism, Excotism, Self-Excotism. *Dance Research Journal*, 35(1): ss. 13-37.
- Spivak, G. C.. (1988). Can the Subaltern Speak?. *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (Eds.), ss. 271-313.
- Tarhan, B. (1996). Global kültür kavramının eleştirisi ve kimlik sorunu. *Toplum ve Bilim*, 69, ss. 179-191.

- Taylor, T. (2012). *The sounds of Capitalism*. University of Chicago Press.
- Taylor, T. (2014). *Global Pop: World Music, World Markets*. UK: Routledge.
- Taylor, T. (2016). *Music and Capitalism*. University of Chicago Press.
- Theberge, P. (1997). *Any Sound You Can Imagine: Making Music/Consuming Technology*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Timisi, N. (2005). Medya Politikalarında kültürel kimlikler: Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye. *Avrupa Birliği ve Türkiye’de İletişim Politikaları* (ss. 97-134). Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Yılgür, E. (2015). *Roman Tütün İşçileri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Yükselsin, İ. (2000). *Batı Türkiye Romanlarında Kültürel Kimlik*, Profesyonel Müzisyenlik ve Müziksel Yaratıcılık (Doktora tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir-Türkiye.

Diskografi ve Filmografi

- David Byrne, *Rei Mamo* (1989).
- Gypsy Kings, *Gypsy Kings* (1988).
- Paul Simon, *Graceland* (1986).
- Tony Gatlif, *Latcho Drom* (1993).

Özgün Makale

Türkiye Türkçesi Ağızları Örnekleminde Çingenerle İlgili Metonimik Anlatımlara Örnek Olarak “ÇİNGENE = CİMRİ” Algısı¹

An Example to the Metonymic Expressions Related to Gypsies in the Sample of Turkish Dialects: “GYPSIES ARE STINGY”

Hüseyin YILDIZ²

Öz

Türkiye Türkçesi ağızlarında Çingener için pek çok kelime kullanılmakta olup bunlardan bazıları *abdal*, *cehūd*, *çıgañ*, *kaptı*, *mutrib* gibi kelimelerdir. Bu beş kelimenin ortak özelliği, “çingene” anlamı yanında “cimri” anlamına da gelmeleri ve bu yönde bir algı oluşturmalarıdır. Böylelikle, cimri anlamına gelen kelimeler, çingener için de kullanılarak, çingenerin cimriliği vurgulanmak istenmektedir. Bu çalışmada, “ÇİNGENE = CİMRİ” şeklindeki metonimik anlatımın kökenleri tespit edilecek ve bu metonimlerin sebepleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Türkçesi Ağızları, Çingener, Metonimi, Çingener Cimridir, Ağız-bilimi (Diyalektoloji).

Abstract

There are numerous words related to gypsies in the dialects spoken in Turkey, some of which are *abdal*, *cehūd*, *çıgañ*, *kaptı*, *mutrib* etc. The common trait of such words is that, they all imply “stingy” as well as “gypsy”, constituting a metonymical perception. In this way, words related to stingy are also used for gypsies. In this study, the origin of the metonymical use of “GYPSY = STINGY PEOPLE” will be investigated and the reasons for those metonymical formations will be focused on.

Keywords: Dialects of Turkey, Gypsies, Metaphor, GYPSIES ARE STINGY PEOPLE, Dialectology

Giris

Günümüzde Avrupa başta olmak üzere pek çok bölgede yaşamakta olan Çingener için tercih edilen adlandırmalar, alan yazınında hem özel olarak Hindistan kökenli zanaat göçebeleri hem de genel olarak peripatetik toplulukların tamamı için kullanılmaktadır (Yılğür 2015, Matras 2013). Türkiye’de yaşayan Çingener hakkında bir kısmı sosyolojik (Yılğür, 2015) olmak üzere dil (Yıldız, 2007), kültür (Aras, 2016; Dişli, 2016) ve tarih (Dingeç, 2009) içerikli pek çok çalışma bulunmaktadır. Bunlar arasında Çingenerin adlandırmalarına yönelik olanların (Fraser, 1992; Yıldız, 2007 vb.) sayısı azdır.

Dünya dillerinde *athingani*, *atzinganoi* (Kenrick 2007: s. 10), *cigan*, *cigan-i* (Sulça, 1994: s. 34) *ciğány* (Güngörmüş, 2003: s. 355), *fiğan* (Çebotar-Dron, 2002: s. 160), *tzigane* (Ertürk, 1997: s. 879; Kocabay, 1968: s. 161; Kelékian, 1911: s. 475; Yalt, 1973: s. 96), *zigenare*, *zigeuner* (Hanser-Şevket, 1967: s. 118; Steuerwald, 1974: s. 186), *zigeunerin* (LUWT, 1993: s. 40), *zingaro* (Kalemci, 2005: s.

¹ Makale başvuru tarihi: 12.02.2018, makale kabul tarih: 16.04.2018

² Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, Eski Türk Dili Anabilim Dalı, turkbilimci@gmail.com.



356), *υβιζαν* /tsıgan/ (Müller, 1977: s. 321; TRCS s. 90; Çebotar-Dron, 2002: s. 160) kelimeleri gibi çeşitli adları³ bulunan Çingeneler için Türk dilinde de bazı kelimeler kullanılmaktadır. Bunların arasında en bilinenleri *abdâl*, *arabacı*, *beyzade*, *cano/cono*, *dom/lom/rom*, *elekçi*, *esmer vatan-daş*, *gurbet*, *gurbetî*, *karaçi*, *karacı*, *karaoğlan*, *kıptî*, *lûlû*, *mango*, *mutrib/mutrip*, *pırpır*, *poşa/boşa/paşa*, *roman*, *sepetçi*, *teber* ve *todi* kelimeleridir (Yıldız, 2007). Ancak, tarihî Mezopotamya coğrafyasında *mutrb* ve *gewende*, Kuzey Anadolu'da *poşa*, Orta ve Doğu Anadolu'da *abdâl*, Trakya'da *şopar* gibi jenerik adlandırmalar belirgin bir yaygınlığa sahip olup *çingene* ve *kıpti* gibi adlandırmalar ise daha ziyade, ulusal ölçekte peripatetik toplulukların dışarıdan tasnifinde kullanılmaktadır (Yılğür, 2017: s. 3).

Yöntem ve Örneklem

Çingeneler için kullanılan adlandırmaların bir kısmı metonimik olarak oluşmuştur. Bu çalışmada Türkiye Türkçesi ağızları (TTA) örnekleminde Çingeneler için kullanılan kelimeler araştırılacak, bunlar arasında metonimik ifadelerden biri olan “ÇİNGENE = CİMRİ” algısını karşılayan veriler ayıklanarak art zamanlı ve eş zamanlı olarak ele alınacak; elde edilen veriler üzerinden değerlendirmeler yapılacaktır. TTA verileri için Türk Dil Kurumu tarafından online olarak yayınlanan Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü (DS) ve kaynakçada gösterilen müstakil akademik ağız çalışmaları esas alınmıştır. Konuyu ele almadan önce *metafor* ve *metonimi* kavramları hakkında kısaca bilgi vermekte fayda vardır.

Hem *metafor*⁴ hem de *metonimi*⁵ kavramları Yunancada “değiştirmek” anlamına gelen *μετα* /*meta*/ ön edati ile oluşmuştur. İlkinde, “taşımak” anlamına gelen *φέρειν* /*ferein*/ kelimesinin birleşmesiyle meydana gelen *μεταφέρειν* /*metaférein*/ “aktarma”⁶ kavramı zaman içinde ve Avrupa dilleri sayesinde dünya dillerine de yayılarak *metafor/metaphor/metaphore* hâlini almış; ikincisinde ise *ωνυμία* /*onymía*/ kelimesinin eklenmesiyle *μετωνυμία* /*metonymía*/ “ad aktarması”⁷ kavramı ortaya çıkmıştır. İkinci kelimenin yer almadığı Türkçe Sözlük'te ilk kelime için her ne kadar “*Fr. métaphore ed. mecaz*” (TS 1665) karşılığı verilse de *metafor* kavramını tam anlamıyla karşılamak için mecaz yanında *istiare*, *kinaye*, *teşbih* gibi terimlere de ihtiyaç duyulmaktadır. Türk diliyle ilgili *metafor* çalışmalarının sayısı çok fazla değildir. Türk dilinde metaforlar üzerine yayınlanmış çalışmalar arasında tarihî lehçe merkezli (Yunusoğlu, 2016) ve çağdaş lehçe merkezli (Erdem, 2003) olmak iki istisnai örnek sayılabilir.⁸

Metonimi, “bir kavramın ilgili veya bağlantılı olduğu başka bir kavram vasıtasıyla anlatılması” şeklinde tanımlanabilir. Metonimi konusu üzerinde, eski retorik incelemelerinden beri durulmuştur (Erdem, 2003: s. 262). Bir kavramın, zihni bir benzetme yoluyla, başka bir kavram üzerine şemalanması veya âdeta haritasının çıkarılması durumu olan metafor ile metonimi açısından

³ Çingeneler hakkındaki terminoloji ve diğer adlandırmalar için bkz. Altınöz, 2013: s.17-27.

⁴ Lakoff ve Johnson bilişsel dilbilimi bakımından ele aldığı *metafor* terimiyle kelimeleri değil, kavramları daha iyi anlamak için kavramların niteliğini karşılamaktadırlar. Sıradan insanların günlük hayatta herhangi bir dil oyununa ya da edebi sanata bağlı kalmadan, genellikle benzerliğe dayanmayan metaforlar, düşünmenin ve akıl yürütmenin bir parçasıdır (Lakoff ve Johnson, 2010: s. 13, 61).

⁵ Bir tür referans verme ve anlamı sağlama işlevleri bulunan *metonimi* terimi, bir şeyi diğerinin yerine geçecek şekilde kullanmaya imkân verilmektedir. (Lakoff ve Johnson, 2010: s. 28).

⁶ Kelimenin bu şekli ya da *μεταφορά* /*metaforâ*/ kelimesi; önce Lâtinceye (*metaphora*) geçmiş, oradan XIII. yüzyılda Eski Fransızca (metafore) ve XV. yüzyılda Orta Fransızca (*metaphore*) yoluyla İngilizceye (*metaphor*) alıntılanmıştır. Günümüzde Almanca (*metapher*), Rusça (*метафора*) ve Fransızcada (*métaphore*) da benzer şekillerde kullanılmaktadır (<https://www.etymonline.com/word/metaphor>, Erişim Tarihi: 10.01.2018). Ayrıca bkz. Tataru, 2012: s. 58.

⁷ Kelime Yunancadan öncelikle Geç Latinceye metonymia şeklinde geçmiş oradan da XVI. yüzyılda Fransızcaya *métonymie* şeklinde alıntılanmıştır. Günümüzde Almanca (*Metonymie*), Rusça (*метонимия*) ve Fransızcada (*métonymie*) da benzer şekillerde kullanılmaktadır (<https://www.etymonline.com/word/metonymy>, Erişim Tarihi: 05.06.2018), Ayrıca bkz. Mendoza Otal 2002: 6, Arata 2005: s. 57.

⁸ Türk dilinde metafor konusunu işleyen yayınlanmamış tezlerin sayısı çok değildir. Bunlar arasında en dikkat çeken tezler olarak Yıldızlı (2011); Koca Sarı (2012) ve Gen (2015) sayılabilir.

pragmatik gerçekten önem kazanmakta ve gerçek dünya şartlarına uygunluk oranı metafor ve metoniminin ayrılmasında önemli bir etken olmaktadır. Metoniminin de *metafor* gibi çok anlamlılığın meydana gelmesine yol açtığı bir gerçek olup söz varlığını geliştiren, genişleten bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır (Erdem, 2004, s. 56). Bu çalışmada *metafor* kavramının bir alt kolu olarak değerlendirilebilecek olan *metonimi* kavramı “çingene = cimri” algısı çerçevesinde tercih edilmiştir.

1. “ÇİNGENE = CİMRİ” Algısı

Çingeneler hakkında kullanılan kelimelerin bir kısmının, metonimik olarak başka anlamları da bulunmaktadır. Bu metonimler arasında dikkat çekici olanlardan biri “ÇİNGENE = CİMRİ” algısıdır.

“ÇİNGENE = CİMRİ” algısı esasında yeni oluşmuş bir metonim olmayıp, kökeni eskilere dayanmaktadır. Yunancadaki *τσιγκούνης* /çigunis/ kelimesinin hem “çingene”, hem de “cimri” anlamlarına gelmesi (Milas, 2012: s. 68) bunun bir göstergesidir. Batı Türkçesinde XIV. yüzyıldan itibaren bu metonimin örneklerine rastladığımız kelimelerin sayısı beştir: *çığań*, *kıptî*, *cehüd*, *abdal* ve *mutrib*.

1.1 *çığań* ve *çingene*

Eski Türkçe *çığań* ile Türkiye Türkçesindeki *çingene* kelimeleri arasındaki bağlantıyla ilgili olarak Stachowski (2002), Tietze (2002), Yıldız (2007) ve Matras (2011) görüş bildirmişlerdir. Kelimenin kökeniyle ilgili olarak literatürde farklı görüşler ileri sürülmüştür. A. von Gabain’in *çığay*, *çığan*, *çığany* şeklinde gösterdiği kelimenin Macarcasının *çigány* olduğunu belirtmesi ve kelimeyi Almanca’daki *zigeuner* (“çingene” Steuerwald, 1974: s. 186) kelimesiyle açıklaması (Gabain, 2000: s. 272) *çığań* ve *çingene* ilgisine dikkat çekmesi bakımından önemlidir. *Drevnetyurkskiy Slovar*’da *çigán* şeklinde verilen kelime (Nadelyayev, 1969: 145) için Tietze, Derleme Sözlüğü’ndeki *çığan* /*çığay* şekillerini ve “züğürt, parasız, cimri, hasis, insafsız” anlamlarını vermekte olup, “aldatıcı, hileci” anlamına gelen *çığal* kelimesini de bu madde içinde göstererek kelimenin Eski Türkçe *çığań* / *çığay* “fakir, yoksul” olduğunu ve Bizans Yunancasındaki *tsingán* (“çingene”)dan geldiğini belirtmektedir (Tietze, 2002: s. 504⁹). Radloff’un “*çığai* [چيغاي] (Dsch.) = *çığai çığań* бедний – arm; اكر كوك تنكريس دين قور قارسين ماليم تو اريم التون كوموشيم بارچالار غه صدقه قیلين ” şeklinde açıkladığı (Radlov, 1988: s. 2110) kelime için Tenişev, *çığań maddesinde kelimenin “yoksul” anlamına geldiğini belirtmekte ve tarihî lehçelerdeki şekillerini vermektedir. Ayrıca Tenişev, Ebu Hayyan’da kelimeye “çingene” anlamı verildiğini de hatırlatmaktadır (Тенишев, 2001: s. 333-334). Gyula Décsy’nin “*chyghaj* : poor, misery, cf. Hungarian *çigány* Gipsy, gipsy” şeklinde açıkladığı (Décsy, 1998: s. 103) kelimeye Alan Godward, sözlüğünün *çingene* maddesinde “[Magyar *czigany*, gypsy {>Eng *tsigany*}] gypsy” açıklamasını vermekle yetinir (Godward, 1999: s. 62). Nişanyan da, *çingene* kelimesinin “Yun. *tsingána* τσιγγάνα ~ Orta Yun. *atsingános*” olduğunu işaret etmekte ve “muhtemelen eski bir Anadolu dini topluluğunun adı olan Yunanca sözcük bugünkü anlamıyla ilk 1378’de kaydedilmiştir” notunu düşmektedir (Nişanyan, 2002: s. 94).

Kelime Yunancada *αθίγγανος* /athinganos/, *ατσίγγανος* /açinganos/, *τσιγκούνης* /çigunis/ ve *τσιγγάνος* /çinganos/ (Milas, 2012: s. 68), Almandada *zigeuner* (Hanser-Şevket, 1967: s. 118; Ste-

⁹ Tietze çingene kelimesi için ayrı bir madde vermiş ve orada da Anadolu ağızlarında çingan / cingan / çingen / cingen şekillerinde bulunan, Osmanlı Türkçesinde çingane / çingene biçiminde geçen kelimenin “Yunanca τσιγγάνος /tsingános/ < Bizans Yunancası Ατσίγγανος /atsinganos/ aynı manada < αθίγγανος /athinganos/ (kabile adı)” şeklinde bir gelişimle Yunanca olduğuna dikkat çekmektedir (Tietze, 2002: s. 519).



uerwald, 1974: 186; LUWT, 1993, s. 40); Fransızcada *tsigane* (Ertürk, 1997, s. 879; Kocabay, 1968, s. 161; Kelékian, 1911, s. 475; Yalt, 1973, s. 96), İspanyolcada *gitano* (Bloch, 1932, s. 348) İtalyancada *zingaro* (Holub vd., 1952, s. 85; Kalemci, 2005, s. 356); Arnavutçada *çigan-i* (Sulça, 1994, s. 34); Romencede *fiğan, fiğănesc ve cigănu* (Çebotar-Dron, 2002, s. 160, Berger, 2000, s. 9); Macarcada *cigány, ciganyok ve czigány* (Güngörmüş, 2003, s. 355; Berger, 2000, s. 9); Rusça, Ukraine ve Be-larusçada *цыган* (Müller, 1977, s. 321; Doruk, 1992, s. 90; Çebotar-Dron, 2002, s. 160), Bulgarca ve Sırp-Hırvatçada *циганин, çiganin* (Fasmer, 1987, s. 305; Ванчев, s. 1952, s. 97; Aguşi, 2002, s. 35); Slovincede *çigan, çigani, çigána*, Slav lehçelerinde *çiganka, çiganica, çiganski, (o) çigániti, çigan, çigani, çiganija, çiganka* (Bezljaj, 1976, s. 63), Çekçede *cikán ve çigán* (Holub vd., 1952, s. 85), Leh-çede *cygan* (Holub vd., 1952, s. 85; Antonowicz vd., 1983, s. 63), Moğolcada *цыган* (Дамдинсурэн, 1982, s. 796) ve Çerkezcede *чыджан* (Çelikkıran, 1991, s. 38) şekillerinde karşılanmaktadır.

Eski Türkçede “fakir, yoksul” anlamında gelen *çigañ* kelimesi, dört cümlede geçmektedir (Ercilasun, 2016): *kagan olurup yok çigañ bodunug kop kubratdm*¹⁰ (Kağan olup yok yoksul milleti hep derleyip topladım), *çigañ bodunug bay kaltım az bodunug üküş kaltım*¹¹ (Yoksul milleti zengin-leştirdim, az milleti çoğalttım), *çigañug [bay kaltı; azıg üküş kaltı]*¹² (Yoksulu zenginleştirdim, azı çoğalttı), *yalıñ bodunug tonlug, çigañ bodunug bay kaltım; az bodunug üküş kaltım*¹³ (Çıplak milleti giyimli, yoksul milleti zengin kıldım; az milleti çok kıldım). Bu dört cümlenin ortak özelliği, için-de zıt unsurlara yer vermeleridir.¹⁴ Bu durum, hem bir üslup özelliği olarak değerlendirilebilir, hem de birlikte kullanıldığı kelimeler sayesinde *çigañ* kelimesinin kavram alanını belirlemeye yardımcı olmaktadır.

Kelimenin tarihî ve çağdaş Türk lehçelerindeki kullanımı semantik olarak “1) fakir, yoksul; 2) cimri; 3) çingene” çerçevesindedir. İlk anlam Eski Türk runik yazılı metinlerinden itibaren kullanılırken, ikinci anlam ilk defa tarihî Kıpçak eserlerinden *Kitabü'l-İdrâk Li-Lisâni'l-Etrâk* metninde geçmektedir.¹⁵ Tarihsel Türk dilinin kuzey koluna mensup olan Kıpçak Türkçesinin, zaman dilimi bakımından batı kolundaki karşılığı Eski Oğuz Türkçesidir ve kelimenin “cimri” anlamına bu dönem metinlerinde de rastlanmaktadır.¹⁶ Eski Türkçe *çigañ* “fakir, yoksul” kelimesinden gelişen ve Tarama Sözlüğü’nde *çigan* olarak kaydedilen kelime “cimri, bahil¹⁷, hasis” ve “insafsız, düşmanca hareket eden” anlamlarına gelmektedir. Bu bağlantı, aynı zamanda *çigañ* kelimesinin *çingene* kelimesinin kökü olduğu tezine (Yılığür, 2007) de yardımcı olmaktadır.

¹⁰ KT-G 9-10, BK-K 7

¹¹ KT-G 10, BK-K 7, BK-D 23

¹² KT-D 16, BK-D 14

¹³ KT-D 29

¹⁴ *çigañ* “yoksul” – bay “zengin”, az “az” – üküş “çok”, yalıñ “çıplak” – tonlug “giyimli”.

¹⁵ Ebu Hayyan’ın *Kitabü'l-İdrâk Li-Lisâni'l-Etrâk*te geçen “çigan” kelimesi için “bahil, çingene” karşılıkları kullanılmıştır (Toparlı, 2003: s. 49; Caferoğlu, 1930: s. 43; Caferoğlu, 1931: s. 29), пахыл /pahıl/ (Aslanov, 1992, s. 31).

¹⁶ **çigan** “1. cimri, bahil, hasis” || muti’ [Ar.]: uyan, licam [Ar.]: uyan, erüz [Ar.]: birinc bahil [Ar.]: çigan (Fer. XIV. 26 /TARS); biri gayretsüz biri zâlim biri anun çigan / biri kat’ı rahm edendir yâ Mücib, yâ Müsteğas (Muham. XV. 20 /TARS); çü hak yoluna az verenin bu ola işi / çigāñ nite ola haline kl uttilâ’ (Muham. XV. 356 /TARS); ... ya’ni, rahmetin dükkendi mi, ya benim günahım senin rahmetin hazinesin dükketti mi, ya kullarına çigan mı oldun, ya kulların günahı senin affinden çok mu oldu, kim eydürsün ben anı yarlıgamazam (Cennet. XV. 91 /TARS); ol çigan kuldur, ben kerim tanrıyam (Cennet. XV. 101 /TARS); biri gayretsüz biri zâlim biri onda çigān / biri katı’ rahm edendir ya mucib yâ müsteğās (Muhammediyeye, XV. yy./TEBDİZ); **çigan** “2. insafsız, düşmanca hareket eden” || eledd [Ar.]: Hiç hakka meyletmeyen çigan ve öneğü olan hasım. (Bab. XVI. 2, 445 /TARS)

çiganlık “pintilik, cimrilik, hasislik” || pes gerektir ki bununla dahî mütenebbih olup ol hrs, çiganlık kapusun yapasın, cüd ve atâ kapusun açasın (Leys. Ar. XV. 8 /TARS); bilsün şol kimse buhledüp çiganlık eder ki ol Allah yolunda infak etmek sevaplarından mahrum kalur (Leys. Ar. XV. 489 /TARS); ... nice yarlıgamazsın kim kerim, rahim, cömert tanırsın, çiganlık benim sıfatımdır (Cennet. XV. 91 /TARS); pes bilsin şol kimse kim buhledip çiganlık ider, ol kendi nefesine çiganlık ider (Leys. Mu. XV. 304-1 /TARS); ... yoksul mal sevgisi tanı sevgisinden artık gelip çiganlık ve bahillik kalurlar mı (Leys. Mu. XV. 186-1 /TARS); hurza [Ar.]: kumar oynayanların emini ve çiganlığından artık satın almayıp cüz’i nesne ile geçinüp yürüyen nekes kimse (Bab. XVI. 2, 165 /TARS); hasrame [Ar.]: taâma koruk sıkmaklık ve katı çiganlık (Bab. XVI. 2, 167 /TARS)

¹⁷ **bahil** -> Kelime, Arapça kökenli olup “cimri” anlamına gelmektedir. Tarama Sözlüğü’nde karşılık olarak kullanılması rağmen Türkçe Sözlük’te (TDK) geçmemektedir (HY).

Türkiye Türkçesi ağızlarına bakıldığında kelimenin çeşitli bölgelerde “cimri”¹⁸ ve “çingene”¹⁹ anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

Bu bilgiler eşliğinde art zamanlı ve eş zamanlı veriler değerlendirildiğinde şöyle bir tabloyla karşılaşılmaktadır:

	TB	EUy	Krh	Hz	MK	EO	Çağ.	Osm.	ÇTL
	çıgañ	çıgan çıgay	çıgay	çıgay	çıgan çıgay	çıgan	çıgan	çıgan çingene	çıgan şıgan çıgan CIngAn(A) ²⁰
1	+	+	+	+	+		+		
2					+	+			+
3					+			+	+
4						+			

¹ fakir, yoksul, ² cimri, ³ çingene, ⁴ insafsız, düşmanca hareket eden

Kelimenin semantik geçişi ise şöyle gerçekleşmiş olmalıdır:

i. Çingener için kullanılan kelimeler arasında *çıgañ* kelimesi de bulunmaktadır ve Eski Türkçede “yoksul, fakir” anlamına gelmektedir.

ii. *çıgañ* kelimesinin *çıgan* ve bundan türemiş *çıganlık* biçimleri XIV-XVI. yüzyılları içeren Eski Oğuz Türkçesi ve Osmanlı Türkçesinde “cimri” anlamına gelmektedir.

iii. *çıgañ* kelimesinin *cıngan*, *cingan*, *cingen* ve *cingene* biçimleri TTA'nın çeşitli bölgelerinde “cimri” anlamına gelmektedir.

<i>cıngan</i>	Bolu
<i>cingan</i>	Bolu, Yozgat
<i>cingen</i>	Isparta, Denizli, Balıkesir, Erzurum
<i>cingene</i>	Kars, Erzincan, Van

¹⁸ **cıngan** *Akçakoca -BOLU (DS-III), **cingan** *Düzce -BOLU (DS-III), YOZGAT (DS-III), **cingen** *Eğridir -ISPARTA (DS-III), Oğuz *Acıpayam -DENİZLİ (DS-III), BALIKESİR (DS-III), ERZURUM (EZM), **cingene** *İğdir -KARS, *Kemaliye -ERZİNCAN, *Erciş -VAN (DS-III)

¹⁹ **cıngan** Akçeşehir -BOLU, Aliköy *Çaycuma -ZONGULDAK (DS-III), ORDU (OİY); **cıngana** Meydancık *Şavşat -ARTVİN (DS-III); **çıgan** *Güdül ve köyleri ANKARA (DS-III); **cingan** *Sivrihisar -ESKİŞEHİR, *Düzce -BOLU, Burgaz -İSTANBUL, *Bartın -ZONGULDAK, *Merzifon -AMASYA, *Zile -TOKAT, Şehli -GİRESUN, GAZİANTEP, Karaözü *Gemerek -SİVAS, *Sorgun -YOZGAT, Hasanoğlan -ANKARA (DS-III); **cingen** ERZURUM (EZM), Sücüllü *Yalvaç, *Keçiborlu -ISPARTA, Kuşbaba *Bucak -BURDUR, MANİSA, *Edremit -BALIKESİR, *Çarşamba -SAMSUN, *Merzifon -AMASYA, *Bor -NİĞDE (DS-III); KÜTAHYA (KYA) UŞAK (UİA); **cingene** DİYARBAKIR (DA); **çingâne** ARTVİN (AYUK); çingen ERZURUM (EZM)

²⁰ CIngAn(A) = *cıngan*, *cingen*, *cıngana*, *cingene*, *çıgan*, *çingen*, *çingana*, *çingene*.

iv. *çıgañ* kelimesinin *cıngan*, *cıngana*, *cıñan*, *cıngan*, *cıngen* ve *cıngene* biçimleri TTA'nın çeşitli bölgelerinde “çingene” anlamına gelmektedir.

<i>cıngan</i>	Bolu, Zonguldak, Ordu
<i>cıngana</i>	Ordu
<i>cıñan</i>	Ankara
<i>cıngan</i>	Eskişehir, Bolu, İstanbul, Zonguldak, Amasya, Tokat, Giresun, Gaziantep, Sivas, Yozgat, Ankara
<i>cıngen</i>	Anamur (Erdem, 1994: 63), Erzurum, Isparta, Burdur, Manisa, Balıkesir, Samsun, Amasya, Niğde, Kütahya, Uşak
<i>cıngene</i>	Diyarbakır
<i>çingâne</i>	Artvin
<i>çingen</i>	Erzurum

v. TTA'da *cıngan* kelimesi için Bolu; *cıngan* kelimesi için Bolu, Yozgat; *cıngen* kelimesi için ise Isparta, Balıkesir ve Erzurum örneklerinde ayrı ayrı ÇİNGENE = CİMRİ algısı oluşmuştur.

vi. Ayrıca *cıngan*, *cıngan*, *cıngen* ve *cıngene* kelimeleri için standart dil ile Balıkesir, Bolu, Denizli, Erzincan, Erzurum, Isparta, Kars, Van ve Yozgat ağızları arasında ÇİNGENE = CİMRİ algısı oluşmuştur.

1.2 *kıptî*

Mısır'ın en eski halklarından birini karşılayan *kıptî* kelimesinin kökeni için birden fazla görüş bulunmaktadır (Erdem, 1997: s. 144). Bu görüşlerin ortak yönü kelimenin “Mısırlı, Mısır ülkesinden olan” anlamına gelmesi, doğu dillerine *kıptî* vb., batı dillerine ise *gypsy* vb. şekillerinde geç-miş olmasıdır. Kelime Almancada *ägypter* (Berger, 2000, s. 9), İngilizcede *gipsy* (Redhouse, s. 167; Golkarian, 1996, s. 69; Wehmeier, 2004, s. 575) ve Batı dillerinden bir alıntı örneği olarak Japoncada *ジプシー/jipushî/* (JTS, 2003, s. 230) şekillerinde kullanılmaktadır. Skeat'in sözlüğünde İngilizce *gypsy* kelimesinin etimolojisi “*egyptien* = O. F. *egyptien* = Late L. *ægyptianus* ; from L. *ægyptius*, an Egyptian. = Gk. *αἰγυπτίος*, = Gk. *αἰγυπτος*, Egypt.” şeklinde yapılmakta ve kelimenin “Mısırlı” anlamında Eski Yunancadan geldiği gösterilmektedir (Skeat, 1993, s. 189).

Çingeneler için “Mısırlı” denmesinin sebebi, millet adlandırmalarında genel geçer bir algıyla ilgilidir: “Bir yerden gelen herkes, oralıdır, oırka veya millete aittir”.

Mısır'a yerleşmiş olan Çingenelere dair adlandırmalar – Çingene göçleri veya seyyah ve tüccarlar aracılığıyla – Avrupa dillerine *gypsy*, Asya dillerine ise *kıptî* kelimesi üzerinden geçmiş olup esasında bugün bazı dillerde *egyptian/egypsiyan*; *egyptian/agypsiyan*, *gypsy*, *kıptî*, *gıfti* biçimlerinden biri kullanılmaktadır.

Türkçe sözlükte “Mısır halkından olan kimse” ve “çingene” anlamları verilen *kıptî* kelimesi (TS 1412) Türkiye Türkçesi ağızlarında benzer bir formda yer alır, ancak semantik bazı farklılıklar oluşmuştur. Ağızlarda önsesini tonlulaştırarak Afyon'da *gıpti* ve Isparta'da *gıpti* formunda kulla-

nilan kelimeye “cimri” anlamı verilmiştir.²¹

Osmanlı Türkçesinde XIV. ve XVII. yüzyıllarda “Mısır-i kadîm lisanı ve ahalisinden her biri” anlamında kullanılan *kıbtî* kelimesi XIX. yüzyıl metinlerinde “kıbt soyundan, çingene” anlamıyla geçmektedir.²²

Kelimenin semantik geçişi şöyle gerçekleşmiş olmalıdır:

- i. *kıptî* kelimesi “Mısırlı, Mısır halkından olan” anlamına gelmektedir.
- ii. Mısır coğrafyasından göçen milletler için, gittiği bölgelerde “Mısırlı” anlamına gelen *egyptian*, *gypsy*, *kıptî* kelimeleri kullanılmıştır (Burton, 1893, ss. 192-198; TS 1412).
- iii. Çingener için kullanılan adlardan biri *kıptî* kelimesidir. Çünkü Hindistan menşeli Çingenerlerin göçtüğü ve yaşadığı yerlerden biri Mısır olup, sonradan Mısır’dan Avrupa ve Ortadoğu’ya geçmişlerdir (Kenrick, 2006, s. 18, Göncüoğlu ve Yavuztürk, 2009, s. 109).²³
- iv. TS’de “Mısır halkından olan” ve “Çingene” anlamlarına gelen *kıptî* kelimesi TTA’da önsesi tonlulaşmış olarak kullanılmaktadır: *gıpti*, *gıpti*.
- v. Afyon ve Ankara’da *gıpti*, Isparta’da ise *gıpti* kelimesi “cimri” anlamına gelmektedir.
- vi. *gıpti* ve *gıpti* kelimeleri için standart dil ile Afyon, Ankara ve Isparta ağızları arasında ÇİNGENE = CİMRİ algısı oluşmuştur.

1.3 *cehūd*

Guiraud, anlatımsal adlandırma yollarından biri olarak yabancı dillerden alınan sözcüklerde evrensel denilebilecek bir yabancı düşmanlığının izleri görüldüğünü Fransızcadan örneklerle belirtmektedir (1999:ü, s. 70):

“Fransızca *juif* (Yahudi = cimri, kazanç hırsıyla yanıp tutuşan kimse), *grec* (Yunanlı = hileci, vb.), *bicot*, (*arbco* < *arbi* “Arap”, “Kuzey Afrika yerlisi”: kötüleyici terim), *chinois* (Çinli = tuhaf davranışları olan, güvensizlik uyandıran kimse) bu sözcüklerdendir; *slave* köken bakımından “tutsak” demektir (bkz. ortaçağ Latincesinde *slavus* > *sclavus* > Fransızca *esclave*).²⁴

Bu durumun bir örneği Türkçede de görülmektedir. XIV. yüzyıldan itibaren Türkçede kullanılan *cehūd* kelimesi, günümüze gelene kadar bazı ses değişikliklerine (*cehūd*, *cühūd*, *cuhūd*, *cufut*²⁵, *cıfit*, *çifit*²⁶, *şifit* vb.) uğramış olup²⁷, tamamında ortak olan anlam “Yahudi”dir.²⁸ Türkiye Türk-

²¹ *gıptî* İshaldî *Bolvağın -AFYON (DS-VI), *gıptî* Yassıören *Senirkent -ISPARTA (DS-VI). Kelime Ankara’da da *gıpti* formunda ve “cimri” anlamıyla derlenmiştir (Yusuf Yıldız, Yaş 81; Fatma Yıldız, Yaş 73 [HY]).

²² (17b.17) ve *İskenderiyyenin padişahı idi hetuz ve kışek kıbt dilince (17b.18) yayın son ayına ve güzün ilk ayına dirler ve kıbtın (17b.19) meselinde vardır... (Ahmedi Da’i, XIV. yy. /TN); kibtleri gör ki nül deryasına / garkoldı imâna gelmedi gıtdi (Kâtibi Divanı, XVII. yy. /TEBDİZ); bu ihânetligi kıbtî vü nasârâ ve yehūd / idemez âh bu kâfirse müsilmân olsun (Şeref Hanım Divanı, XIX. yüzyıl /TEBDİZ)*

²³ *Kıptî* kelimesi Mısır’da yaşayan Hristiyan halkın genel ismi olduğu gibi, göç yolu Mısır’dan geçen çingenerler için de kullanılmıştır. Klasik dönem yazarlarından biri olan Sudi’nin, Hafız Şerhinde, İran’da bulunan Luli isimli çingene bir kavimden *kıptî* olarak bahsetmesi, çingenerlerin Mısır üzerinden göç ettiklerinin kabulünü göstermektedir. Bkz. Sudi-i Bosnavi, Şerh-i Divan-ı Hafız, Topkapı Sarayı koğuşlar kısmı, yazma nüsha, vr. no: 15a/13,16; 44a/6,7., istinsah tarihi: 1599 (Göncüoğlu ve Yavuztürk 2009: s. 109).

²⁴ Parantez içindeki açıklamalar Berke Vardar’a aittir

²⁵ Türkiye Türkçesi ağızlarında /h/ > /f/ değişimi için başka örnekler:

h- > f- | foruz “horoz” Nefsiköseli *Görelle -GİRESUN (DS-5), Hayati *Erbaa TOKAT (DS-12), ORDU (OİY); foraz “horoz” *Fethiye ve köyleri -MUĞLA (DS-5); **foşaf** “hoşaf” *Silifke -İÇEL (DS-5); **furma** “hurma” DENİZLİ, *Bergama -İZMİR, MANİSA, Beşikdüzü *Vakfikebir -TRABZON, Sökün *Silifke -İÇEL (DS-5), UŞAK (UİA)
-h- > -f- | **afır** “ahır” *Kandıra -KOCAELİ, Ziyere -AMASYA, Hayati *Erbaa -TOKAT, Ulubey -ORDU, Düzköy *Keşap -GİRESUN (DS-1), ORDU (OİY)

²⁶ *çifit* kelimesinin Osmanlı’da kullanımı hakkında bkz. Oral 2010.

²⁷ *çifit* < Ar. *cehūd* geçişi için bk. Kartallıoğlu 2016, s. 106-107.

²⁸ *gördi bir cehūd elinde bir kabak / meşnevi’de diñledüm bunı şebak (Dâstân-ı Ömer ibni Hattâb, 14. yy./TEBDİZ); mü’min n’ola vişâliün ideise taleb senün / her gebr ü her cehūd u müselmân ider taleb (Karamanlı Aynî Divanı, 15. yy./TEBDİZ); ne pervâ sanâ mekrinden haşûduñ / ne gam isâya ta’nından cehūduñ (Gazavatnâme-i Mihaloghı Ali Beg, 16. yy./TEBDİZ); cühūdlaruñ meger bed-nâmı geldi / şehirden kamular taşra oldı (Mevlid, 14. yy./TEBDİZ); ol-ki münkirdür ezelde çün saña / kâfir oldı kalbine geldi cühūd (İslâmî’nin Mesnevisi, 15. yy. /TEBDİZ); cühūdından devâ umanlar fener kapusunda batirkaya yasakçı olanlar ayak kapusunıñ puştı için yeñi kapunıñ hammâmında bohlı havzına giren (Risâle-i Garîbe, 18. yy./TEBDİZ); bu naşrâni-durur ol bir cühūd / şefâ’atun umarlar budur maksūd (Mi’râc-nâme, XIV-XV./TEBDİZ); künlende bir küñ cühūd tevir okur irdi ya / katında yiti yaşar oğlan turur irdi ya (Kıssa-i Küdek-nâme, 20. yy./TEBDİZ)*

çesi ağızlarına bakıldığında ise anlam çeşitliliği artmakta ve *cufut* kelimesi “yaramaz, açık göz²⁹, cimri³⁰, çingene³¹”; *çifit* kelimesi “kötü düşünceli”³², *şifit* kelimesi “yahudi”³³ *cifit* kelimesi ise “çarçabuk gidip geri gelen³⁴, kötü, ahlaksız kimse³⁵” anlamlarında kullanılmaktadır.

Kelimenin semantik geçişi şöyle gerçekleşmiş olmalıdır:

- i. Yahudiler “cimrilikleri” ile bilinmektedir.
- ii. TTA’da yahudi anlamına gelen cehūd kelimesi, fonetik değişikliklere uğramıştır: *cifit*, *çifit*, *cufut* vb.
- iii. *cufut* kelimesi Konya’da ‘cimri’ anlamında kullanılmaktadır.
- iv. *cufut* kelimesi Konya’da ‘çingene’ anlamında da kullanılmaktadır.
- v. *cufut* kelimesi için Konya örnekleminde ÇİNGENE = CİMRİ algısı oluşmuştur.

1.4 *abdal*

Köken olarak Arapça *bedel* (بدل) kelimesinden türeyen *abdal* (أبدال) kelimesi, Türkçenin -*tarihî lehçelerinden çağdaş lehçelerine* - genelinde tanıklanabilen ender kelimelerden biridir.³⁶ Bazen “derviş”, “kalender”, “rind” gibi tek kelimelik karşılıklar şeklinde, bazen de “perişan âşık”, “gezgin derviş”, “kalender meşrep”, “derviş adam”, “korkusuz, pervasız *abdal*” gibi diğere göre daha belirleyici anlamları bulunan *abdal* kelimesi³⁷ Oğuz Türkçesinin tüm dönemlerinde bu anlamları korumuştur.³⁸

Türkiye Türkçesi ağızlarında kelimenin *abdal* biçimi “çingene”³⁹ anlamı dışında “abdal; kimseye kötülüğü dokunmayan iyi niyetli kimse⁴⁰, avare⁴¹, beceriksiz⁴², davul, zurna çalan, çalgı-

²⁹ Darısekisi *Mersin -İÇEL (DS-III)

³⁰ İrişli, Bayburt *Sarıkamış -KONYA (DS-III)

³¹ İrişli, Bayburt *Sarıkamış -KONYA (DS-III)

³² AFYON, GAZİANTEP (DS-XII)

³³ KIRŞEHİR (DS-X)

³⁴ *Gürün -SİVAS (DS-III)

³⁵ < far. cehūd, cıfıt çarşısı “kötü kimsenin düşünce dünyası” EZM

³⁶ Tarihî kullanımına örnek olarak Kutadgu Bilig’deki 3563. beyit verilebilir *bedel kıldı abdāl neñin hem mañın / bakıp kodn zahid bu dünya ulın* (Arat, 1999, s. 358). Çağdaş ve uzak bir lehçe olarak da Karay Türkçesindeki kullanım gösterilebilir (Öztürk, 2015: s. 146).

³⁷ Kelimenin tarihi gelişimini görmek için bk. Önler, 2013.

³⁸ *gel gel i gönül tabl u melâmet yeter çal / ‘ışkile beni eyleden uş divâne (vü) abdāl* (Kaygusuz Abdal Divânı, 14. yy. /TEBDİZ); *fakrın evvel menzili abdâlimiş / ya’ni abdâl tebdil-i ahvâlimiş* (Hikâyet-i Fakr-nâme Rivâyet-i Aşık Paşa (Manisa Nüşâsi), 15. yy. /TEBDİZ); *elif abdâl-nâm bir derviş / dağ-ı iflâsdan ser-â-pâ riş* (Der-Hikâyet-i Elif Abdâl, 15.yy. /TEBDİZ); *tâzeler derd-i dili mihnet-i eyyâm-ı fırak / dağın abdâluñ ider mâh-ı muharrem tâze* (Bâkî Divânı, 16. yy. /TEBDİZ); *cür’adânun çeker ol bâde-i kattâl saña / ‘ışk câmını kim içürdi be-hey abdâl saña* (Gelibolulu Mustafa Âli Divânı, 16. yy. /TEBDİZ); *hâne-ber-düş bir abdâla dönüp bir nâkâ / yâr-ı mahmille revân oldu şitâbân olarak* (Fehîm-i Kadîm Divânı, 17. yy. /TEBDİZ); *evliyâdur bir şahs orada evvel sem’a duymaz meczûb-ı gayr-ı sâlik olur burada abdâl olduña sebep tebdil ma’nâsıdur ya’ni tebdilden murâd* (Velâyet-nâme, 17. yy. /TEBDİZ); *yazda yaâmurluk giyer handân olur / kaşda abdâllar gibi ‘uryân olur* (Nâbî Divânı, 17. yy. /TEBDİZ); *ol sebebden tekye-i ‘aşkıñda abdâl olmuşum / küfr ü imân ‘aşk u hüsnünden ‘ibâretdir bâña* (Esrar Dede Divânı, 18. yy. /TEBDİZ); *ve soğuga tahammüli olmayup soyunup abdâl geçinen sefhiler ve yağmurlı havada şarîñnuñ üzerine makramasın örten ahmaklar* (Risâle-i Garîbe, 18. yy. /TEBDİZ); *erenler sayesinde eñ fakir abdâlî tâ mahşer / baş egmez pâdişâha pîridir sultâmî dervîşîñ* (Şeref Hanım Divanı, 19. yy. /TEBDİZ).

³⁹ *Emirdağ, Dişli, İshaklı *Bolvadin -AFYON KARAHİSAR; Uluğbey, *Senirkent, Kumdanlı, *Yalvaç, Yakaköy, Çaltı, *Gelendost, *Şarki Karaağaç, Sağrak *Sütçüler, İğdecik, Tahtacı aşireti -İSPARTA; *Yeşilova köyleri, Devri *Bucak, Çerçin -BURDUR; *Sarayköy köyleri, İsabey, Ekse *Çal, Çöplü, Sökmen, Çıtak *Çivril, Muğlasın *Tavas, Alâeddin *Acıpayam, *Buldan köyleri, Başçeşme, Çardak -DENİZLİ; *Edremit -BALIKESİR; Fili *Biga -ÇANAKKALE; Bozan -ESKİŞEHİR; *Safranbolu -ZONGULDAK; *Merzifon ve köyleri -AMASYA; Dodurga *Artova, *Zile ve çevresi, Kızılköy -TOKAT; GAZİANTEP; MARAŞ; *Antakya -HATAY; Karaözü *Gemerek, Kayalıpınar *Yıldızeli, *Gürün -SİVAS; YOZGAT; Akkışla *Bünyan, Aşvar ve Türkmen aşiretleri *Pınarbaşı -KAYSERİ; *Mucur -NEVŞEHİR; *Bor -NİĞDE ve köyleri; Ortaca *Akşehir, *Karaman -KONYA; ADANA; *Silifke, *Mersin köyleri -İÇEL; Belkis *Serik, -ANTALYA (DS-I)

⁴⁰ Erzurum: Düz yolun düz Abdalhyam. // EZM

⁴¹ *Bozdoğan -AYDIN; KERKÜK (DS-I)

⁴² Kadıköy *Bigadiç -BALIKESİR; GAZİANTEP (DS-I)



cı (çokça çingene)⁴³, deli⁴⁴, dilenci⁴⁵, itibarsız⁴⁶, kul, köle⁴⁷, serseri⁴⁸, sünnetçi⁴⁹, tamahkâr, aç-gözlü, cimri⁵⁰, tembel⁵¹, yaşlı adam⁵²”; *apdal* biçimi “çingene⁵³, serseri⁵⁴”, *aptal* biçimi ise yine “çingene”⁵⁵ anlamlarında kullanılmaktadır.

Kelimenin semantik geçişi, eldeki verilerden hareketle şöyle gerçekleşmiş olmalıdır:

- i. Abdallar derviş nitelikleriyle bilinmektedir (Önler, 2013; ayrıca bkz. Dipnot 34’de son örnek).
- ii. TTA’da pek çok bölgede *abdal*, *apdal*, *aptal* kelimeleri Çingeneler için de kullanılmaktadır (bkz. Dipnot 35).
- iii. Genek -ÇANKIRI; YOZGAT; NİĞDE ve köylerinde *abdal* kelimesi “cimri” anlamında kullanılmaktadır.
- iv. YOZGAT; NİĞDE ve köylerinde *abdal* kelimesi “çingene” anlamında da kullanılmaktadır.
- v. *abdal* kelimesi için YOZGAT; NİĞDE ve köyleri örnekleminde ÇİNGENE = CİMRİ algısı oluşmuştur.

1.5 *mutrib*

Oğuz Türkçesinin tüm dönemlerinde varlık gösteren *mutrib* kelimesi⁵⁶ “sazende, hanende, çalgıcı, çalgı çalan, şenlendiren, ıtrab eden, tarab veren, bir musiki aleti çalan kimse” anlamında kullanılmaktadır.⁵⁷

Mutrib kelimesinin Türkiye Türkçesi ağızlarında fonetik ve semantik bakımdan farklı pek çok örneği görülmektedir. Kelimenin “çingene” ve “cimri” anlamları başta olmak üzere ağızlardaki versiyonları şöyle tablolaştırılabilir:⁵⁸

⁴³ Çiftlik *Dinar -AFYON KARAHİSAR; İlyas *Keçiborlu -İSPARTA; Eziler *Buldan -DENİZLİ; *Kilis -GAZİANTEP; *Afşin, *Elbistan, Taşoluk, *Göksun -MARAŞ ve çevresi; Tekerahma *Gürün -SİVAS; Divanlı, Kötüboynul, Gökçekışla -YOZGAT; Akkışla *Bünyan -KAYSERİ; *Hacıbektaş -NEVŞEHİR; Abidiye *Ceyhan -ADANA (DS-I)

⁴⁴ KERKÜK (DS-I)

⁴⁵ Atlıhisar *Şuhut -AFYON KARAHİSAR; *Gelendost -İSPARTA; Çerçin -BURDUR; Kerem, Gömeç, *Burhaniye -BALIKESİR; *Safranbolu -ZONGULDAK; Genek -ÇANKIRI; *Zile çevresi -TOKAT; Karaözü *Gemerek, Ortaköy *Şarkışla -SİVAS; *Bünyan -KAYSERİ; *Mersin köyleri -İÇEL (DS-I)

⁴⁶ *Zile çevresi -TOKAT (DS-I)

⁴⁷ Abdalın olam bana kötülük etme. // DİYARBAKIR (DS-I)

⁴⁸ Karaatlı *Yeşilova -BURDUR; Ekse *Çal -DENİZLİ; Kerem, Gömeç *Burhaniye -BALIKESİR; Kızılköy -TOKAT; Uluşiran *Şıran, Süle -GÜMÜŞHANE; Düzenli *Şavşat, Ersis *Yusufeli -ARTVİN; Yukankale *Koyulhisar -SİVAS; Akkışla *Bünyan -KAYSERİ; Yaşyer *Milas -MUĞLA (DS-I)

⁴⁹ *Alucra -GİRESUN; MARAŞ ve çevresi; SİVAS; *Sorgun çevresi -YOZGAT; *Bünyan -KAYSERİ (DS-I)

⁵⁰ Genek -ÇANKIRI; YOZGAT; NİĞDE ve köyleri (DS-I)

⁵¹ Kadıköy *Bigadiç -BALIKESİR; *Kargı -KASTAMONU; *Mucur -NEVŞEHİR (DS-I)

⁵² *Varto -MUŞ (DS-I)

⁵³ Atabey -İSPARTA; Bereketli *Tavas -DENİZLİ; ESKİŞEHİR; Sarıhamzalı *Sorgun -YOZGAT; ANTALYA (DS-I)

⁵⁴ Atabey -İSPARTA; TOKAT (DS-I)

⁵⁵ Gönen -İSPARTA; Alanlı -AYDIN; *Tire -İZMİR; İğdecik, Sancaklıboz -MANİSA; *Mudurnu -BOLU; *Kırkhan, Amik, Gâvurdağı, *Antakya köyleri -HATAY; Çöplü *Gürün -SİVAS (DS-I)

⁵⁶ Kelime hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akdoğan 1999.

⁵⁷ *sâkiler turmuş süciler içilür / mutrib ider çengini çenge urur* (Gazavat-ı Bahr-ı Umman ve Sanduk, 14. yy. /TEBDİZ); *mey-i şâf iç şafâ-yı cân dilerseñ / ederken mutrib anuñ lutfın evşâf* (Mecmûâtü'n-Nezâir, 15. yy. /TEBDİZ); *ey nevâyî ni mey ü mutrib ü ni hüsn ü ni 'ışk / hâne-kah terkî irür aña ki nâ-çâr maña* (Bedâ'iyü'l-Vasat, 15. yy. /TEBDİZ); *gice kan oldu meclisde bulndı bu diyü mutrib / bir iki tâziyâneyle bu gün söyletdi tanbün* (Bâkî Dîvânı, 16. yy. /TEBDİZ); *mutrib terâneyi ko kim bezm-i gamda her dem / divâne hay u huyı yeter baña terâne* (Basirî Divanı, 16. yy. /TEBDİZ); *böyle kalur mı felek olmaz mı yâ rab kâr-ger / mutribuñ nâlişleri pir-i muğânüñ himmeti* (Nâilî Divanı, 17. yy. /TEBDİZ); *şubh-dem beççelerine ki gıdâ vire hezâr / beñzer o mutriba kim ala ele müsikâr* (Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânı, 17. yy. /TEBDİZ); *olmaz cihânda mutrib u tütiye gayrı dek / söyletmek için âyine-i câm-ı cem gerek* (Belîğ Mehmed Emin Divanı, 18. yy. /TEBDİZ); *sen olsañ bir de mutrib bir de neyzen bir de bir sâki / kenâr-ı cûda nüş-i bâde etsek bir dem olmaz mı* (Nâşid Divanı, 18. yy. /TEBDİZ); *nağme deme terâne hvânende / oldu mutrib muğanni nağme-künân* (Tuhfe-i Se-zebân, 19. yy. /TEBDİZ); *mutribun tutduğı âheng bu şeb / sâz-ı nâhid gibi zemzemeli* (Yenişehirli İzzet Divanı, 19. yy. /TEBDİZ)

⁵⁸ Kelimeyle fonetik yönden benzerlik gösteren şu kelimeler de “cimri” anlamına gelmektedir: **mutir** Nefsiköseli *Görel -GİRESUN (DS-IX), **mutrik** *Tirebolu -GİRESUN (DS-IX), **mitkr** EDİRNE köyleri (DS-IX)

Anlam	Kelimeler
‘çingene’	<i>mitrib</i> *Silifke -İÇEL (DS-IX)
	<i>mitrip</i> BİTLİS, *Mut köyleri -İÇEL (DS-IX); ÇORUM, VAN, *Silifke İÇEL (DS-XII)
	<i>mitrip</i> *Erciş -VAN, *Nizip -GAZİANTEP (DS-IX)
	<i>muturuf</i> Kars (DS-IX)
‘cimri’	<i>midırip</i> Afşar, Pazarören *Pınarbaşı KAYSERİ (DS-XII)
	<i>mitrif</i> Çilehane*Reşadiye -TOKAT, Çamoğa *Divriği -SIVAS (DS-IX); EZM
	<i>mitrip</i> Ziyere *Merzifon köyleri -AMASYA, *Çarşamba - SAMSUN, Erkilet -TOKAT, Uluşiran *Şiran - GÜMÜŞHANE, *Afşin köyleri -MARAŞ, Çöplü *Gürün, Hacıilyas, *Koyulhisar -SIVAS, NİĞDE, *Tarsus -İÇEL, - MUĞLA (DS-IX), *Silifke İÇEL (DS-XII)
	<i>mitrip</i> Kale *Tavas -DENİZLİ, *Erciş -VAN, Gençin *Avanos -NEVŞEHİR (DS-IX)
‘geveze’	<i>mitirik</i> Bozhane -İSTANBUL, Sarıca *Gölköy, -ORDU (DS-IX)
	<i>mitriyuk</i> Salman *Akkuş -ORDU (DS-IX)
	<i>mitmit</i> Güney *Yeşilova -BURDUR, Çukur *Acıpayam - DENİZLİ (DS-IX)
‘bamteli’	<i>mitrip</i> *Bor -NİĞDE (DS-IX)
‘bencil’	<i>mitrip</i> Kırın -MUĞLA (DS-IX)
‘bir kimseyi kızdıracak şeyler’	<i>mitrip</i> NİĞDE (DS-IX)
‘huy, yaradılış’	<i>mitrip</i> Bahçeli *Bor -NİĞDE (DS-IX)
‘kavgacı’	<i>mitrip</i> ÇORUM (DS-XII)
‘kaygısızca dolaşan, yavaş iş gören (kimse)’	<i>mitmit</i> *Kandıra -KOCAELİ (DS-IX)
‘mızımız’	<i>mitmit</i> Güney *Yeşilova -BURDUR, Çakır *Acıpayam -DENİZLİ (DS-IX)
‘pis pasaklı’	<i>mitrif</i>

Kelimenin semantik geçişi şöyle gerçekleşmiş olmalıdır:

- i. *mutrib* kelimesi “çalgıcı” anlamında kullanılmaktadır.
- ii. TTA’da “çalgıcı” anlamına gelen *mutrib* kelimesi, bazı fonetik değişikliklere uğramıştır:



mutırb, mutırıp, mutırıp, muturuf, mıdırıp, mutırıf, mutırıp vb.

iii. Kelimenin *mıdırıp, mutırıf, mutırıp, mutırıp* biçimleri çeşitli bölgelerde “cimri” anlamında kullanılmaktadır.

<i>mıdırıp</i>	Kayseri
<i>mutırıf</i>	Tokat, Sivas, Erzurum
<i>mutırıp</i>	Amasya, Samsun, Tokat, Gümüşhane, Maraş, Sivas, Niğde, İçel, Muğla
<i>mutırıp</i>	Denizli, Van, Nevşehir

iv. Kelimenin *mutırb, mutırıp, mutırıp, muturuf* biçimleri çeşitli bölgelerde “çingene” anlamında kullanılmaktadır.

<i>mutırb</i>	İçel
<i>mutırıp</i>	Bitlis, İçel, Çorum, Van
<i>mutırıp</i>	Van, Gaziantep
<i>muturuf</i>	Kars

v. Hem fonetik hem de semantik bakımından *mutırıp* kelimesi için İçel örnekleminde, *mutırıp* kelimesi için ise Van örnekleminde ayrı ayrı ÇİNGENE = CİMRİ algısı oluşmuştur.

2. Değerlendirmeler ve Sonuç

Türkçede Çingener için pek çok adlandırma bulunmaktadır. Bu kelimelerin bazıları “çingene” anlamı dışında “cimri”, “çalgıcı”, “derviş” vb. anlamları da taşımaktadır.

Türkiye Türkçesi standart yazı dilinde ve ağızlarında bazı kelimeler Çingeneri adlandırmak için kullanılmaktadır. Bu kelimeler arasında *çıgañ, kıptî, cehūd, abdal, mutrib* kelimelerinin art zamanlı ve eş zamanlı kullanımlarında “cimri” anlamına rastlanmaktadır. Öyle ki bazı durumlarda aynı ağızda bile bir kelimenin hem “cimri”, hem de “çingene” anlamı bulunmaktadır. Bu tür örnekler için bölgesel *metonimi* terimi kullanılabilir.

Türkiye Türkçesi ağızlarındaki ÇİNGENE = CİMRİ algısıyla ilgili bölgesel metonimi örnekleri şunlardır:

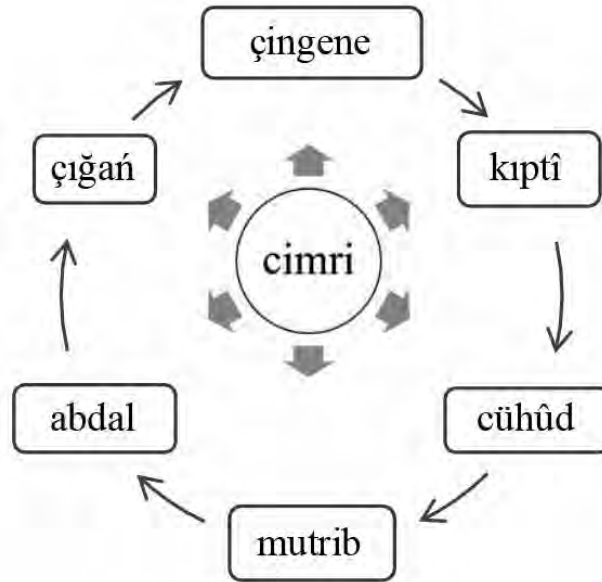
<i>cıngan</i>	Bolu
<i>cingan</i>	Bolu, Yozgat
<i>cingen</i>	Isparta, Balıkesir, Erzurum
<i>cufut</i> <i>abdal</i>	Konya Yozgat, Niğde
<i>mutırıp</i>	İçel
<i>mutırıp</i>	Van

Türkiye Türkçesi standart yazı dilinde “çingene” anlamında kullanılan bazı kelimeler, ağız-
larda “cimri” anlamıyla da kullanılmaktadır. Bu tür örnekler için ise kısmî bölgesel *metonimi*
terimi kullanılabilir.

Türkiye Türkçesi ağızlarındaki ÇİNGENE = CİMRİ algısıyla ilgili kısmî bölgesel metonimi ör-
nekleri şunlardır:

<i>cingan</i>	
<i>cingan</i>	Balıkesir, Bolu, Denizli, Erzincan, Erzurum, Isparta, Kars, Van , Yozgat
<i>cingen</i>	
<i>cingene</i>	
<i>gıpti</i>	Afyon, Ankara, Isparta
<i>gıptı</i>	

Bu bilgiler çerçevesinde şöyle bir şema tasarlanabilir:



Sonuç olarak Çingenelerle ilgili kullanılan pek çok adlandırmanın altında bazı sebepler yat-
maktadır. Bu adlandırmaların bazıları metonimik kullanımlar da olabilmektedir. Yukarıdaki tes-
pitlerden hareketle, Çingeneler için kullanılan adlandırmalar arasında, çeşitli sebeplere bağlı
oluşan algılardan biri olarak “ÇİNGENE = CİMRİ” metonimik algısının varlığı ileri sürülebilir.

3. Kısaltmalar

AYUK: Artvin İli Yusufeli İlçesi Uşhum Köyü Ağzı (→ Turan, 2006); BK-D: Bilge Kağan Yazıtı
Doğu Yüzü; BK-K: Bilge Kağan Yazıtı Güney Yüzü; Çağ.: Çağatayca; ÇTL: Çağdaş Türk Lehçeleri;
DA: Diyarbakır Ağzı (→ Erten, 1994); DS: Derleme Sözlüğü; EO: Eski Oğuzca; EZM: Erzurum Ağız-
ları (→ Gemalmaz, 1995); EUy: Eski Uyurca; Hrz: Harezmi Türkçesi; Krh: Karahanlıca; KT-D: Köl
Tigin Yazıtı Doğu Yüzü; KT-G: Köl Tigin Yazıtı Güney Yüzü; KYA: Kütahya ve Yöresi Ağızları (→

Gülensoy, 1988); MK: Memlûk Kıpçakçası; OİY: Ordu İli ve Yöresi Ağızları (→ Demir, 2001); Osm.: Osmanlıca; TarS: Tarama Sözlüğü; TB: Türk Bengü Taşları; TEBDİZ: Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlımlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü; TN: Tıbb-ı Nebevî (→ Çağırın, 1992); TS: Türkçe Sözlük; TTA: Türkiye Türkçesi Ağızları; UİA: Uşak İli Ağızları (→ Gülsevin, 2002)

Kaynaklar

- Aguşi, K. (2002). *Türkçe-Sırpça / Sırpça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Akdoğan, B. (1999). XV. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Türk Müsikişi. *Diyanet İlmî Dergi, Osmanlı Devletinin Kuruluşunun 700. Yıldönümü Özel Sayısı*, 35 (1), ss. 135-170.
- Altınöz, İ. (2013). *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Antonowicz, L. vd. (1983). *Słownik Turesko-Polski / Polsko-Turesko*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Aras, T. (2016). Çoklu Kültürün Bir İfade Biçimi Olarak Çalgıcı Romanlar. *Türk Göçü 2016 Seçilmiş Bildiriler I*. London: Transnational Press, ss. 151-156.
- Arat, R. R. (1999). *Kutadgu Bilig. I-Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arata, Luigi (2005). The Definition of Metonymy in Ancient Greece. *Style*, 39 (1), *Metonymy* (Spring 2005): ss. 55-70
- Aslanov, V. (1992). Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. *Kitab əl-İdrak li-Lisan əl-Ətrak. (Türk Dillərini Dərketmə Kitabı)*. Bakı: Azərənəşr.
- Berger, H. (2000). *Çingene Mitolojisi*. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Bloch, O. (1932). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Française. III*. Paris.
- Burton, R. F. (1893). *The Jew, The Gypsy and El-Islam*. London.
- Caferoğlu, A. (1930). *Ebû Hayyân. Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk*. İstanbul: İstanbul Evkaf Matbaası.
- Caferoğlu, A. (1931). *Abû Hayyân - Kitâb al-İdrâk li-lisân al-Atrâk*. İstanbul: İstanbul Evkaf Matbaası.
- Çağırın, Ö. (1992). *Ahmed-i Dâ'i. Tıbb-ı Nebevî. İmlâ, Fonetik, Morfoloji, Karşılaştırmalı Metin, İndeks ve Sözlük* (Yayımlanmamış doktora tezi). İnönü Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD, Malatya.
- Çebotar, P.; Dron, I. (2002). *Gagauzça-Rusça-Romunca Sözlük* (Red.: İvana Bankova) Chişinău: Patnos.
- Çelikkıran, M. Y. (1991). *Türkçe-Adıgece Sözlük*. Maykop.
- Décsy, Gyula. (1998). *The Turkic Protolanguage, a computational reconstruction*. Bloomington, Indiana.
- Demir, N. (2001). *Ordu İli ve Yöresi Ağızları, İnceleme-Metinler-Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dingeç, E. (2009). XVI. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Çingeneler. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, ss. 33-46.
- Dişli, S. Ö. (2016). “Çingene” mi, “Roman” mı?. *AÜDTCF Antropoloji Dergisi*, 31, ss. 97-117
- DS | Türk Dil Kurumu (1962-1982). *Derleme Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 10.01.2018 tarihinde http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas adresinden edinilmiştir
- Ercilasun, A. B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erdem, G. (1994). *Anamur ve Yöresi Ağızları* (Yayımlanmamış doktora tezi). Erciyes Üniversitesi Türk Dili Edebiyatı ABD, Kayseri.
- Erdem, M. (1997). Kıptî Kilisesi Üzerine Bir Araştırma. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, ss. 143-178.
- Erdem, M. (2003). *Türkmen Türkçesinde Metaforlar*. Ankara: Köksav Yayınları.
- Erdem, M. (2004). Mağrupi'nin Şiirlerinde Metonimi. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), ss. 55-63.
- Erten, M. (1994). *Diyarbakır Ağzı, İnceleme-Metinler-Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınla-

rı.

- Ertürk, A. Ç. (1997). *Fransızca–Türkçe / Türkçe–Fransızca Bilge Sözlük*. Ankara. Etymonline. 10.01.2018 tarihinde <https://www.etymonline.com/word/metaphor>, adresinden edinilmiştir.
- Fasmer, M. (1987). *Etimoloğičeskiy Slovar Russkogo Yazıka IV*. Moskva: Progres.
- Fraser, A. (1992). *The Gypsies*, Oxford: Blackwell.
- Gabain, A. V. (2000). *Eski Türkçenin Grameri*, (Mehmet Akalın, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gemalmaz, E. (1995). *Erzurum İli Ağızları, İnceleme-Metinler-Sözlük ve Dizinler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gen, S. (2015). *Özbekçede Metaforlar*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Çukurova Üniversitesi, Adana.
- Godward, A. (1999). *A Dictionary of Turkish Etymology*. Derby.
- Golkarian (Güldiken), K. (1996). *Moheg Türkçe–İngilizce–Farsça Sözlük*. Tebriz – İran: Nobel Yayınevi.
- Göncüoğlu, S.; Yavuztürk, Ş. P. (2009). Sulukule ve Çingeneleri. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 23, ss. 107-134.
- Guiraud, P. (1999). *Anlambilim* (Berke Vardar, Çev.). İstanbul: Multilingual.
- Gülensoy, T. (1988). *Kütahya ve Yöresi Ağızları, İnceleme-Metinler-Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülsevin, G. (2002). *Uşak İli Ağızları, Dil Özellikleri-Metinler-Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Güngörmüş, N. (2003). *Engin Macarca–Türkçe / Türkçe–Macarca Cep Sözlüğü*. Ankara: Engin Yayınları.
- Hanser–Ş., F. Hanser (1967). *Türkçe–Almanca Lûgat / Türkisch – Deutsches Wörterbuch*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Holub, J. – F. Kopečný (1952). *Etymologický Slovník Jazyka Českého*. Prag.
- JTS: *Japonca–Türkçe / Türkçe–Japonca Cep Sözlüğü* (2003). İstanbul: Fono Yayınları.
- Kalemci, E. (2005). *Engin İtalyanca–Türkçe / Türkçe–İtalyanca Cep Sözlüğü*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Kartallıoğlu, Y. (2016). Osmanlı Türkçesinde Ara Biçim-I: Arapça ve Farsça Kelimeler. *Dil Araştırmaları*, 18, 2016, ss. 103-124.
- Kelékian, P. D. (1911/1329). *Dictionnaire Turc–Français*, Constantinople / İstanbul.
- Kenrick, D. (2006). *Çingeneler – Ganj'dan Thames'e* (Bahar Tırnakçı, Çev.). İstanbul: Homer Kitabevi.
- Kenrick, D. (2007). *Historical Dictionary of the Gypsies (Romanies)*. The Scarecrow Press, Inc.: Lanham, Maryland; Toronto; Plymouth, UK.
- Koca Sarı, S. (2012). *Kutadgu Bilig'de Metafor* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Ankara.
- Kocabay, Y. (1968). *Türkçe–Fransızca Büyük Sözlük / Grand Dictionnaire Turc–Français*. Ankara.
- Lakoff, G.; Johnson, M. (2010). *Metaforlar. Hayat, Anlam ve Dil*. (Gökhan Yavuz Demir, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- LUWT: *Langenscheidts Universal-Wörterbuch Türkisch (Türkisch–Deutsch / Deutsch–Türkisch)* (1993). Langenscheidt, Altın Kitaplar.
- Matras, Y. (2011). Romani, *The Languages and Linguistics of Europe* (Ed. Kortmann, B., Auwera, J.). Berlin: De Gruyter Mouton, ss. 257-268.
- Matras, Y. (2013). Scholarship and the politics of Romani identity: strategic and conceptual issues. *European Yearbook of Minority Issues* 10, ss. 211–247.
- Milas, H. (2012). *Türkçe - Yunanca Ortak Kelimeler, Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İstos Yayınları.
- Müller, V. K. (1977). *English–Russian Dictionary (A-Z)*. Moskva.

- Nadelyayev V. M. vd. (1969). *Древнетюркский Словар / Drevnetyurskiy Slovar*. Leningrad.
- Nişanyan, S. (2002). *Sözlerin Soyağacı Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Oral, M. (2010). Çıfıt Adına Dair. *Folklor/Edebiyat*, 16 (63): ss. 21-28.
- Önler, Z. (2013). Tarihten Günümüze Abdal Sözcüğü. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Semih Tezcan'a Armağan*, 13 (13), ss. 293-298.
- Öztürk, A. (2015). Karaycadaki Alıntı Kelimeler. *Gazi Türkiyat*, 16, ss. 143-164.
- Radlov, V. V. (1988). *Опытъ Словаря Тюркских Наречий*, Cilt: III.
- Redhouse: *Redhouse Büyük El Sözlüğü* (2005). İngilizce – Türkçe / Türkçe – İngilizce, İstanbul.
- Ruiz de Mendoza, I. F. J., Otal, J. L. (2002). *Metonymy, Grammar and Communication*. Granda: Comares. Coleccion Estuduis de Lengua Inglesa.
- Skeat, W. W. (1993). *The Concise Dictionary of English Etymology*. Wordsworth Reference.
- Stachowski, M. (2002). Das Ethnonym Zigeuner, sein slawisch-türkischer Hintergrund und ungarisch szegény “arm”. *Studia Etymologica Cracoviensia*, 7, ss. 159- 169.
- Steuerwald, K. (1974). *Türkçe – Almanca Sözlük / Türkisch – Deutsches Wörterbuch*. Wiesbaden / İstanbul: Otto Harrassowitz / ABC Kitabevi.
- Sulça, N. (1994). *Türkçe–Arnavutça Sözlüğü*. Ankara.
- TARS | Türk Dil Kurumu (2009). *Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 10.01.2018 tarihinde http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_tarama&view=tarama adresinden edinilmiştir.
- Tătaru, Vlad-Ionuț (2012). Three Constitutive Conditions of the Revealing Metaphor. *Philosophy, Social and Human Disciplines*, 1, ss. 57-68.
- TEBDİZ | Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü. 10.01.2018 tarihinde <http://www.tebdiz.com> adresinden edinilmiştir.
- TIETZE, A. (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati. Sprachgeschichtliches und Etymologisches Wörterbuch des Türkei-Türkischen*, 1. İstanbul / Wien: Simurg / Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Toparlı, R. (2003). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TRCS: *Türkçe–Rusça Cep Sözlüğü* (1992). Ankara: Doruk Yayınları.
- TS | Akalın, Ş. H.; vd. (2011). *Türkçe Sözlük*. 11. bsk., Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Turan, Z. (2006). *Artvin İli Yusufeli İlçesi Uşhum Köyü Ağzı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Wehmeier, S. (2004). *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford University Press.
- Yalt, A. R. (1973). *Türkçe–Fransızca Sözlük*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yıldız, H. (2007). Türkçede Çingeneler İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), ss. 61-82.
- Yıldızlı, M. E. (2011). *Kutadgu Bilig’de Dünya Metaforu* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Ankara.
- Yıldız, E. (2015). Ethnicity, class and politicisation: Immigrant Roma tobacco workers in Turkey. *Romani Studies*, 25 (2), ss. 167-196.
- Yıldız, E. (2017). Türkiye’de Peripatetik Topluluklar: Jenerik Terimler ve Öz Etnik Kategorizasyon Biçimleri. *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (1), ss. 1-25.
- Yunusoğlu, M. K. (2016). *Budist Türk Çevresi Eserlerde Metaforlar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ванчев, Н. (1952). *Турско–Български Речник*. София.
- Дамдинсурэн, Ц.–А. Лувсандэндэв (1982). *Oros–Mongol Tol’ / Орос–Монгол Толь*. Ulan-Bator.
- Тенишев, Э. Р. (2001). *Сравнительно-историческая Грамматика Тюркских Языков – Лексика*. Москва: Наука.

Özgün Makale

“İçerisi” ile “Dışarı” Arasında Mahpus Yakınları¹

Families of Prisoners between “Inside” and “Outside”

İpek MERÇİL²

Öz

Dünya genelinde olduğu gibi Türkiye’de de mahpus sayısı her geçen gün artmaktadır. Mahpuslar kapatılmış olmalarına rağmen genellikle dışarıda kalan aile bireyleri ile ilişkilerini sürdürürler. Onların hapsedilmesinden sonra yakınları maddi, manevi, sosyal zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Mahpus yakınları araştırması Eylül 2017-Temmuz 2018 arasında İstanbul ve Bursa’da, onları düzenli olarak cezaevinde ziyaret eden 18 yaşından büyük 10 mahpus yakını ile gerçekleştirilmiştir. Bu makalede bir yakının hapsedilmesi sonucunda aile bireylerinin hayatlarının ve kişiliklerinin nasıl etkilendiği, karşılaştıkları maddi, manevi ve sosyal sorunlar ve bu sorunları çözmek veya onlarla baş etmek için geliştirdikleri yöntemler, kısacası hapsedilmenin mahpus yakınlarına maliyeti incelenmiştir. Araştırma bulguları mahpus yakınlarının eğitim, iş ve özel hayatlarının değiştiğini, gündelik hayatlarının mahpusların görüş ve telefon gün ve saatlerine göre yeniden düzenlendiğini ve yakınların sosyal çevreleri tarafından dışlandığını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Mahpus yakınları, Cezaevi, Mahpus, Hapsedilme.

Abstract

The number of prisoners is rapidly increasing in the world as well as in Turkey. Although they are imprisoned, they generally continue to have a relationship with their family members who remain outside. After their imprisonment, their relatives are faced with emotional, social and financial difficulties. This field work was conducted between September 2017 and July 2018 in Istanbul and in Bursa with 10 family members (older than 18 years of age) of incarcerated people. This article analyzes how the lives of the prisoners’ relatives are effected; the nature of social and financial difficulties they are faced with and the solutions they develop to overcome those difficulties; in short, the cost the relatives of the prisoners pay as a result of imprisonment. Our findings demonstrate that the relatives of prisoners are effected in terms of their educational, professional and personal lives, their daily lives are reorganized according to the prisoners’ visiting and telephone schedules, and they are alienated in their social environments.

Keywords: Families of prisoners, Prison, Prisoner, Incarceration.

1. Giriş

1990’lı yıllardan itibaren dünya genelinde artma eğilimine giren mahpus nüfusu Türkiye’de 2000’lerin başından itibaren artmaya başlamıştır. Yasemin Özdek’e göre küreselleşmenin dünya

¹ Makale başvuru tarihi: 08.09.2018, makale kabul tarihi: 13.08.2018. Mahpus Yakınları araştırmasının saha çalışmasında özveri ile çalışan Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğrencileri İpek Boldağ, Bora Bayrak ve Güneş Deren’e çok teşekkür ederim. Onlar olmasaydı bu araştırma gerçekleşmezdi.

² Doç.Dr., Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, imercil@gmail.com.



çapında dönüştürdüğü ekonomik, siyasal ve toplumsal ilişkilere uygun düşen bir cezalandırma sisteminin benimsenmesi bu artışın en önemli sebeplerinden biridir (2000: s. 22). Yeni neo-liberal ceza anlayışı ve sosyal devletin ceza devleti lehine gerilemesi (Wacquant, 1999), özgürlüğünden mahkûm bırakma cezasına daha sık başvurulmasına yol açmış ve mahpus nüfusunu arttırmıştır.

Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü resmi internet sitesinde yer alan bilgilere göre Türkiye’de toplam mahpus sayısı 2000 yılının sonunda 49.512 iken 2017 yılının Ekim ayında bu sayı 228.993’e çıkarak 17 yılda yaklaşık olarak dört (4,62) kat artmıştır. Kadın mahpus sayısı daha hızlı artarak 17 yılda 1.815’den 9985’e yükselmiş ve yaklaşık olarak beş (5,50) kat artmıştır. Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü’nün verilerine göre Türkiye’de 210.882 kişilik kapasiteye sahip toplam 389 ceza infaz kurumu bulunmaktadır. (www.cte.adalet.gov.tr, 2018)

Mahpuslar toplumda oluşan genel kanının aksine çoğu zaman aile ve sosyal bağlardan kopuk, toplumun dışına itilmiş yalnız bireyler değildirlir. Onların cezaevinde bulunmalarından etkilenen çocukları, eşleri, ebeveynleri, kardeşleri kısacası yakınları vardır. Mahpus yakınları işleyişini anlamakta çoğu kez zorlandıkları gözaltı, yargılanma ve hapsedilme süreçlerinde pek çok sorumluluk üstlenmek zorunda kalırlar.

Hapsedilme insanları ailelerinden, arkadaşlarından, meslektaşlarından ayırır. Ancak bu ayrılık diğer ayrılıklar, örneğin bir yakının kaybı ya da rahatsızlığından doğan ayrılıklar gibi toplumun diğer üyeleri tarafından sempati ile karşılanmaz (Bülow, 2013: s. 777). Kriminolojik araştırmalar hapsedilmenin zararlı etkilerinin hapisane duvarlarını aştığını ve bu süreçten mahpuslar kadar onların ailelerinin, çocuklarının ve arkadaşlarının da etkilendiğini belirtirler (Comfort 2007; Arditi ve ark., 2003; Murray 2005, Bülow, 2013).

Aile ve yakınlar suç isnadından veya gözaltı sürecinden itibaren çeşitli masraflarla karşı karşıya kalırlar. Avukat ücretleri, mahpusu ziyaret etmek için harcanan yol masrafları, mahpusun cezaevinde hayatını idame ettirebilmesi için yatırılması gereken para (telefon kartı, pul, sigara, su, kantin, SGK kapsamına girmeyen özel ilaçlar, çamaşır yıkama, elektrik) gibi ailenin sırtına binen maddi yüklerle yakının hapsedilmesi ile baş gösteren çeşitli sorunlar eşlik eder. Bu sorunların en önemlileri arasında iş ve aile yaşantısında istikrarsızlık, psikolojik rahatsızlıklar ve bunlara bağlı sağlık problemleri, kaygı, utanç, damgalanma endişesi sayılabilir.

2. Araştırma Yöntemi

Türkiye’de cezaevleri ile ilgili bir araştırma tasarlanırken ortaya çıkan sorunların ilki kaynak ve istatistik eksikliğidir. Yeni bir araştırmanın teorik çerçevesini oluşturacak Türk cezaevlerinden bahseden Türkçe kaynaklar yok denecek kadar az olduğu gibi yabancı dillerde yazılmış temel kaynaklarda henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü’nün internet sitesinde sadece cezaevi nüfusunun yıllara göre dağılımı, mahpusların yaş, öğrenim ve medeni durumlarına, bazı suç gruplarına ve coğrafi bölgelere göre dağılımları ile ilgili bilgilere ulaşılmaktadır.

Cezaevlerinde çalışmayı planlayan araştırmacıların önüne çıkan ikinci önemli sorun Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü yetkililerini araştırmanın gerekliliğine ikna etmektir. Yetkililer bu çalışmaların sonuçlarından bir fayda beklemekte ve bilgi üretenler ile karar alıcılar arasında bir ilişkinin gereğine inanmamaktadırlar.

Mahpus yakınları araştırmasının tasarlanması sırasında yukarıda belirtilen zorluklar nedeniyle sağlıklı bir örneklem oluşturulamamış ve araştırmanın en çok mahpus barındıran Marmara Bölgesi (www.cte.adalet.gov.tr, 2018) ile sınırlı kalmasına karar verilmiştir. Bursa ve İstanbul Marmara Bölgesi’nin iki büyük şehri olarak seçilmişlerdir.

Bu araştırma kapsamında özgürlüğünden yoksun bırakma cezasına başvurulmasının artmasına paralel olarak sayıları artan mahpus yakınlarının cezaevi sürecinden nasıl etkilendiklerini anla-

şılmaya çalışılmıştır. Bir yakının hapsedilmesiyle birlikte aile bireylerinin hayatlarının nasıl değiştiği, karşılaştıkları maddi, manevi ve sosyal sorunlar ve bu sorunları çözmek veya onlarla baş etmek için geliştirdikleri yöntemler, kısacası hapsedilmenin mahpus yakınlarına maliyeti incelenmiştir.

Mahpus yakınları araştırmasının bu makale kapsamında incelediğimiz kısmı Eylül 2017-Temmuz 2018 arasında İstanbul ve Bursa’da adli mahpusların 18 yaşından büyük ve onları düzenli olarak cezaevinde ziyaret eden yakınları ile gerçekleştirilmiştir. Mahpus yakınlarının bazılarını tanıdıkları vasıtası ile ulaşılrken diğerlerine kartopu örneklem yöntemiyle ulaşılmıştır. Araştırma kapsamında yakınlarının mahpusluğu nedeniyle çeşitli sorunlar yaşayan ve onlarla birlikte “ceza çeken” 10 mahpus yakını (3 erkek kardeş, 2 kız kardeş, 2 kız çocuğu ve 3 anne) ile derinlemesine görüşmeler yapılmış ve her biri yaklaşık iki saat süren bu görüşmeler yakınların izni ile kayıt altına alınmıştır. Araştırma kapsamında görüşülen mahpus yakınlarına onları tanımlayacak kodlar verilmiştir. Örneğin MY: Mahpus yakını, MY1, 1 no’lu mahpus yakını anlamı gelmektedir.

3. Araştırma Bulguları

3.1. Mahpus Yakınlarının Cezaevi ile Karşılaşmaları

Cezaevine girenler gibi onların yakınları da “cezaevi şoku” yaşarlar. Bu şoka ek olarak özellikle bir yakını ilk kez özgürlüğünden mahrum bırakılanlar gözaltı sürecinden itibaren ilk kez karşılaştıkları ve hiçbir şekilde bilgi sahibi olmadıkları pek çok alanda yakınlarına yardımcı olmak ve üzerlerine düşeni yapmak için çaba sarf etmek zorunda kalırlar. Mahpus yakınları gözaltı sürecinden itibaren yetkililer tarafından karşılaştıkları yeni durumlar ile ilgili gerekli şekilde bilgilendirilmediklerini iddia etmektedirler:

“Gece alınmış gözaltına, biz gündüz öğrendik ve çok az bilgi ile... Kız kardeşimin duruşma sonuna yetiştiği durumda öğrendik bir şeyler, ne avukat bizi arayıp da bilgi verdi, ne de başka bir şey... Ne biliyim, biz baştan ağabeyimi bulamadık bile, hani ağabeyimin nerde olduğunu bile bilmiyorduk yani. Baştan gözaltına alınmış filan nerde, nasıl bilmiyoruz.” (MY 1, erkek, 36 yaşında)

Mahpus yakınları, mahpus ile düzenli telefon görüşmesi yapabilmek, açık ve kapalı görüşlerde onu ziyaret edebilmek veya ihtiyaçlarını cezaevi kuralları çerçevesine uyarak mahpuslara iletebilmek için gereken bilgilere kendi imkânları ile veya içeride bulunan mahpus yakınları sayesinde ulaşabildiklerini dile getirmişlerdir:

“Telefonla konuşmayı onlar anlatmadı bize. Benim çocuğum kendi anlattı. Mesela telefon kâğıdı getirdi. Anne parayı şuraya yatırıcaksın, dedi. Cezaevinden bize bir bilgi vermediler. Hiçbir kimseye bilgi vermiyorlar.” (MY 5, kadın, 63 yaşında)

“Bana bir bilgilendirme yapılmadı. Hiçbir şey yapılmıyor. Zaten şöyle bir şey, cezaevinde ilk diyelim ki girdin; girmeyi bırak cezaevi kapısına ilk gittiğinde, işte 2014’te sadece işte... Okuma yazman yoksa zaten yanmışsın. Yazmışlar oraya küçük küçük A4’lerin üzerinde yazılar. Benim oğlan içeriye girdikten sonra kendisi söyledi, ‘Anne,’ dedi, ‘Böyle böyle haklar var. Bunları bunları yap’. Oğlum içeride öğrendi her şeyi. Yani bir görevli kalkıp da ilk girdiğinde sana yol göstermiyor. Öyle bir şey yok”. (MY 7, kadın 55 yaşında)

Bir yakının hapsedilmesin yarattığı şaşkınlık, üzüntü ve bazen utanmayı izleyen süreçte mahpus yakınları içerideki yakınları için yoğun kaygılar taşırlar. Cezaevleri ağır-

lıklı olarak yangınlar, ölümler, açlık grevleri, ölüm oruçları, tecrit, hasta mahpuslar gibi (Eren, 2014: s. 9) olumsuz haberlerle gündeme gelirler. Çoğu kez tam olarak gerçeği yansıtmayan televizyon dizileri ve filmler bu haberlerin etkilerini arttıracak bir işlev görürler.

Chauvenet'ye (2006) göre cezaevlerinin meşruiyeti her zaman tehlikeli ve ahlaksız olarak tanıtılan mahpusların temsiline bağlı olarak yaydıkları korkuya dayanmaktadır (s. 43). Korku cezaevi ile özdeşleşmiş bir duygudur. Cezaevi içinde yaşayan ve çalışanlara korku verdiği gibi mahpus yakınlarına da korku verir. Foucault ise hapishaneyi şiddet, korku ve kuşku ile özdeşleştirir ve hapishanelerin karanlığının yurttaşlar için bir güvensizlik kaynağı olduğunu, yurttaşlara burada büyük haksızlıklar yapıldığını düşündüklerini ifade eder (2015: s. 181). Cezaevi içerisinde ne olup bittiğiyle ilgili kendilerine çok az bilgi verilen mahpus yakınları sıklıkla cezaevindeki gündelik hayatın zorluğunu, güvensizliğini, karanlığını düşünürler ve cezaevinin içerisinde ceza infaz personelinin kötü muamele etmesinden, mahpusların birbirlerine dönük fiziksel saldırılardan veya mahpusun kendi kendine zarar vermesinden endişe ederler. “Ne yedi?”, “Ne giydi?”, “Nerede yatıyor?” “Nasıl insanlar ile birlikte?”, “Ya bir kavgaya karışırsa?”, “Hastalanırsa kim bakar?” gibi sorular sürekli mahpus yakınlarının zihnini meşgul etmektedir. Araştırma kapsamında görüştüğümüz mahpus yakınları kaygılarını aşağıdaki şekilde ifade etmişlerdir:

“Orda, içerde, ne biliyim, mesela duş almayanından tut, itinden kopuğundan tut, serserisine tamam mı, ne biliyim, bıçakçısından hepsi var, yok değil... Her türlü insan varmış orda.” (MY 1, erkek, 36 yaşında)

“Tabii kaygılanıyorum. Kavga olur, dövüş olur, öldürülür. Ondan sonra bilemezsin ki...” (MY

Hapsedilme pek çok mahpusun sağlık durumunu bozar, var olan hastalıklarını artırır. Mahpusların sağlık durumları ve cezaevinde gerekli bakımı alamayacakları endişesi yakınlarını sürekli meşgul eder. Araştırmamıza katılan yakınlar, mahpusların bozulan sağlık durumları ile ilgili kaygılarını aşağıdaki şekilde dile getirdiler:

“Kesinlikle kesinlikle çok kaygılanıyorum, çok hem de, ödüm kopuyor yani o oradan çıkamayacak, orada kalacak diye, inanın var ya ben uyku uyumuyorum. Yani o kadar ağır, o kadar acı. Çünkü idrar kesesi kanseri ve 3 ayda bir temizlenmesi gerekiyor. Ve girdiğinden beri hiç temizlenmedi. Bir buçuk yıl oldu gireli ve hâlâ temizlenmedi ve babam bunu söylemiyor, çünkü oradaki doktorlar, oradaki ortam beni daha kötü yapacak, bana kim bakacak diye düşünüyor. Oradaki hastane şartları ve bakım şartları onu düşündürüyor.” (MY 3, kadın, 41 yaşında) “Kafası gidip gidip geliyor. Zaten içerdekilerin psikolojisi belli bir yıldan sonra bozuluyor. Onun için çok zor.” (MY 4, erkek, 38 yaşında)

İçeride bulunan yakınlarının sağlık sorunları ile karşılaşması durumunda bilgilendirilmemek ve ihtiyacı olduğunda ona yardım edememek, ona bakamamak mahpus yakınlarını endişelendirir. Bu endişeler araştırmaya katılan görüşmeciler tarafından da belirtilmiştir:

“Cezaevinin önünde kaldım ben. Hastalanmış, gittim görmeye gittim, dediler oğlun yok. Nasıl yok? Oğlu'nu göremezsiniz, dediler. Nasıl dedim göremem... Abla dedi hemen bir tanesi geldi, dedi merak etme dedi, o dedi hastaneye gitti az rahatsızdı dedi. Sen göreceksin dedi.” (MY 5, kadın 63 yaşında)

“Babam o gün telefon etmedi, telefon günüydü normalde. O telefon etmeyince ben aradım, dediler ki hastanede. Ne demek hastanede? Bir sıkıntısı yok falan kıvırmaya çalıştılar bir şekilde. Sonra ben taa sonraki hafta öğrendim ve çıldırdım orada. Kalp spazmı ne demek? Ölmesini mi bekliyorsunuz haber vermek için? Onda da mı vermeyeceksiniz? ‘Haber versek ne yapacaksınız...’ diyorlar bana. Hiçbir şekilde haber vermediler.” (MY 6, kadın 25 yaşında)

3.2 Cezaevinde Bulunan Mahpus ile Dayanışma

Cezaevinde mahpusun hayatının her anı başkaları –cezaevi yönetimi- tarafından en ince ayarına kadar düzenlenir, mahpus sıkı kurallara uymak zorunda kalır. Cezaevi sorumsuzlaştırır ve mahpusu her türlü ihtiyaç için başkalarına bağımlı kılar. Bu süreçte mahpus yetişkin bir birey olarak bağımsızlığını ve özerkliğini kaybeder (Chantraine, 2003). Mahpusun dışarıdaki yakınlarının desteği olmadan içeride hayatını sürdüremeyeceği veya çok zorlanacağı gerçeği mahpusu onlara bağımlı kılarak çocuklaştırırken yakınlarının sorumluluklarını arttırır ve onların mahpusla olan bağlarını güçlendirir. Araştırmamıza katılan görüşmeciler mahpusla aralarında güçlenen bağları ve cezaevinde bulunan yakınlarının yaşamlarını sürdürebilmeleri için onlara olan bağımlılıklarını dile getirmişlerdir:

“Biz onunla hep bağlıydık. Yani baba-kız ilişkisi olarak bizde çok kuvvetli bir ilişki vardı. Hala da kuvvetli, her akşam da beni arıyor şu anda ve anneciğim nasılsın diyor bana, yani rolleri değişti biz.” (MY 3, kadın, 41, yaşında)

“Ölene kadar onun yanındayız. Bakmak zorundayız. Sırt sırta vereceğiz. Sonuçta annemiz bir, babamız bir. Tüm bu yaşadıklarımız bize bir sınav.” (MY 4, erkek, 38 yaşında)

“Yok, daha çok bağlandık. Ona ihtiyacı vardı, bana ihtiyacı vardı. Mesela bana ihtiyacı vardı. Nasıl anlatayım? Nasıl kıyayım ona ben? Çünkü bana çok ihtiyacı vardı o zaman. Nasıl kıza bilirsin? İçeride bağlı. Gidiyorsun görüyorsun.” (MY 5, kadın 63 yaşında)

3.3 Mahpus Yakınlarının Karşılaştığı Maddi Sorunlar

Aile bireylerinden birinin hürriyetinden yoksun bırakılarak cezaevine girmesiyle birlikte ailenin maddi durumunda çeşitli sorunlar ortaya çıkar. Mahpus çalışan bir kişiye öncelikle aile bir gelirden mahrum kalır. Gelir kaybı ile ilgili sıkıntılar görüşmeciler tarafından aşağıdaki şekilde dile getirilmiştir:

“Oğlum benim çalışanımdı, onun için benim oğlan öyle diyor, ‘Anne cezayı ben değil sen çekiyorsun,’. Ben çok maddi manevi çöktüm. Şu an benim oğlum orada çalıştığı, çalışıp da aldığı 180 lirayla geçiniyor çünkü ben berbat hâldeyim. Şu an benim elektriğim yok suyum yok. Kiramı ödeyemiyorum hiçbir şeyimi ödeyemiyorum. Hiçbir şey kalmadı artık evdeki eşyaları da sattık, onu da sattı bunu da sattık. Satacak bir şey kalmadı açıkçası bu. Maddi imkânsızlık içerisindeyiz.” (MY 7, kadın, 55 yaşında)

“Tabi biz bu arada ev sattık, araba sattık çünkü 19 ay ve biz kredi ödüyorduk. Ve kredi borcu... Normal şartlarda babam para kazanırken bir şekilde ödüyorduk. Çok zorlandık, evi sattık; yazlığı... Ve şimdi Allah var gerçekten hiçbir şey harcamadık. Ya dışarıda su içmiyorduk. Susuzlukta ölsek eve geliyorduk.” (MY 6, kadın 25 yaşında)

Gözetim ve mahkeme süresince mahpusun ihtiyacı olan avukat ücretleri ve mahpusun cezaevinde kendi yaşamını idame ettirebilmesi için ilk günlerde yapması gereken masraflarla ilgili olarak aile bütçesine eklenen gider kalemleri aşağıda belirtilmiştir:

“Avukat tutamadık zaten baştan, dört bin beş yüz lira avukat bir para istedi, tutamadık. Devlet bir avukat atadı.” (MY 1, erkek, 36 yaşında)

“Tek avukata daha en başta, 55 bin lira para verildi. Ekip hâlinde çalıştılar. Davayla ilgili çok uğraştılar.” (MY 2, kadın 30 yaşında)

“Altı tane avukat değiştirdim ben, altı avukattan hiçbiri bir şey yapamadı. Keşke o otuz bin lirayı tek bir avukata verseydim.” (MY 7, kadın, 55 yaşında)

Mahpus cezaevinde aynı zamanda çeşitli ihtiyaçları olan ve bu ihtiyaçları kantinden parayla yaptığı alışveriş ile karşılayan bir tüketicidir. Orada bir yaşam kurabilmesi, kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için pek çok şey satın alması (temizlik malzemesi, çarşaf, battaniye, su ısıtıcısı, televizyon, buzdolabı vb.) gerekir. Özellikle cezaevine girdiği ilk günlerde mahpusun masrafları yüksek olur.

“100-150-200 arası değişiyor. Her ay başka oluyor ama ben en fazla 250 gönderdim. Başlangıçta bir şeyler alması için 500-600 lira göndermek durumu da olmuştu.” (MY 4, erkek, 38 yaşında)

“Dışarıda da insanlar eziyet çekiyor sen içerdeyken. Dediğim gibi mesela tarla satıldı ve onun sayesinde ağabeyime yardımcı olabildim ben, tarla bizi kurtardı, olmasaydı, ben çok zorlanırdım, hatta hiç para da gönderemezdim, o, içerde mahvolurdu. Ağabeyim bir buçuk ay parasız kaldı ilk başta... İçerde diyor onun bunun donunu yıkadım, diyor çoraplarını yıkadım, diyor elbiselerini yıkadım, diyor tuvaletleri yıkadım, diyor, çok eziyet çektim diyor. Yatak yoktu yerde yattım diyor. Altıma koyacak minder bile yoktu diyor.” (MY 1, erkek, 36 yaşında)

Daha sonra mahpusun içerideki yaşantısını devam ettirebilmesi, telefonla veya mektupla yakınlarıyla haberleşebilmesi, ailenin mahpusu cezaevinde ziyaret edebilmesi için yapılması gereken harcamalar aile bütçesini sarsar. Söz konusu harcamalar görüşmeciler tarafından aşağıdaki şekilde sıralanmıştır:

“Aylık 750 lira, en az göndermemiz gerekiyor. Aylık her şey dâhil ağabeyimin 2 bin liraya yakın gideri var, 750 orda yaşaması için, geri kalan da kıyafeti filan. Ya mesela şimdi çamaşır makinesi gelmiş dedi ağabeyim. Kıyafetleri elde yıkamazlarsa ücretli makineye veriyorlar. Makine için de ücret yani, o da para. Mesela yemek çıkıyor diyor, yemekler çok kötü yiyemiyoruz diyor, sonra gidip kantinden paramızla almak zorunda kalıyoruz diyor. Domates, yumurta alıyoruz menemen yapıyoruz. Meyve alabiliyorlar.” (MY 2, kadın, 30 yaşında)

“Elektrik parası veriyorlar. Tamam yemek geliyor ama... Her gün aynı şeyi yiyemezsin. Şimdi tamam, paran varsa Maltepe’de gerçekten açıkta her şeyi yiyebilirsin... Su bile parayla... Sonuçta sana su vermiyor diyor ki musluktan iç. Benim oğlum da musluktan içmediği için

su alıyor. Su da para. Şampuanı para, sabunu para, çamaşır sabunu para ne bileyim. Ondan sonra çorabı para, külotu bilmem nesi her şeyi para. Oradan alıyor çünkü dışarıdan getiremiyor. Yasak dışarıdan getirmek. İç çamaşırını, çorap oradan. Şampuan pahalı, sigara... Sigara içiyor tabii... Dışarıdan sigara da götürülemiyor.” (MY 7, kadın 55 yaşında)

Pek çok mahpus ve yakını ekonomik olarak kırılgan gruplardan gelmektedirler ve mahpus yakınları mahpusun yargılanma ve hapsedilme süreçlerindeki masraflarını karşılayabilmek için ikinci bir iş yapmak veya emekli iseler yeniden çalışmak zorundadırlar. İki görüşmecimiz yeni iş veya ek iş konusunda yaşadıkları sıkıntıları dile getirmişlerdir:

“Bu durum olmadan önce çalışmıyordum. Ona gidip gelebilmek için, ona rahatlıkla ulaşabilmek için, ona harçlık gönderebilmek için çalışmaya başladım. Hemen hemen ben şu 7-8 aydır çalışıyorum.” (MY 3, kadın 41 yaşında)

“Babası, bir emekli maaşı var babasının. Bir emekli maaşı bugün 2 milyar olsa 2 milyar ona mı yetecek bize mi yetecek? Yetmez. Bir de işte babası ek iş yapıyor. Boya yapıyor.” (MY 5, kadın 63 yaşında)

3.4 Hapsedilme Sonrasında Mahpus Yakınlarının Hayatlarında Meydana Gelen Değişimler

Bir yakının hapsedilmesinin yarattığı maddi sıkıntılara ek olarak mahpus yakınları gündelik hayatlarının, gelecek ile ilgili düşüncelerinin değiştiğini, eğitim, iş ve özel hayatlarında bazı planlarından vazgeçmek zorunda kaldıklarını ifade ederler:

“Onun hayatını götürdü. Benim planlarım projelerim bitti.” (MY 4, erkek, 38 yaşında)

“Şöyle mesela, bir diğer ağabeyimin işi tamamen değişti, değiştirmek zorunda kaldı. Diğer bir kardeşim KPSS’ye hazırlanıyordu, o yıl sınava girecekti, çok iyi hazırlanmıştı, onu çok engelledi. Kazanamadı iyi bir puan alamadı. Küçük kardeşim de üniversiteyi bıraktı, şu an çalışmak zorunda kaldı. Etkiledi yani ailecek her şeyimiz değişti. Diğer ağabeyim dediğim gibi işini değiştirmek zorunda kaldı geliri yetersizdi.” (MY 2, kadın, 30 yaşında)

“İşimi aksatıyor bir kere. Aksatma çok oldu. İşlerim yarım kaldı, uzadı, aksadı.” Mesela evlilik planlarında hani, evlilikte muhakkak şeyi olur ya onun. Hani, mesela kaç kardeşsiniz diye soracaklar: 3 kardeşsiniz... Biriniz evlendi, diğeri nerde? İçerde. Evlilik konusunda şu an çekinceliyim”. (MY 1, erkek, 36 yaşında)

Hapsedilme süreci aile bireylerinin sorumluluklarını arttırır, bazen de değiştirir, çocukları erken büyütür. Ricordeau’ya (2008) göre mahpusların yakınları, özellikle de çocukları hapsedilmenin ikincil kurbanlarıdır. Araştırmamıza katılan mahpus yakınlarından biri babasının hapsedilmesinin ardından üstlenmek zorunda kaldığı sorumluluğu aşağıdaki şekilde özetlemiştir:

“Okula gidiyordum ve benden beklenen tek şey sınavlarımda başarılı olmamdı. Sonra bir anda annem bana, ‘Artık evi sen geçindireceksin,’ demeye başladı. Bana çok zor geldi önce. Bir anda oluşu... Orayı çevirip (büroyu) para kazanmak ve evdekilere bakmak zorundasın! İstemedim, hiç istemedim. Beynim reddetti.” (MY 6, kadın 25 yaşında)

Dışarıda olan mahpus yakınları çoğu kez sosyal çevrelerini de değiştirmek zorunda kalırlar. Mahpusun durumunu anlamayan, onu acımasızca eleştiren pek çok akraba veya tanıdığı hayatlarından çıkardıklarını söyleyen yakınlar bazen de cezaevi fikrinden bile ürken akraba ve tanıdıkların bu zorlu mücadele de onları yalnız bıraktıklarını dile getirirler:

“Çok arkadaşımı hayatımdan çıkarttım. Çok biten arkadaşlığımız oldu, annemin de benim de... Amcam mesela, bizimle konuşmayı kesmedi ama... Sanki hayatta biz hiç yokmuşuz gibi hayatına devam etti. Yeri geldi işte bir düğünde, bir cenazede gördüğünde, ‘Nasılsınız...’ dedi. Yoluna devam etti sonra. Sanki biz hiç var olmamışız gibi, böyle insanlar yokmuş gibi yaşamına devam etti.” (MY 6, kadın, 25 yaşında)

“Yani birçok insanla görüşmüyorum bu yüzden, hayatımdan çıkan insan çok oldu. Diyorum ya eskiden insanlara güvenirdim, şimdi insanlara hiçbir şekilde güvenim kalmadı. İnsanları severdim eskiden fakat şimdi insanlardan o kadar kopuk yaşıyorum, kopmak da istiyorum. Daha çok hayvanlara yöneldim mesela şu an. İçeride üç tane kedim iki tane köpeğim var. Dışarıda on- on bir tane kedim var. Onlarla oyalanıyorum onlar benim mutluluğum. Kedi-lerimle köpeklerimle karanlığımı, sessizliğimi, yalnızlığımı gideriyorum.” (MY 7, kadın 55 yaşında)

Bir kişinin hapsedilmesi yakın çevresi üzerinde derin izler bırakır. Ayrılık acısına yakınının yaşam şartları son derece zorlu ve sert olan bir kurumda olduğunu bilmenin sıkıntısı eklenir (Touraut, 2013, s. 82). Pek çok mahpus yakını yakınlarının hapsedilmesinin ardından yaşadıkları maddi ve sosyal problemlere psikolojik ve fiziksel sorunların eklendiğinden bahsederler:

“Ağabeyim babamın bu şartlarda oluşuna o kadar üzülür ki, büyük ağabeyim, geçici hafıza kaybı yaşadı, onu doktorlara götürdüğümüzde, hani bu babamın içeri girdikten sonraki zaman zarfında olan bir şey... Doktorların teşhisi ‘Bu; zamanla, üç beş gün içerisinde tekrar yerine gelecek hafızası, sadece beyni yakın geçmişini unutmak istiyor’, dediler.” (MY 3, kadın, 41 yaşında)

“Şunu söyleyebilirim önce sağlık açısından beni çok kötü etkiledi. Bir buçuk yıl ben mide rahatsızlığı çektim. Cilt hastalığım vardı benim o da arttı. Hep üzüntüden dolayı. Cildimin tedavisi daha yeni bitti, yeni yeni düzeldi. Midem de arada nüksediyor. Çok büyük hastalıklar değil ama zorlandık üzüldük.” (MY 2, kadın 30 yaşında)

“Ben üzülüyorum kriz geçiriyorum ya. Altı ay bir sinir tedavisi gördüm fayda etmedi. Şu an yine bir sinir tedavisi görmeye gitmem lazım. Yine sinirlerim çok bozuk.” (MY 5, kadın, 63 yaşında)

3.5. Hapsedilme Sonrasında Mahpus Yakınlarının Yaşadıkları Toplumsal Baskı: Saklama, Damgalanma, Dışlanma Süreçleri

Cezaevinde yakını bulunan kişiler çoğunlukla yakınlarının “suçsuz” olduğuna ya da “o kadar suçlu” olmadığına inanırlar, inanmak isterler. Yakınlarını cezaevine taşıyan süreçle ilgili kendi bakış açıları vardır. Yakınları gözaltına alındığında, mahkemeye çıktığında verilen ifadeye sadık kalarak mahpusun cezaevine taşıyan olaylar ile ilgili bir kurgunun içine düşebilirler ya da görüş-

tükleri kimselere yakınlarının suçsuzluğunu ispatlamaya çalışabilirler. Araştırmamıza katılan görüşmecilerin yakınlarının hapsedilme süreçleri ile ilgili bakış açıları aşağıda sıralanmıştır:

“Bu çok böyle ansızın, birinin suçlamasıyla girdi. Ortada elle tutulur gözle görülür hiçbir şey yok, ondan sonra, bir şüphe üzerine, ondan sonra bir suçlamayla birlikte girdi yani. O suçlamaları kanıt olarak saydılar, hükmü verdiler.” (MY 3, kadın, 41 yaşında)

“Bana göre çok karanlık noktalar var. Suç yüz kızartıcıydı belki ama hemen oldu bittiye getirdiler. İfadeleri yönlendirdiler. Ama süreç çok karışıktı. Hâlâ da karışık giden şeyler var.” (MY 4, erkek, 38 yaşında)

Cezaevi dışarıda bulunan mahpus yakınları üzerinde de izler bırakır. Caroline Touraut’ya (2012) göre “mahpus ailesi” statüsü genellikle avamlık, eğitim eksikliği, entelektüel zayıflık ve tehlikelilik ile ilişkilendirilir. Cezaevi deneyimi duvarları aşarak yakınlarla sirayet eder onları da içeriyle ve içerinin tüm temsil ettikleri ile ilişkilendirir ve bir kimlik sınavı olarak mahpus yakınlarına doğru genişler. Touraut (2012) bu durumu “*genişletilmiş cezaevi deneyimi*” olarak tanımlar.

Yakınlar, cezaevinde bulunan mahpusun yasalar ve toplum tarafından suç olarak kabul edilen ve başkalarına zarar veren bir eylemle ilişkilenmesi üzerine, kendilerinin de başkalarına zarar verebilecek “kötü insanlar” olarak tanımlanabileceğinden korkarlar (Saunders, 2018). Kendi ailelerinden birinin hapsedilme sürecinin olumsuz etkileri ile baş edebilmek veya bu süreçten etkilenmemek, yukarıda saydığımız maddi, manevi, sosyal bedelleri arttırmamak için çoğunlukla yakınlarının cezaevinde olduğunu aşağıda ifade ettikleri şekilde saklama yoluna giderler:

“İş hayatına zaten hiçbir şekilde yansıtıyorum ben... Yüz kızartan bir suç olduğundan dolayı çok çekingen oldum... Bilseler bile, ‘aaa bu onun kardeşiymiş’ izlenimi vermek istemedim, vermemeye çalıştım.” (MY 1, erkek, 36 yaşında)

“Komşum, arkadaşım, hiçbiri kesinlikle bilmiyor. Hâlâ da bilmiyorlar, kesinlikle bilmiyorlar. Ya sen istediğin kadar, onun iyi olduğunu sen bil, onu anlatamıyorsun bir başkasına. O yüzden kesinlikle söyleyemiyorsun.” (MY 3, kadın, 41 yaşında)

Yakınlarının hapsedilmesi deneyimini yaşayanlar arkadaşları, sosyal çevreleri tarafından etiketlenmekten ve dışlanmaktan korkarlar. Mahpus yakınları damgalanma deneyimini yaşamamak için bilgi vermemek, sır saklamak gibi ortak stratejilere başvurduklarını belirtirler (Saunders, 2018).

“Kız kardeşim bu sene çalışıyordu ve söyleyemiyordu insanlara çünkü nasıl tepki vereceklerini bilmiyordu. Küçük erkek kardeşim tam ergenlikte ve erkek. Tam ergenlikte olduğu için de sürekli korkuyordu, ‘Ya arkadaşlarım öğrenirse, ya ortaya çıkarsa?’. ‘Hep çarşambaları gitmiyorum anne okula, anlaşılıyor mudur?’ gibi sorular soruyordu, böyle düşünüyordu.” (MY 6, kadın, 25 yaşında)

Cezaevi geçici bir dışlanma yeri olarak mahpusları damgalar (Goffman, 1973). Cezaevi sürecinin içeridekiler kadar onları dışarıda bekleyen, destek olmaya çalışan yakınlar için de yıkıcı etkileri vardır. “Damgalanmış kişiyle ilişkili olan yakınlar da değersizleşmenin bir bölümünü üstlerine almak zorunda kalırlar. Böylelikle onlarda damgalanmış kişinin dünyasında yaşarlar.

Damgalanmış kişilerin sorunları dalgalar şeklinde yayılır ve yakınlarına da bulaşır” (Goffman, 1973: s. 43-44). Cezaevi mahpus yakınlarının da yakasını bırakmaz ve “genişletilmiş cezaevi deneyimi” onları da kırılğanlaştırır (Touraut, 2012).

Damganın yayılma eğilimi bazı mahpus yakınlarının dışlanması meşrulaştırır. Cezaevi damgasının kendilerine de bulaşacağından korkan bazı kişiler mahpus yakınları ile aralarına mesafe koyarlar (Touraut, 2013, s. 91). Görüşmecilerimiz bu dışlanma süreci sırasında akraba ve arkadaşlar tarafından kendilerine konan mesafeyi hissettikleri zaman yaşadıkları hayal kırıklığı ve üzüntüyü aşağıdaki şekilde dile getirirken bazen bu duyguları yaşamamak için tedbirli davrandıklarını belirtmişlerdir:

“Sana cüzzamlı gibi bakıyorlar. ‘Aa bu da onun kızı, ne yapar ne eder kim bilir...’ der gibi bakıyorlar. Çok fazla kimse bilmiyor, söylemek de istemiyorum. Üzülüyorum, utanıyorum. Ben hâlâ daha oğullarıma da diyorum, hani işte bir kız arkadaşları var, görüşüyorlar konuşuyorlar işte. Kız arkadaşlarınıza dedenizin hapiste olduğunu söylemeyin, sizi de böyle düşünürler, çünkü öyle algılanıyorsun. ‘Eğri cetvelden doğru çizgi çıkmaz’ diye meşhur bir lafımız vardır ve öyle düşünülüyor.” (MY 3, kadın, 41 yaşında)

“Bazı arkadaşlarım vardı, şöyle söyleyeyim bana vebalı gibi davranıyorlardı.” (MY 6, kadın, 25 yaşında)

3.6. İçerideki Yakınlarla Olan İlişkiler

Kapalı cezaevlerinde bulunan mahpuslar yakınları ile telefon ve mektup vasıtası ile haberleşirler. Telefon kartı ve pul ücretleri mahpuslar tarafından karşılanır. Telefonlaşma imkânlarının artması ile birlikte mahpuslar ve yakınları arasında mektuplaşmanın azaldığını söyleyebiliriz. Mektup daha çok görüşe gidemeyen ve telefonla konuşamayan mahpusların ve yakınlarının başvurduğu bir iletişim yöntemi olarak kullanılmaktadır. Mahpus yakınları ve mahpuslar yakından görüşmek için ayda üç kapalı, bir açık görüş hakkına sahiptirler. Ayrıca bunlara ek olarak yılbaşı, dini bayramlar ve anneler, babalar günü gibi özel günlerde yine açık görüş yapabilirler. Mahpus ile yakınları arasındaki sağlanan her türlü iletişim mahremiyetten uzaktır. Görüşmeler (telefon+kapalı görüş) dinlenir ve yazışmalar okunur. Böylelikle cezaevinin mahpusun üzerinde kurduğu denetim ve gözetim mahpus yakınlarına da sirayet eder.

Hapsedilme, özgürlüğünden mahrum bırakmanın yanında hapsedilen kişiye “mahpus” statüsü verir. Cezaevinde mahpuslar sosyal hayatın dışında yapay bir hayat yaşarlar. Bu hayat onları kişiliksizleştirerek sosyal ilişkilerini zayıflatır veya yok eder (Rostaing, 1996). Mahpus, yakınları vasıtasıyla gerçek hayatla ilişki kurar. Ziyaretler mahpuslara sadece mahpus olmadıklarını, mahpus olmadan önce ebeveyn, evlat, kardeş eş olduklarını, dışarıda bir hayatları, onları bekleyen yakınları olduğunu hatırlatır. Cezaevi içinde gündelik hayat derin bir sıkıntı ile tanımlanabilir (Chantrain, 2003). Mahpusun kendi hayatı üzerinde hiçbir kontrolü yoktur, kendi zamanını yönetemez (Rostaing, 1996). Mahpuslar için ziyaretler cezaevinin sıkıntı, kurallar ve boşluk ile özdeşleşen günlük yaşantısını renklendirir, onları hayata bağlar.

Bir yandan yakını görmeyi heyecanı, diğer yandan her yönüyle maddi, manevi fedakârlık ve emek isteyen bu süreç yakınlar kadar mahpusları da heyecanlandırır. Cezaevinde bir mahpusu ziyaret eden yakınları mahpuslar kadar katı kurallara uymak ve yasaklara saygı göstermek zorundadırlar. Görüşler mahpus yakınlarının cezaevi gerçeğiyle karşılaştığı ve yakınları gibi cezaevi gerçeğini yaşadıkları zamanlardır. Ricordeau’ya (2012) göre görüşler ziyaretçilerin cezaevi yani içeriği deneyimledikleri mahpusların ise dışarıya en yakın oldukları yerdir (s. 105).

Görüşe gitmek öncelikle programlı olmayı ve cezaevi yönetimi tarafından verilen gün ve saatte orada olmayı gerektirir. Görüşmeciler cezaevinde bulunan yakınlarını ziyaret etmek, belirtilen saatte cezaevi önünde olmak için her hafta yaptıkları düzenlemeyi aşağıdaki şekilde ifade ettiler:

“Genelde bir gün öncesinden anneme gidiyorum. Annem Beylikdüzü’nde oturuyor daha yakın bir nebze de olsa, hani ben üst üste iki yolculuk yapmamak için bir de çocuğum var, bir gün önceden anneme gidiyorum. Yakın olsa bile zaten oradan da çok erken çıkıyoruz” (MY 2, kadın, 30 yaşında)

“Şimdi ben şu an, Derbent’te oturuyorum İstinye’de. Maltepe’ye üç vesait yapıyorum. Üç vesait gidiş üç vesait dönüş. Daha uzaktan gelenler gece yola çıkıyorlar, cezaevinin önünde sabahlıyorlar.” (MY 7, kadın, 55 yaşında)

Görüş yapmak için genellikle haftanın bir yarım gününü bazen de bir tam gününü ayırmak, kimi zaman uzak mesafe yol kat etmek, kar yağmur veya güneş altında uzun kuyruklarda beklemek, birkaç kez tekrar eden aramalara, göz taramalarına, kalabalığa, gürültüye katlanmak gerekir. Dünya’nın çeşitli ülkelerinde olduğu gibi (Ricordeau, 2012; Touraut, 2013) Türkiye’de de kentlerin dışına inşa edilen yeni cezaevi kampüsleri yakınlarını ziyaret etmek isteyenlerin yol masraflarının ve ziyaret için harcanması gereken zamanın artmasına neden olurlar. Bu durum mahpus yakınlarının cezaevine ulaşmasını oldukça zorlaştırır, bazı zamanlarda onların ziyaret haklarını kullanmalarına engel olur.

Sosyal sınıfları, statüleri, meslekleri, yaşları, cinsiyetleri ne olursa olsun cezaevinde bulunan yakınlarını ziyarete giden kişiler “mahpus yakını” statüsünü kazanırlar. Comfort bu statüyü “yarı mahpus” statüsü olarak tanımlar (Comfort, 2007). Görüş sırasında *içerinin* teamülleri *dışarıdaki* kişilere uygulanır (Ricordeau, 2012, s. 97), mahpusun yakınının bedeni de mahpusun bedeni gibi denetim altına alınır. Bir ziyaretçi aramalar özellikle de gerekli görüldüğünde yapılan vücut boşluklu aramalar sırasında mahremiyeti ihlal edildiğinde kendisini aşağılanmış hissedebilir. Görüşme yaptığımız mahpus yakınlarından özellikle kadınlar aramalar sırasında çok sıkıntı yaşadıklarını, kendilerine de mahpus ya da suçlu gibi davranılmasından çok rahatsız olduklarını dile getirmişlerdir:

“Aramalar, oraya gidiş, geliş, hepsi bir insan için çok yıkıcı durumlar. (MY 3, kadın, 41 yaşında)

“Bir kadının her yerini ellemek zorunda değiller. Onlar hep elliyorlar. Utanıyorsun.” (MY 5, kadın, 63 yaşında)

“Orada görseniz insanlara çektirilen eziyeti, o içeriye girene kadar illallah ediyorsun, diyorsun ki valla bu ne rezalettir. Biz ne ülkede yaşıyoruz, bu nedir diyorsun. Tamam, suç işlenmiş olabilir, ama insanlara bu şekilde eziyet etmesinler, insanlar sevdiğini, ailesini görmeye uğraşıyor.” (MY 2, kadın, 30 yaşında)

Cezaevlerinin görüşme salonları çocuk ve aile dostu ziyaret yerleri olarak planlanmamıştır. Cezaevinden cezaevine değişmesine rağmen pek çok cezaevinde açık görüşler dar koridorlarda yaptırılır. Görüştüğümüz mahpus yakınları görüş salonlarının pisliğinden ve özellikle açık gö-

rüşlerin aşırı kalabalık olmasından şikâyet ettiler. Özellikle 15 Temmuz darbe girişimi sonrası yaşanan kapasite fazlalığının kendilerine de yansıdığını ve görüş haklarını büyük ölçüde sınırlandırdığını belirttiler. Görüş sırasında diğer mahpuslar ve onların yakınlarının ve infaz koruma memurlarının varlığı mahpus ve yakını arasında her türlü mahremiyeti imkânsız kılar. Mahpus yakınları görüş sırasında kendilerine ayrılan yasal süreyi çok nadir kullanabildiklerini, sürenin çoğunun arama ve sıra bekleme sırasında harcadığını yakınlarını kısa bir süre gördükten sonra görüş salonunu terk ettiklerini belirttiler.

“Kapalı görüş 45 dakika diyorlar da en fazla insan 15 dakika filan konuşabiliyordur. Çünkü insanların dolması filan, mahkumların gelmesi, gitmesi, onlar da dakikayı yiyor... Yani toplamda 15 dakika bir şey anca görüşüyoruz ya da görüşemiyoruz.” (MY 1, erkek, 36 yaşında)

Cezaevi yalnız mahpusların değil mahpus yakınlarının da hayatını yönetir. Mahpus yakınları gündelik yaşantılarını cezaevinin saatlerine (telefon, görüş gün ve saatleri) göre ayarlamak zorundadırlar. Görüş gün ve saatlerinin ya da mahpusların koşullarının değişmesi mahpus yakınlarının hayatlarını yeniden düzenlemelerini gerektirir. Özellikle çalışan veya okuyan yakınlar izinlerini ya da ders programlarını yeni duruma göre ayarlamak zorundadırlar.

Bu kadar emek, zaman ve para harcanarak gerçekleştirilen görüşler sırasında mahpus ve yakınları genelde çok kısıtlı konularda sohbet ederler. Her iki taraf da diğerini endişelendirmek, üzme kaygısıyla yaşadıkları olumsuz olayları birbirlerine anlatmazlar, böylelikle birbirlerini koruduklarına inanırlar:

“O benden saklıyor diye düşünüyorum. Ben de mesela şeyi sakladım, rahatsızlandım, tansiyonum düştü, bayıldım. Onları sakladım. Yani o da benden mesela hücrede kaldığını saklamıştı.” (MY 7, kadın, 55 yaşında)

“Hiçbir şey anlatmıyorduk. Nasılsın, çok iyiyiz. Bu şekilde. Borç harç oluyordu, vergi borcu çıkıyordu. Hiçbirini söylemedik. Haberi yoktu 19 ay hiçbir şeyden. Her şey mükemmel gibi yaptık.” (MY 6, kadın, 25 yaşında)

“O bize söylemek istemiyor ağrısını acısını, biz de ona söylemiyoruz.” (MY 3, kadın 41 yaşında)

Yakınları ve mahpuslar için büyük önem taşıyan, yakınına kavuşacak olmanın verdiği heyecanla öncesinde hazırlık yapılan görüşlerin etkileri görüş sonrasına da yansır. Ricordeau’ya (2012) göre öncesi ve sonrasıyla görüşler ziyaretçilerin ve mahpusların gündelik hayatına taşar (s. 113). Görüşmecilerimiz görüş öncesi duygularını aşağıdaki şekilde ifade etmişlerdir:

“Giderken mutlu oluyorsun ama çıkarken üzülyyorsun. Çünkü gördün, bir dahaki görmene 1 hafta oluyor. Aslında görmediğine çok üzülmüyorsun galiba. Onu orada bıraktığın için üzülyyorsun.” (MY 6, kadın, 25 yaşında)

“Giderken çok umutlu gidiyoruz. Orada her ne kadar yorucu olsa da o aramalar, bekleme filan, inan bir heyecan var içimizde, hani görevim yüzünü de bir şeyler anlatayım diye.” (MY 2, kadın 30 yaşında)

Cezaevi çıkışı genellikle büyük bir acı olarak tarif edilir. Yakınını orada bırakıp kendi hayatına dönmek başka bir deyişle “ötekini kaderine terk etmek” suçluluk duygularını tetikleyebilir (Ricordeau, 2012, s. 114). Görüşmecilerimiz görüş sonrası yaşadıkları hisleri, suçluluk duygusunu, yakınını cezaevinde bırakıp çıkmanın çaresizliğini dile getirmişlerdir:

“İnsanın yanında bir eksiklik oluyor tabii. Kimse istemez abisini içerde bırakıp çıkmak. Ya da zaten ağabeyinin kardeşinin içerde olması çok büyük bir yara.” (MY 4, erkek, 38 yaşında)

“Ay çok kötü hissediyorum yavrum. Ağlaya ağlaya geliyorum... Gelirken nasıl geliyorsun biliyor musun, yorgun bitkin yürüyemiyorsun yani.” (MY 5, kadın, 63 yaşında)

4. Sonuç

Özgürlüğünden yoksun bırakma cezasına başvurulmasının artması sadece mahpus sayısını değil mahpuslarla birlikte hapsedilmenin yıkıcı etkileriyle karşılaşan mahpus yakınlarının da sayısının artmasına neden olur. Hapsedilme mahpuslar kadar yakınlarının da psikolojik ve fiziksel sağlıklarını, eğitim, özel ve mesleki hayatlarını etkiler. Bir kişinin hapsedilmesi sonucu yakınları maddi, manevi ve sosyal sorunlar ile baş etmek ve ağır sorumluluklar yüklenmek zorunda kalırlar.

Cezaevinin mahpuslar üzerinde uyguladığı denetim ve gözetim yakınlarının hayatlarına da sirayet eder, cezaevi mahpusların hayatlarını düzenlediği gibi dışarıdaki yakınlarının gündelik hayatlarını da düzenler. Yakınlarının hapsedilmesini izleyen süreçte “mahpus yakını” statüsünü aldıkları andan itibaren cezaevi onların da bedenlerine, seslerine, yazılarına nüfuz eder, onları da kişiliksizleştirir, değersizleştirir. Farklı sosyal sınıflardan, farklı mesleklerden, farklı yaş gruplarından olan mahpus yakınları tüm farklılıklarına rağmen bir çeşit “kader ortaklığı” yaparlar ve bu süreçte aynı yıkıcı etkilere maruz kalırlar, çoğunlukla arkadaşları, sosyal çevreleri tarafından etiketlenir, dışlanır ve yalnız bırakılırlar.

Yakınlarının hapsedilmesini sonucunda kırılmalılaşmış ailelerin de desteğe ihtiyacı vardır. Ancak Türkiye’de cezaevindeki yakınlarına destek olmaya çalışan mahpus aileleri bu süreçte yalnızdırlar. Kendilerine destek olacak, tam anlayamadıkları resmi işlemler hakkında onları bilgilendirecek dernekler, cezaevi deneyimini paylaşabilecekleri diğer mahpus aileleri ile buluşabilecekleri destek grupları, ya da devlet tarafından geliştirilmiş onları güçlendirmeye yönelik destek programları yoktur.

Bu sürece maruz kalan aileler genellikle birbirlerine kenetlenerek cezaevinde bulunan yakınlarının orada yaşamını idame ettirebilmesi için gereken maddi, manevi desteği sunmak için ellerinden geleni yaparlar. Mahpus olan yakınlarına cezaevindeyken destek veren aileler onların bu süreci daha kolay geçirmelerini ve cezaevi sonrası hayatları ile ilgili hayal kurabilmelerini sağlarlar. Aile desteği aynı zamanda cezaevinden çıkan bireyin topluma yeniden katılımını da kolaylaştırır. Aileler mahpusun hayatını kolaylaştırmak için zaman, emek ve para harcarlar, “içerisi” ile “dışarı” arasında bölünmüş hayatlar sürerler.

Kaynaklar

Arditi, JA. Lambert-Shute, J. Joest, K. (2003). Saturday Morning at the Jail: Implications of Incarceration for Families and Children. *Family Relations*. Vol.52. 3. ss. 195-204.

Bülow, W. (2014). The Harms Beyond Imprisonment: Do We have Special Moral Obligations Toward the Families and Children of Prisoners. *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol.17, 4, ss. 775-789.



- Chantraine, G. (2003). Prison, désaffiliation, stigmaté. *Déviance et Société*. 27, 4.
- Chauvenet, A. (2006). Privation de liberté et violence : Le despotisme ordinaire en prison. *Déviance et Société*. 30, 3, ss. 373-388.
- Comfort, M. (2007). Punishment Beyond the Legal Offender. *Annual Review of Law and Social Sciences*. Vol. 3, ss. 271-296.
- Comfort, M., McKay T., Landwehr, J., Kennedy, E. Lindquist, C., Bir, A. (2016). The Costs of Incarceration for Families of Prisoners. *International Review of the Red Cross*. 98 (3), ss. 783-798.
- Dehrt, D., Shapiro, C., Clone, S. (2018). The Pill Line is longer than the Chow Line” the Impact of Incarceration on Prisoners and Their Families. *The Prison Journal*. Vol. 98(2) , ss. 188-212.
- Dönmezer, S. (1975). *Kriminoloji*. İstanbul Üniversitesi Yayınları No: 2018. Sulhi Garan Matbaası Koll.Şti.
- Eren, M. (2014). *Kapatılmanın Patolojisi. Osmanlıdan Günümüze Hapishanenin Tarihi*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Hapishanenin Doğuşu*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Goffman, E. (1974). *Stigmaté, les usages sociaux des handicaps*. Paris. Les éditions de Minuit.
- Manning, R. (2011). Punishing the innocent: children of incarcerated and detained parents. *Criminal Justice Ethics*, Vol.30, 3, ss. 267-287.
- Özdek, Y. (2000). Küreselleşme Sürecinde Ceza Politikalarındaki Dönüşümler. *Amme İdaresi Dergisi*. Cilt. 33, 4, ss. 21-48.
- Ricordeau, G. (2008). *Les détenues et leurs proches*. Paris. Autrement.
- Ricordeau, G. (2012). Entre dedans et dehors : Les parloirs, *Politix*. 25, 97, ss. 101-123.
- Rostaing, C. (1996). Les détenues : de la stigmatisation à la négociation d’autres identités, in Paugam, S. (Ed.), *L’exclusion, l’état des savoirs*. Paris. Editions La Découverte. ss. 354-362.
- Saunders, V. (2018). What does your dad do for a living ? Children of prisoners and their experiences of stigma, *Children and Youth Service Review*. 90, ss. 21-27.
- Touraut, C. (2013). Au frontières des prisons. Les familles des détenus. *Conflicts & Culture*, 90.
- Touraut, C. (2012). *La famille à l’épreuve de la prison*. PUF. Paris.
- Wacquant, L. (1999). *Les prisons de la misères*. Paris: Editions Raison d’Agir.
- Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü Resmi Sitesi. 2018/Ceza İnfaz Kurumları Genel Bilgi.7 Eylül 2018 tarihinde <http://www.cte.adalet.gov.tr> adresinden alınmıştır.

Çevrimyazı

Karmen

-Karmen'in Sevdaları Üç Ay Sürmez!-¹

Carmen

-Loves of Carmen would not Last more than Three Months-

Mehmed RAUF²

Çevrimyazı³ : Sinan ŞANLIER⁴



Resim 1: Mehmet Rauf'un kaleme aldığı Safo ve Karmen isimli çalışmanın iç kapak resmi.
(Erzurum Atatürk Üniversitesi, Seyfettin Özege koleksiyonu)

¹ SAFO ve KARMEN, İstanbul, Şule Neşriyatı, Matbaa-i Orhaniye, 1920 (katalog bilgisi, İBB Atatürk Kitaplığı'ndaki hâliyle aktarılmıştır). Kaynak, İBB Atatürk Kitaplığı'nda SEL_Osm_01077 kayıt numarasıyla yer almaktadır. İki bölümden oluşan eserin birinci bölümü Safo (5-38 sayfalar), ikinci bölüm ise Karmen'e (43-64 sayfalar) aittir. Her iki bölümün de sonunda 1313 tarihi bulunmaktadır. Editörün Notu: Aşağıdaki metinde yer alan kimi ifadeler "Çingene" olarak adlandırılan peripatetik toplulukların kimi mensupları için rahatsız edici olabilecek bir nitelik taşımaktadır. Derginin editörleri bu ifadelere hiçbir biçimde katılmamakta, kurguların gerçekliği yönünde görüş belirtmemektedir. Metin ilgili dönemde "Çingene" olarak adlandırılan peripatetik grupların mensuplarının dışarıdan algılanma biçiminin bir yönünü yansıtmaya itibarıyla bir belge niteliği taşımaktadır.

² Mehmed RAUF (12 Ağustos 1875 – 23 Aralık 1931). Eğitimi İstanbul'da tamamladıktan sonra deniz subayı oldu. Staj için Girit'e, Kiel kanalının açılışı için ise Almanya'ya gönderildi. Başından üç evlilik geçti, 1908 yılından sonra yazarlıkla hayatını kazandı. Edebiyatın birçok türünde eser veren M. Rauf'un en bilinen eseri Eylül ismini taşır. https://www.turkdebiyati.org/mehmet_rauf.html. M. Rauf'un kritiğini yaptığı Karmen isimli eser ise Prosper Merimee'ye aittir. Prosper Merimee, 1803-1870 yılları arasında yaşamıştır. P. Merimee, çok sayıda hikâye ve roman yazmış, çeviriler yapmıştır. Karmen, ilk önce 1845 yılında *Le revue des deux mondes* dergisinde yayınlanmış, 1847 yılında kitap olarak okuyucuya sunulmuştur. Karmen edebiyatın ve sahne sanatlarının hemen har alanında kendine yer bulmuş, ilk defa sahnelenmesi ise 3 Mart 1875'te Paris'te Opera Komik tiyatrosunda olmuştur (Merimee, P. *Karmen*, (1945), İstanbul: Hilmi Kitapevi).

³ Metnin günümüz harflerine aktarımında *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* "Ayverdi, İ. (2011). I-III. Cilt, İstanbul: Kubbealtı Yayınları" ve *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat* "Devellioğlu, F. (2013). Ankara: Aydın Kitabevi"; özel isimlerin yazımında ve yazım kurallarında ise *Yazım Kılavuzu* "Akalin, Ş.H. (2012). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları" esas alınmıştır. Parantezler tarafımızdan konmuştur.

⁴ Bağımsız araştırmacı, sanliersinan@hotmail.com.

Fransa'nın en ciddi, en hakim münekkitlerinin büyük bir hürmetle bahsettikleri Prosper Merime'yi hiçbir zaman hararet ve heyecanı kalp ile okuyamadım; hikâyelerinde o kadar yâbis bir kalp, o kadar ince bir istihza var ki, ancak insanlara karşı infial saatlerimde okursam bir zevk alırım: Bir hülyaaaver-i kadın çehresini, bir siyah çarşafı hayal dilberi, peçenin arkasında müte-reddit bir katreyi ismetle lerzanı siyah gözleri düşünerek, gençliğin iştıyakı hamleleriyle okunacak eserler hala Merime'nin eserleridir. Merime Rus lisanına da aşına olduğundan Puşkin'den, Gogol'dan bazı eserler tercüme etmiş, Rus edebiyatını Fransa'da tanıtmak için birçok tetkikatta bulunmuş bir edip, bir nakil olmak itibarıyla pek muhterem bir muharrir olmakla beraber hikâyelerinde çarpan bir kalb yerine titremeyen bir el, bir neşterli desti tariz ve tenkit vardır.

Hatta en aşıkane olan bir eseri, şu Karmen bile okunursa müellifin her şeyden ziyade Kıbtîlerin (Çingeneler) lisanından, Bohemya Kıptîleriyle İspanyanınkilerin lisanca, âdetce farklarından, bunları tetkik için ettiği seyahatlerinden bahsettiği görülür. Bu bahis esnasında rast geldiği bir vakayı nakleder, bir vaka ki seyahati müddetince orada burada topladığı nakarat (tekrarlar) ile bir hikâye olmuştur. Fakat nedir bu hikâyeden yapılan operadaki his ve hararet, bu eserin muharrirleri olan Alevi (Halevy) ile Mayak (Meilhac)⁵ nasıl adamlardır ki hikâyede bir aşk, pür ateş bir aşkı bulmuşlar, bunu o kadar güzel yazmışlardır, Karmen sade bir facia itibarıyla mükemmel bir levha-i aşk ve ihtirastır. Zaten Alevi'nin hikâyeleri kudretini ispat eder, Mayak'la beraber yazdıkları kırk kadar müdhike, opera, operet ise tiyatro mevcut olan her yerde herkesin ezberindedir.

Bu güzel faciaya Bize'nin en şuh ve latif mûsikîsini ilave eder ve bunu icra ve tagan-ni için bir güzel primadonna ile bir hararet-i tenvirde bulursunuz, şu suretle tertip ve ikmal etmiş olacağınız sahnenin karşısında unutulmaz mest-i saniyeleri geçirirsiniz.

Bu saniyeleri ben birçok kereler geçirdim, bütün ruhumla, bütün kalp ve ruhumla Karmen'in Don Joze'nin aşk ve hayatlarını yaşadım, bütün hiss-i zevkimle musiki çalan o mesâbisini mes ettim. Vaka o bahtiyarlardan olmadım ki mesela bunu Opera Komik'te en mümtaz bir primadonna ile görmüşlerdir. Fakat herkesten teşne bir ruh-ı raşedar hepsinden müştak bir şevk ve aşk ile hepsi kadar, belki hepsinden ziyâde mest ve mahzuz oldum.

Çünkü bu oyunda bütün aşk-ı beşer, aşk-ı muhteris-i beşer, azap ve işkence ile, hırs ve hıyanetle, ateşlerle, kıskançlıklarla geçen aşk-ı beşer gösterilmiştir; o kadar gösterilmiştir ki, bence bu onun bir timsalidir.

Karmen öyle bir kadındır ki, şuh, çalak, sizi sükunet-i hayatınızdan alarak ateşler içine atar; o kadar iştıyak ile o kadar ısrar, o kadar devam eder ki harap olursunuz. Mukavemetlerinizi eritmek için öyle cazibedar nazarları vardır ki başkalarının verdikleri hayatları reddedip sizin te-bessümünüzü dilendiğini anlatır; lakaytlığınızı perişan etmek için öyle te-bessümleri vardır ki, nasıl mukavemet ettiğinize taaccüp ettiğini, böyle mukavemetlere alışamadığını, sizi mutlaka esir edeceğini söyler... Göğsünün semenleri (yaseminleri) o kadar pür lisandır ki sizi günaha davet edişlerine vermek için bütün hayât-ı beşeri dilenirsiniz, nihayet bitap ve harap, uzattığı kâse-i aşk ve garamı kapıp içersiniz... Ve ilk hatvede bir belaya duçar olursunuz.

Don Joze de böyle oldu, İşpilyat'ın bütün delikanlıları Karmen'in peşinde gezip de onun tarafından istihfaftan (küçük görme) başka bir şeye nail olamadıkları, Karmen'in refikalarıyla çalıştığı sigara fabrikasının kapısına toplanarak paydos saatlerini bekledikleri zaman Don Joze, Bona-

⁵ Karmen'in librettosunu hazırlayan iki kişi; *Henri Meilhac* ve *Ludovic Halévy*.



varlı onbaşı fabrikanın karşısındaki karakolda, köydeki annesiyle nişanlısı Mikaela'yı düşünerek yaşıyordu. Karmen'i gördükçe bir günahattan kaçır gibi bu hafif ve havai, hakkında bin türlü fena şayialar olan bu şuh ve dilbaz kadından nefretle içtinap eder, onun ara sıra gamzelerine, âdeta alenen gösterdiği iştihaklara karşı bütün kalbinde titreyen bir dermansızlıkla bir korku, bir gizli korku kendisini saatlerce işgal eylerdi. Bir gün Karmen o kadar üzerine düştü, herkesin içinde o kadar meftunane, o kadar calipane davrandı, nihayet dudaklarında gezdirdiği bir çiçeği yüzüne öyle fırlattı ki zavallı delikanlı lerzan ve perişan, karakolunda yalnız kaldığı zaman hâlâ dalgındı. Herkese karşı lakayt kalan bu kadının kendisine bu kadar iştihak-ı gurur ricalisini tehzil ediyordu. Fakat bu fena kadının, bunun kendini sürükleyeceği levsten kaçınmak için bu melun kadına mukavemet edeceğine yemin ediyordu. Sanki bu yemini hemen bozmak için fabrikada bir arbede oldu; bu vahşi huylu, zapt olunamaz kadın hiç kimseyle iyi geçinmez, damarlarında kaynayan Kıpti kanı onu her gün böyle huşunetli, gürültülü bir hayat içinde yaşattırdı. O gün de derakap Karmen'i tutup karakola getirirler; orada başçavuş jurnalı yapıp, Karmen'i merkeze göndermek üzere odasına girince, Karmen yanında yalnız kalan Don Joze'yi iğfal için öyle şeyler yapar, kendisini kurtarmasına mukabil öyle vaatler verir ki, nihayet mağlubu zaaf ve aşk olan zavallı erkek kalbi: "Peki Karmen" diye yakarır. "Peki, hayatım senindir, fakat bilmiş ol ki vaadini tutmazsan fena olur".

Bu oyunda bir Karmen, bir Joze yoktur, bunda kadın kalbiyle erkek kalbi, sizi sarhoş eden, kara gözleri, pür vaat sinesi, hararetili dudaklarıyla, daima galebe eden kadınla daima, daima mağlup olan, daima ağlayan erkek vardır. Don Joze de Karmen'i kaçırır, ve bunun için hapse girer, lakin hapisten çıkınca öyle bir hayat sürecekler ki ilelebet unutamayacaklar... Bu fikirle bu iftirak iki tarafın ateşini de son dereceye getirir, çabuk kurtulsun diye Karmen bilmem nereden biriktirdiği bir lira ile bir eğeyi Joze'ye gönderir, lira ile zindancı kandırılacak, eğe ile parmaklık eğelenecek. O kadar dalgın ve meşguldür ki, kendisi bile şaşırıyor, hissediyor ki kimseyi şimdiye kadar böyle sevmedi, İspiliya'nın en kahraman boğa pehlivanı olan Eskamillo'nun maşukasını bile "kalbim boş değildir!" diye ihmal etti. Hatta mensup olduğu yer, büyük gümrük kaçakçı çetesi reisinin ibrâm-ı hilafına olarak şehri terk etmeyecek, çünkü yakında Joze çıkacak. Şimdi reisin tehdidinde bile karşı geliyor; birisini seviyor, ondan!

Bütün haydutlar kahkahalarla gülüyorlar, nasıl, Karmen birini seviyor ha, lakin bırakın bu alayı canım... Karmen kimseyi sevmez, sevemez! Anlıyor musunuz? Bu mümkün değil, görülmüş değil! O bilakis ciddi ciddi başını sallıyor, lakin sahih seviyor mu? Yoksa bir heves mi? Biliyor ki Don Joze kendisine hiç uymayacak bir çocuk, o kadar anif ve haşin, o kadar kıskanç, bakir kalpler... Karmen'in bütün hevesleri, bütün arzuları onun mağlubu hevesi olacak. Şimdiye kadar serbest alışmış, kimseyi dinlememiş Karmen ne yapacak, bunu düşündükçe dalıp kalıyor, hayatının harap olacağını görerek tereddüt ediyor, sonra omuzlarını sallayarak "Adam sen de ne olurmuş, şimdi seviyorum a, elvermez mi?" diyor.

Mahaza, ah Don Joze kendisine uysaydı, kendisine uysaydı da beraber yaşasalardı, bir takım namus-u çocukluklarını bırakıp, çeteye girseydi, ah ne müsavat olacaktardı, halbuki nafile, ne olsa Joze bu işi yapmayacaktır.

Bunu ne teessüfle söylüyor, hatta sararıyor, hatta... Lakin odur, Don Joze'dir, işte onun sesi; oh, demek hapisten çıkmış, ve hemen evvelce karakolda verdiği mevadd-ı alâkana şitab etmiş, oh, siz gidin Allah aşkına, sizi görmesin...

Don Joze, hapisten kaçmayı muvafık görmeyerek ceza müddetinin hitamını beklemiş, ve hemen çıkar çıkmaz işte buraya gelmiştir. – Ah Karmen, senin için– O zaman Karmen, Joze'nin boy-

nuna atlayıp göğsüne başını koyarak “Evet, evet benim için, fakat ben borcumu öderim” diyor.

Bunun üzerine bir meclis-i garam ve safa başlar, rakslar, şuhluklar, buseler, her şeylerle bir meclis-i aşk ve ihtiras ki ancak bir boru sesiyle nihayete erer; bu boru davetini işitince silkinir, Joze gitmeye mecburdur, Karmen men etmek ister, muktedir olamaz, demek o kadar sevmiyor ha. O zaman “Eğer beni sevsen oraya, oraya, dağlara gelirdin... Benimle beraber dağlara gelirdin, orada yaşadık, beraber yaşadık, eğer beni sevsen, beni sevsen beni bırakmazdın, dağlara gelirdin...” der. Darılır, arkasını döner oturur. Joze şikâyet eder, sızılar, anlatır: “Sen göründün, seni sevdim, sen göründün, bana bir nazar attın senin malın oldum” diye o kadar yalvarır ki nihayet barışırlar. Derken Karmen’i takip eden Joze’nin bir amiri gelir, Joze’yi defetmek ister; o gitmez, zabiti tokatlar; kılıçlara asılırlar. Eğer kaçakçılar gelmeseler kim bilir ne olacak, onlar gelip zabiti tutarlar ve böylece Joze de artık daha ağır bir ceza yememek için Karmen’le dağlara çıkmaya karar verir ve haydut olur...

Haydut! Eğer Karmen’in, yani seven kadının bütün cazibeleri bütün hararetleri takip eden günleri, o dağlarda, serbest, ve mağrur, saf ve muanber rüzgârlara karşı geçen hayatı bir cennet hayatı hâline koymasaydı, Don Joze için bu merteye aşağı bir iş pek ağır gelecekti. Her gün vicdanına menafi işler görmekten gelen îfa-î derûnî ancak Karmen’in bir tebessümü, ancak onun bir gamzesiyle unutuluyordu. Geçen günler muteber nesimler gibi hafif ve mesut geçiyor. Bu dağlarda geçen hayat Joze’yi mest ve memnun etmiştir, Karmen için deli oluyor. Fakat heyhat, Karmen’in sevdaları üç ay sürmez! Karmen’in buseleri tatsızlaşmaya başlıyor; kolları kavuşuyor, gözleri yorgun atıflarla başka yerlere bakıyor. Ah, kadınla erkeğin aşkındaki bu an... Artık sevdiğimizimizin saadetine, kalbine, ruhuna elvermediğimizi hissettiğimiz, buna karşı hiçbir şey yapmak mümkün olmadığı, niyazların, giryelerin, ısrarların tebridden başka bir iş görmeyeceğini anladığımız an... Artık onun bütün bütün gevşeyen kollarının boynumuzdan, omuzlarımızdan dalgın dalgın kapadığı, dudaklarını aradıkça düşünmek istiyor gibi başının başka tarafa çevrildiğini, gözlerine baktıkça oradaki keslânın okunmasından korkarcasına nazarların semaya tevcih ettiği an... Bu anı görmemek için ben ölmek isterim!

Fakat Joze, o, Karmen’i takip ediyor; Karmen’in artık تنها yerlerde yalnız kalmak istediği zamanlar yanına gidiyor, kalkarsa beraber yürüyor, ne yapsa eski hareketleri, eski teslimiyetleri, eski şuhlukları, nihayet eski hararet-i aşkı bekliyor; bulamadıkça galeyan ediyor. Nihayet Karmen’in “Ay, rahat bırak!” şikâyetini de işitiyor. O zaman bir cehennem hayatı başlıyor; ısrardan, tacizden, şikâyetten, öbür tarafa gelince içtinaptan, bir berdatdan ibaret bir hayat... Bu azaplar içinde asıl Don Joze’yi harab eden şey Karmen için o kadar fedakârlıklar ettiği, namusunu, hayatını, kellesini, her şeyini onun yoluna koyduğu hâlde berdata layık görülmüştür. Fakat zavallı, zavallı erkek bilmiyor ki bizde artık sevmeyen kadın kalplerine karşı hiçbir şey yok; cebir ve ısrar ile olmaz, bu bir felakettir, artık sevilmiyoruz, bu felakete boyun bükmelidir. Zira ısrar ve taannüd daha ziyade tebrid ve tebâüd eder, ağlar, kıskanır; ah bu kıskançlık, bir kere bu kemiren kurd girdi mi, zaten sevilmediğinizden dolayı tebah (yıkılma) olmuş ruhumuzu ne işkencelerle, ne yeni işkencelerle ezer, bitirir! Karmen’in dalgın dalgın durmasından mutlaka birisini düşündüğünü anlıyor. Bir gün de Karmen kendisini böyle düşünüyordu değil mi? Ah bugün kabil değil mi, bugün artık bunun için hayatını da verse kabil değil öyle mi? Nedir, nedir bu çaresizlik? O zaman bir gün böyle ihmal edileceğini bilseydi o günleri nasıl geçirecekti. Halbuki şimdi düşünüyor ki o günleri ne kadar lakaydane geçirmiştir. Öyle günler biliyor ki arkadaşları bir iş gör-



mek için dağıldığı zaman bunlar çerge de nöbetçi kalmışlardı, uzun saatler onun dizinin dibinde uyduğunu tahattur ediyor. Ah nerede şimdi o saatler ki tekrar gelmeleri ne olsa artık mümkün değil, kaç kere yemin etmişti ki kendisini, ancak kendisini, ölünceye kadar yalnız, kendisini sevecekti. O zaman öselerdi demek bu acıları duymayacaktı, değil mi, fakat ne biliyordu, o erkek kalbinin saffetiyile kadın kalbinin yalanlarına inanıvermişti. Acaba şimdi de kimlere yemin ediyordu?

O zaman kudurur gibi kalıyordu, birisi var mıydı, gerçek birisi var mıydı ki Karmen, kendi yerine onu seviyordu... Lakin ne hakla? Lâkin bütün hayatını eline alıp her şeyi mahvettikten sonra onu bırakıp bir diğeriyle yaşamak, hiç Don Joze sağ iken bu mümkün olur mu?

Bir tenezzüh için çıkmış Eskamillo, o Karmen'e arz-ı aşk etmişken "kalbim boş değil!" cevabını almış, boğa pehlivanı oralarda Joze'ye rast gelir; itiraf eder ki Karmen'i bir türlü unutamıyor, onun peşinde geziyor, şimdi belki kalbi boşalmıştır ümidiyle onu arıyor.

Evet Karmen'in kalbi şimdi artık boşaldı. O da o kadınlardandır ki aşksız, hevessiz yaşayamaz, yeni tahassüsler olmasa sıkıntıdan ölür. Demek onun kalbini sen dolduracaksın? Fakat evvela ortada bir Don Joze, bu hayatından bıkan Don Joze var, gel çarpışalım...

Sonra bunlar hançer hançere vururken Eskamillo'nun ayağı kayar, Don Joze o kadar mütehevvir ki her türlü ulvi cenabı unutup alçakça istifade ederek rakibini öldürecektir. Lâkin Karmen'in bir feryadıyla dolan haydutlar muhasımanı ayırırlar, bu arbede de Joze'yi en çok müteessir eden Karmen'in feryadıdır. Kimin için? Eskamillo'ya nasıl merakla baktı, yaralanmış mı diye ne kadar dikkat etti, ah artık burada nasıl yaşanır? Bu esnada Mikaela, o Joze'nin Karmen için terk ettiği saf ve pak Mikaela gelir; Joze'nin validesi hastadır, ölüyor, eğer gelmezse hasret gidecek... Karmen gelip tahkirle "ne duruyorsun, der, gitsene... zati bu işler senin yapacağın şeyler değildi ya... Haydi, haydi..."

Parçalanmış zavallı erkek kalbi bu merhametsiz, bu zalim kadın tahkiri önünde, sevilmedikten başka şimdi bir de tezyif edilince tuğyân eder. Fakat Mikaela'nın ısrar-ı masumanesi bir taraftan, validesinin muhtazır (ölmek üzere) hayali diğer taraftan gelir. "Karmen, yine görüşürüz!". Ve Don Joze Mikaela ile şehre gider. Artık bitti, her şey bitti öyle mi?..

Eskamillo'yu takip ederek şehre gelmiş olan Karmen'in sevdaları herkesin ağzında; gece gündüz yeni aşıklar ayrılmıyorlar, o kadar mesut ve bahtiyardırlar. Karmen ara sıra: "Don Joze'yi gördük, sizin arakanızdan geliyordu" diyenlere o bir Kıpti-i saf-ı derunanesiyle: "Ne olur, zaten ben faldan anladım, onun eliyle öleceğim..." diye omuz sallar. Bir gün bir yerde yine karşısına çıkınca onun bütün istirhamlarına, bütün ısrarlarına, nihayet bütün tuğyân ve tehevürlerine tahkir ve nefretle mukabele eder, o kadar ki elindeki yüzüğü, bir hatıra-i mazi olan yüzüğü tükürüp yere atar, koşup tiyatroya girmek, içeride alkışlandığı işitilen o kahraman pehlivana gitmek ister. O zaman Joze'nin gözleri döner, "her şey bitti, Karmen, öleceksin!" der. Bir dakika sessiz bir mücadele, kurtulup kaçmak için oraya buraya salan Karmen'le önünü kestirip hançerlemek isteyen Joze'nin mücadelesi sürer; nihayet Karmen bir zaman Joze'nin başına, muhid-i sükûn-ı garam olan göğsünden hançeri yiyerek arka üstü yerlere serilir. Ah bu miskin, bu zayıf erkek kalbi, şimdi öldürdüğü kadının üzerine dayanıp hıçkırır: "Karmen, ah Karmen!.."

Çevrimyazı

Çingene Musikisi¹

Gypsy Music

Kurt STRIEGEL²
Çevrimyazı³ : Sinan ŞANLIER⁴

Mecmuamız ecnebi muharrir ve mütefekkirlerin muaveneti tahrirlerini temin etmeğe çalışmaktadır. Dresden Operası Orkestra Şefi Profesör Kurt Striegler'in mecmuamız için gönderdiği "Çingene Musikisi" unvanlı makalesiyle nefis bir bestesini neşir ediyoruz.⁵

Musikinin tekâmülünde iptidai kavimlerin musikisi bizim için çok şayanı ehemmiyettir. Mafih haddizatında bu musiki bizim bedii zevkimize pek az tevafuk etmektedir. Bizim kulaklarımız ve hissi hayatımız, tabii suretle artık büsbütün yabancı kaldığından iptidai kavimlerin musikisini dinlerken derunumuzda bir şey duymayız.

Bununla beraber her türlü harici tesirlerden, ecnebi milletlerin sanat ve musiki harsından uzak kaldığı hâlde yüksek bir dereceye vasıl olmuş olan bir tabii musikinin tetkiki cidden alaka bahş bir şeydir. Mevzubahis olan musiki, Çingenelerin musikisidir. Bütün milletlerin müşterek malı olan musiki umumi takâmül-ı harsiye tabi olduğu hâlde, Çingene musikisi bu tesirden uzak kalmıştır. İptidai hayat yaşayan bir kavme ait olmakla beraber bu mûsikî yüksek bir derecede ihraz etmiştir.

Çingeneler, daima bir sefalet içinde, sükûnetsiz ve serseri bir hayat yaşarlar, her tarafta zelil ve hakir olurlar. Fakat musiki, bunların ruhunda bütün bu sefalet ve hakaretlere mukavemet edecek bir kuvvet yaratır. Çingenelerde musiki doğrudan doğruya tekâmül etmiş ve diğer milletlerde olduğu gibi aynı zamanda edebiyatları da tekâmül etmemiştir. Frans List (Franz Litszt) bunun sebeplerini şöyle izah ediyor:

"Çingenelerin asla tahsilleri, rahat ve boş geçen zamanları, kutsiyetle muhafaza edilen mazileri, incelmış terbiyeleri, üzerinde yaşadıkları toprağa merbutiyetleri ve vatan muhabbetle-

¹ HAYAT MECMUASI (Müdür-ü Mesul: Mehmed Emin), Cilt 1, Sayı: 26, Sayfa 13-15, 1927, Ankara. Editörün Notu: Aşağıdaki metinde yer alan kimi ifadeler yer yer "Çingene" olarak adlandırılan peripatetik toplulukların kimi mensupları için rahatsız edici olabilecek bir nitelik taşımaktadır. Derginin editörleri bu ifadelere hiçbir biçimde katılmamakta, kurguların gerçekliği yönünde görüş belirtmemektedir. Metin ilgili dönemde "Çingene" olarak adlandırılan peripatetik grupların mensuplarının dışarıdan algılanma biçiminin bir yönünü yansıtmakta, bu nedenle de son derece değerli bir belge niteliği taşımaktadır.

² Kurt Striegler (7 Ocak 1886 – 4 Ağustos 1958): Alman müzik insanı, besteci ve orkestra yönetmeni. Müziğe 1896'da başlamış, 1905 yılına kadar koro elemmanı olarak yer almıştır. 1913 yılında Saksonya eyaletinde opera ve müzik yönetmeni, sonrasında ise müdür yardımcısı olmuştur. 1905 yılından 1945 yılına kadar Dresden Devlet Operası'nın hemen her kademesinde görev almış, öğretmenlik, sanat yönetmenliği ve orkestra yönetmenliği yapmıştır. Orkestra için parçalar, oda müziği, şarkı ve koro için çalışmalar vs. bestelemiştir. Striegler, 1950 yılından sonra da Berlin'e taşınmış ve müzik yaşamına orada devam etmiştir (<http://www.draeseke.org/essays/students.htm#Striegler> / Erişim Tarihi: 14/08/2018). Kurt Striegler'in ismi, Türkçe okuyular açısından, sadece Hayat Dergisi'nde yayınlanan Çingene Musikisi isimli makalesiyle sınırlı değildir. Bestesini yaptığı "Türk İzmir Marşı" ilk kez 1923 yılı haziran ayında Almanya'nın Dresden kentinde çalınır. Bestenin söz yazarı Mustafa Mermi'dir. Striegler, bu durumu ve fazlasını anılarında anlatır: "Türkiye'de konser verdiğim sırada geçirdiğim günler ve geride kalan anılar benim için çok anlamlı. Cumhurbaşkanı Kemal Paşa'nın Senfoni Orkestrası'nın çaldığı ve benim de yönettiğim 'Türk İzmir Üvertürü ve Marşı' harikulade bir biçimde icra edildi. Cumhurbaşkanı Kemal Paşa'nın kendi eliyle imzaladığı resmi o günden beri (evimdeki) piyanomun üzerinde duruyor. Konserden sonra ailemle birlikte konuk edildiğim İstanbul'da yaşadığım o güneşli harika günlerin anısına 'Türkiye konulu çeşitlemeler' adlı yapıtımı besteledim. Bu bestem ilk olarak Dresden Devlet Operası tarafından çalındı" (Soytürk, M. 2018). İnternette İzmir Marşı. Müzik Eğitimcileri Sitesi Forumları. <http://www.muzik-gitimcileri.net/forum/viewtopic.php?t=227> / Erişim Tarihi: 14/08/2018)

³ Metnin günümüz harflerine aktarımında *Misallî Büyük Türkçe Sözlük* "Ayverdi, İ. (2011). I-III. Cilt, İstanbul: Kubbealtı Yayınları" ve *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat* "Devellioğlu, F. (2013). Ankara: Aydın Kitabevi"; özel isimlerin yazımında ve yazım kurallarında ise *Yazım Kılavuzu* "Akalın, Ş.H. (2012). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları" esas alınmıştır.

⁴ Bağımsız araştırmacı, sanlisinan@hotmail.com.

⁵ Burada sözü edilen nota, iki sayfa kadar olup "ohne wort VERLUST" başlığı ile sunulmuştur. Derginin 10-11. sayfalarında yer almıştır, çalışmada söz bulunmamaktadır.



ri yoktur. Vatana merbutiyet ve muhabbet, insanı, tarih çerçevesi içinde hareket ve faaliyette bulunmaya sevk eder. Çingene ise bu hislere bigâne olduğundan kendini sarsılmaz bir atalete kaptırmış ve bütün beşeriyeti harekete götüren şeylere karşı lakayt kılmıştır. Çingenenin ruhu herhangi bir hasret ve hayal ile sarsıldığı zaman duygularını kelimelere değil, başka bir vasıta ile ifade etmek istemiştir. Öyle bir vasıta aramış ki, bu vasıta deruni hisleri müspet ve muayyen surette ifade etmesin ve hislerin asıl menbalarını meydana çıkarmayan bir şey olsun! Çingenenin yegâne dini, yegâne kanunu kendi şahsı hakkında bir şey söylememektir. Bu sebepten kendisinin başlıca rolünü oynadığı hikâyeleri anlatması muvafık düşmezdi. Kendisinin mütehavvili sevki tabiiyelerini, temayüllerini, edebiyatın icap ettirdiği tarzda, timsali levhalarla tasvire iktidarı yoktur... Bununla beraber Çingenelerde bazı şarkılara ve romanslara tesadüf edilmekte ise de bunları sanat eseri sırasına koymak mümkün değildir. Çingene, sevki tabiiyeleri ve temayüllerini uzun müddet bir sır hâlinde sakladıktan sonra bir gün bunları kendi kendine ifade etmek istemiş ve bunun için de en muvafık bir vasıta olarak aleti musikiyi bulmuştur. Bu sanat, hissiyatı beyan ve ifadeye yarar. Fakat onlara tatbiki bir kıymet vermez. Aleti musikisi ihtirasları parlatır ve alevlendirir. Fakat onları tarihi ve hayali şahsiyetlere atfederek teşhis etmek istemez".

List'in beyan ettiği bu ruhi sebeplere harici bir sebep daha ilave olunabilir. Çingeneler orta asırlardan beri mûsikîyi bir geçinme vasıtası ittihaz etmişlerdir. Ve bunun için musikiyi intihap etmişlerdir. Çünkü şiir ve şarkı söylemeye kalkmış olsalardı, eğlendirdikleri kimseler bundan bir şey anlamayacaklardı.

Çingeneler mütemediyen ve bilâ vasıta tabiatla temasta bulduklarından tabiattan gelen tesirleri ciltlerinin bütün mesamatıyla emerler, gözlerini tabiattaki güzel şekillere ve renklere kandırırlar. Kulaklarını tabiatın çıkardığı sesler ve akorlarla doldururlar. Tabiatın mest edici rayihalarını koklarlar. Bir kere eğlenceye başladılar mı, katılınca kadar gülerler. Kuvvetten düşünceye kadar oynarlar. Şarkı söylerler ve çalgı çalarlar, ve nihayet bütün bu haz ve tattan sonra gelen aksülamel hükmüne kendini terk ederler.

Çingene musikisi, medeni musiki ile mukayese edildiği zaman aralarında birtakım farklar görülür. Birinci fark şudur ki, Çingene musikisinde ton ve makam tebdili için hiçbir kaide yoktur. Çingeneler hayatlarında olduğu gibi sanatlarında da kaidelere bağlı değildir. Hoşa gitmek şartıyla her şey iyi, her şey caizdir. Bu milletin ta eski zamanlardan kalma bir gamı ve bir lisanı vardır. Her ikisini de dini bir sadakat ve merbutiyetle muhafaza eder. Halbuki dini düşünceleri ve hisleri yoktur. Çingeneler sanat kaideleriyle mukayit değildir. Bilhassa gamların farklarına ehemmiyet vermezler.

Ton ve makamları tebdil eden intikallere nadir tesadüf edilir. Hiçbir hazırlık yapmadan bir makamdan diğer makama geçerler. Zaten Çingenelerin hayatları da böyle tezatlarla doludur. Ansızın bir haleti ruhiyeden diğer bir haleti ruhiyeye düşerler.

İkinci bir fark da şurada görülmektedir ki, Çingenelerin gamları bizim ahengimize tamamen yabancı fasılaları ihtiva etmektedir. Bu iptidai musiki bazı kimselerin hoşuna gidiyorsa, bunun sebebini, insani, bilâ mukavemet tahtı tesirine alan bu acayip armonide ve eşkali hariciyeye ait hususi vezinler ve muhtelif tezyinatı aramalıdır. Vezinler mütemediyen değişir, birbirine karışır, tesalüp eder, zafer marşından matem marşına geçer. Hava perilerinin mehtapta, çayırlarda dans etmesini tenzih eden havalardan sonra müstesna nağmeler başlar.

Çingene musikisinde vezin zenginliği ile beraber çok mebzul ve mütenevvi tezyinat vardır. Bir motifi süslemek için Çingenelerin kullandıkları nağmeler, *port de voix* denilen ses kaydırma- ları, gamlar ve kromatin nağmeler sayılamayacak kadar çoktur. Bir defa Çingenenin muhayyi-

lesi hareket ve faaliyete geldi mi, o artık hiçbir hudut tanımaz, her an ve dakika kendisine yeni ilhamlar gelmeye başlar. Bir ton grubu diğer bir ton grubunu davet eder. Her şey ani sünâhat ve tuluata tabi olmakla beraber Çingene çalgıcısı bir defa başladığı motife sadık kalmaktan da geri durmaz. Sanata hizmet maksadını takip etmeden mütemadiyen çalar, bununla beraber çalması sanatkâranedir. Çingene musikisi, dağlarda bir kayalığın içinde mütemadiyen kaynayan türlü dolambaçlarla ovalara doğru koşan, bazı yerlerde sakinleşen bazı yerlerde köpürüp dalgalanan, latif şırıltılar ve gürültüler husûle getiren ve bununla beraber gayri münkatı bir silsile teşkil eden bir suya benzer.

Hiçbir şeye aldırılmayan, yalnız muhayyilenin verdiği ilhamlarla ve şekli mecburiyetlerden azade olarak çalınan çalgı ve buna ilaveten vezinlerin tehalüfü, tezyinatın bolluğu, Çingene orkestrasının meydana gelmesinde büyük bir rol oynamıştır. Serbest muhayyilenin ve bir andaki haleti ruhiyenin tevellüt ettiği keyfin tesiriyle vaka olan ilhamların hâkim olduğu bir orkestrada, yalnız bir şahsın hâkim olması kadar tabii bir şey yoktur. Bu vazifeyi de birinci kemancı ifa eder. O bütün orkestranın ruhudur. Orkestraya dâhil olan diğer fertler, ona yardım etmek, serapları kuvvetlendirmek ve birinci kemancının ibdalarını muhtelif renkler ve gölgelerle süslemek vazifesiyle mükelleftirler. Tempoyu birinci kemancı tayin eder. O muhayyilesine istinaden başka bir melodi aramaya koyulunca, orkestra, sakinane intizar eder. Sonra bütün nağmeler birdenbire dökülür gider. Melodileri süslemek birinci kemancının vazifesidir. Vezni muhafaza etmek ise santurcunun vazifesidir. Bu da Çingene orkestrasının karakteristik bir vasfıdır. Birinci kemancı ile santurcu Çingene orkestrasının iki temel direğidir. Santur ekseriya ayaklar üstünde duran küçük bir tahta sandıktan ibarettir. Bunun üzerine teller gerilmiştir. Bu tellere hafif tokmaklarla vurulur. Santur gürültülü ve nazif bir seda çıkardığından dolayı bir orkestranın esasını teşkil etmeye müsait bir âlettir. Bilhassa Çingeneler için elverişlidir. Çünkü santur vasıtasıyla birçok tezyinat yapılabilir. Bazen santurcuya solo çalmak imtiyazı da verilmiştir. Birinci kemancının sustuğu zamanlarda santurcu da muhayyilesine tabiiyen makamlar icat edebilir.

Çingene orkestrasına dâhil olan çalgıcıların daima birbirinin hissiyatına ve ilhamatına tâbi olması lâzımdır. Meselâ orkestraya fevkalâde müstait bir viyolonselci veya klarnetçi dâhil olmuşsa, diğer çalgıcılar vakit vakit bunlara tabiiyet etmek mecburiyetindedirler. Bu takdirde viyolonselcilerle klarnetçilere de irticalen çalmak hakkı vermek lâzımdır.

Bugün bize Çingene musikisi diye gösterilen şeyler, iki kısımlı bir danstan ibarettir. Buna Macar Dansı unvanı da verilmektedir. Çünkü Çingene musikisi en ziyade Macaristan'da tekâmül etmiştir. Her yerde takibata ve tahkirata duçar olan Çingenelere Macarlar iyi muamele ettiklerinden ve semahat gösterdiklerinden burada sanatları terakki etmiştir.

Mûsikî ve dansı fevkalade seven diğer bazı milletler de vardır. Mesela Dardlar ve Kafirler bu kabildendir. Fakat hiç birisinin musikisi Macar Çingenelerinin musikisi kadar terakki etmemiştir.

Esas itibariyle Çingene musikisinin bir dans hâlinde meydana gelmesi şununla izah olunur ki, vezin demek evvel emirde beden hareketi demektir. Çingenelerin dansları ise muayyen şekillerden ibaret olmayıp irticale tabidir. En hazin ve matemi hareketlerle beraber en taşkın ve en coşkun hareketleri ihtiva eder. Mûsikî de buna nazaran hazin ve şen parçalardan mürekkep olmak üzere iki kısımdır. Macarca lasan (Lassan) denilen birinci kısım ağır olup ekseriya minör gamında dolaşır. Ondan sonra frişka (Frichka) gelir ki, bu kısımda takat süratlenir ve nihayet en çılgın ve şakrak nağmelere kadar çıkılır.

Çingenelere dair ilk malûmata on üçüncü asırdan kalma eserlerde tesadüf edilmektedir. Mezkûr eserlerde bunların göçebeliği ile beraber iyi musikici oldukları zikredilmektedir. O zamandan beri Çingenelerden birçok keman sanatçıları yetişmiştir:



Demetriyus Karman (Demetrius Karman) Michel Barnau (Der ungarische Orpheus) Mihai Barno, Yohan Bihari (Yohann Bihary) bunların en meşhurlarıdır. Frans List gençliğinde Yohan Bihari'yi dinlemiştir. Kırk sene sonra ikmalî meftuniyetle bundan şu suretle bahsetmektedir: “Sihirli kemanın nağmeleri ruhu tutuşturan bir esansın damlaları gibi semayı dolduruyordu. Eğer bizim hafızamız kil gibi yumuşak ve onun notaları elmas çiviler gibi sert olsalardı hafızamıza bundan daha sağlam bir surette saplanamazlardı.”

Bu keman virtüözleri bittabi musikinin de ibdakârları idiler. Fakat hiç nota bilmediklerinden eda ettikleri eserler kaydedilmemiştir. Mamafih bunların esas melodilerine sadakat, bir namus borcu olmuştur.

Her tarafta Çingene orkestraları mergup olduğundan ve bunlara epey de para verildiğinden sırf ticaret maksadıyla bir takım Çingene çalgı takımları teşkil edilmiştir. Fakat bunların irticalen çalan hakiki Çingene sanatkârlarıyla bir alâkası yoktur. Bunlar zamanın moda olan parçalarını da programlarına ithal ederler. Potporilerden sonra eğlendirici ve hafif parçalar çaldıklarından asıl Çingenelere has olan musiki geride kalır. Hatta bu seyyar musikiciler, talep vukuunda bile kendi milletlerine has olan havaları artık çalmamaya başladılar. Binaenaleyh şehirlerimizde Çingene orkestralarından dinlediğimiz parçalar hakiki Çingene musikisinin döküntüleridir.

Macar musikisi unvanı altında neşredilen notalar da böyledir. Bunlar Çingene musikisinin ruhunu verebilmekten sarfınazar, notaları bile doğru değildir. Çingene havalarını notaya alan bir zatın, biraz da Çingene ruhuna aşına ve irtical kudretine malik olması lâzımdır. İşte Frans List bütün ruhuyla Çingene musikisini duymuş ve anlamıştır. List, Macar'dır. Daha çocukluğunda Çingene musikisini sevmiş ve büyüdükten sonra kemalî gayretle toplamış ve tetkik etmiştir. List keskin zekâ ve istidadiyla bu sanatın mahiyeti hakikisine nüfuz etmiş ve Çingene artistlerinin hakiki kıymetlerini bize gösterebilmiştir. Çünkü kendisinde de bunlara müşâbih duygular vardır. List'in kendisi de virtüöz olduğundan coştığı zaman musiki eserlerini söyletmesini, ağlatmasını ve inletmesini biliyordu. Onun elinde havalar canlanır, güzelleşir, binlerce kanatlı oklarla silahlanır, bahar ve çiçek kokuları neşreder. Çingene musikisini yalnız List anlamış ve vücuda getirdiği eserlerde bu musikinin hususiyetlerini tespit etmiştir. Eğer List bunlara az çok kendinden de ilâveler yapmış ise bunun bir zararı yoktur. Çünkü kendindeki de onlardan başka türlü bir şey değildir.

List Çingene nağmelerini toplarken bunların fevkalade zengin olduğunu görerek bunlardan her birinin büyük bir Çingene milletinin kendine mahsus evsafı arz ve beyan ettiği kanaatine vassıl olmuştur. List vücuda getirdiği rapsodilerde bize Çingene destanını irae ederken Yunanlılarda Omeros'un ve Almanlarda Nibelung şairinin yapmış oldukları işi yapmıştır. Omeros ve Nibelung şairi, milletin meserret ve elemelerini, kahramanlık destanlarını ifade eden dağınık parçaları bir araya getirerek bir “göl” vücuda getirmişlerdir. Bu itibarla List'in de rapsodilerini severiz. Bir gün gelip de hakiki Çingene musikisi ortadan kalksa ve unutulsa bile, bu acayip milletin musiki sahalarındaki ibdaları List'in eserlerinde yeni nesillere daima yadigâr kalacaktır.

Dresden Operası Orkestra Şefi, Kurt Striegler





Kurt Striegler (7 Ocak 1886 – 4 Ağustos 1958)⁶

⁶ <https://www.discogs.com/artist/1718410-Kurt-Striegler>. Erişim tarihi: 02/09/2018.

Çevrimyazı

Çingenerler¹

The Gypsies

Selahaddin ENİS²
Çevrimyazı³ : Sinan ŞANLIER⁴



Resim 1: 20. yüzyılın başlarında İstanbul Büyükdere'de Çingene çadırları, G. Berggren'in fotoğrafından (sonradan üretilmiş kartpostalдан ayrıntı, kişisel koleksiyon).

Her sene ilk bahar vürut eder etmez, dağ yolundan bir kafilenin köye doğru inmeye başladığını görür, ve yol boyunca sıralanarak onları seyrederdik: En önde kulakları düşük uyuz bir eşek ekseriya bu kafiyle rehberlik ederdi. Eşeğin her iki tarafından sarkan sepet içinde çerçenin mühimmatı bulunur, bunların aralarına tepilmiş kukla gibi duran çamur yüzü, maymun suratlı Çingene çocukları kırpışık parlak gözleriyle bu yeni geldikleri köyü selamlarlardı...

Her çerçenin behemehal bir eşeği bulunacaktı. Bunu, uzun boylu, buruşuk yüzü erkeklerle meşin esmer çehreli karılar, pişkin kayış bacaklı Çingene çocukları takip ederdi. Eşeğin arkasında elinde sopasıyla Çingene karısı yürürdü ki bunun vazifesi ucu çivili değneğini hayvanın nazik

¹ FAĞFUR (Müdürü: Selami İzzet), Sayı: 1, Sayfa 13-15, 22 Ağustos 1334 (1918). Editörün Notu: Aşağıdaki metinde yer alan ifadeler ve aktarılan olay kurguları yer yer "Çingene" olarak adlandırılan peripatetik toplulukların kimi mensupları için rahatsız edici olabilecek bir nitelik taşımaktadır. Derginin editörleri bu ifadelerle hiçbir biçimde katılmamakta, kurguların gerçekliği yönünde görüş belirtmemektedir. Metin ilgili dönemde "Çingene" olarak adlandırılan peripatetik grupların mensuplarının dışardan algılanma biçiminin bir yönünü yansıtmakta, bu nedenle de son derece değerli bir belge niteliği taşımaktadır. Bunun ötesinde çalışma peripatetik gruplara ilişkin etnografik bir kaynak olarak değerlendirilemez. Dışarıdan bakışı yansıtmamanın ötesinde metne yapılacak her türden referans hiçbir biçimde kabul edilebilir olmayacaktır.

² Selahaddin ENİS (1892 Antalya - 1942 İstanbul). Konya'da başladığı eğitimini İstanbul'da sürdürdü. Katıldığı I. Dünya Savaşı'ndan sonra Tanin, İkdam, Şebab gibi dergi ve gazetelerde çalıştı. Yazıları Piyano, Resimli Kitap, Kehkeşan, Rübap, Filir, Fağfur, Şair, Nedim vb. dergilerde yer aldı. Bataklık Çiçeği (1924) adlı hikayesi, Neriman (1910), Sârâ (1922), Zaniyeler (1924) ve Cehennem Yolcuları (1926) adlı romanlarıyla birlikte günümüz Türkçesine aktarılmamış, gazete ve dergilerde kalan eserleri de bulunmaktadır. <http://www.biyografya.com/biyografi/12393>

³ Metnin günümüz harflerine aktarımında *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* "Ayverdi, İ. (2011). I-III. Cilt, İstanbul: Kubbealtı Yayınları" ve *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat* "Devellioğlu, F. (2013). Ankara: Aydın Kitabevi"; özel isimlerin yazımında ve yazım kurallarında ise *Yazım Kılavuzu* "Akalin, Ş.H. (2012). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları" esas alınmıştır.

⁴ Bağımsız araştırmacı, sanliersinan@hotmail.com.

uzuvlarına dokundurarak, bacaklarının arasına sokarak onun bazı hatvelerini tesri etmekten ibaretti...

Nereden gelip nereye gittikleri meçhul olan leylekler gibi böyle ilkbaharın hiç beklenilmeyen bir gününde köyümüze gelip aynı suretle son baharın gayrı muayyen bir gününde çadırlarını toplayarak giden bu Çingene alayının köyümüze vurudu, bizim için mühim bir hadise teşkil ederdi...

Meskenlerini, yakında omuzlarında taşıyan, veyahut eşeklerinin sırtına yükleyip sürükleyen bu kabile, köyümüzün en güzel mevkiini, ırmağın kenarındaki söğüt ağaçlı serin gölgeliği kendileri için intihap eylerler, oraya çergelerini ve ocaklarını kurarlardı. Köyümüze geldiklerinden birkaç saat sonra, kısa bir an içinde hemen hepsinin çadırları ihtiyar kamburlar gibi söğütlerin altına çömelmiş ve sıralanmış olurdu.

Onların hemen hepsi aynı ailenin evlâtları gibi idiler: Aralarında en tabii ve hakiki bir hayat hüküm sürüyor, ve ekseriya aynı çerge altında muhtelif iki üç aile yatıyordu. Oturdıkları mevkiler beyninde bir hat ve hudut çizmedikleri gibi – bizim gibi – döşekleri arasına bir duvar ve hudut koymadıkları için hemen ekseri geceler, her döşek aynı çerge altında yatanları birbirine naklediyor, ve onlar böyle bir nakli daimi içinde her gece seyirlerinin çeşnisini değiştiriyorlardı...

Çergelerle köyün arasındaki mesafe, her hâlde bir çeyrekten aşağı değildi. Ara sıra Çingene çocukları bizim köye geldikleri zaman aramızda bilmediği mahale düşmüş yabancı bir köpek havfıyla dolaşırlar ve kahvenin önünden geçerlerken ekseriya köyün delikanlıları onları çağırarak “hampir” çektirirlerdi; bu hampir Çingene çocuklarına mahsus yegâne raks idi. Kahveden metelik fırlatılır fırlatılmaz Çingene çocuğu, hemen eski fesini yere atar, onun etrafında karnını sallayarak, kıcını çıkararak, ensesini tokatlayarak döner, mini mini kırmızı dilini ağzının içinde kendine mahsus bir mahâretle şiddetle yutuyormuş gibi titreterek âdeta boğulan bir adamın hırhırlarını taklit ederdi. Hampir denilen bu oyunu bütün köylüler memnun ve neşe ile seyir ederlerdi.

Bizim Çingenelere karşı gösterdiğimiz mihmännüvazlığın müddeti devamı birkaç güne münhasır gibi bir şeydi. Sonra aramızda biaman cidali vuku kapıları açılırdı. Onları kızdıracak türlü muziplikler icat ederdik: Mesela bir gün onları taşa tutar, diğer gün ellerimize geçirdiğimiz tenekelere mandaların yaş tezeklerini koyarak bununla Çingenelerin çadırlarını sıvardık. Başka bir gün avuçlarımızda beygirlerden topladığımız at sinekleri olduğu hâlde yavaşça çergenin yanına gelip bunları otlamakta olan eşeklerin bacakları arasına serpiştirdik. Aradan bir dakika geçer geçmez eşekler kuyruklarını sallamaktan başlayarak evvela tepinmeye sonra çifte atmaya kadar varırlar, ve nihayet bağlı oldukları kazıklarını koparıp kuyruklarını havaya dikerler, ve böylece, etrafa muttasıl çifteler savurarak, kuyruk omuzda uzun anırtılarla tarlalara doğru koşarlar...

Bazen de aramızda fevkal memul bir itilaf husule gelirdi. O zaman hepimiz küçük bir müfreze hâlinde çergelerine giderek onları seyrederdik. Çergelerin hemen hepsinde aynı levha vardı: Yerde bir ocak ve örs, başında ya bir çocuk, veyahut pişkin yüzlü bir kadın muttasıl körük çekerek ateşi alevlendiriyor, erkek, bir elinde demir, diğerinde çekiç, ateşte kızaran demire örs üzerinde bir şekil vermeye uğraşiyor. Ve bunların biraz ötesinde döşek ünvanı verilen kirli, yağlı bir pачavra yığını, ve yerde arkası üstü toprağa yatmış, eline geçirdiği çürük bir domatesin, sularını akıtarak emmeğe ve yemeye çalışan mini mini bir et parçası, küçük bir çocuk...



Bazı günler akşamüstü köruk yanındaki kadınlardan birisi bir türkü tutturuyor ve örs üzerinde demir döğmekle meşgul olan erkek ise çekicinin hareketini buna terfik etmeye uğraşırdı.

Ve biz çergelerin karşısına sıralanarak bu acaip ve garip hayatı merak ve hayretle seyre dalar dık...

Yine yazın çok sıcak bir günüydü. Hepimiz köyün mescidindeki çınar ağacının altında toplanmış, muhtarın oğlunu dinliyorduk.

Köyün çocukları arasında yaşı en büyüğümüz olan bu çocuk, aynı zamanda da en yaramaz, ve haşarımız idi; elinde bir değnek, akşama kadar ağaçlar üzerinden yuvaları düşüren, sokaktaki tavukların bacaklarını kıran, kedilerin kuyruğuna tenekeler bağlayan, köpekleri yüzmek için ırmağa batıran bu haşarı çocuğun, hepimizin üzerinde büyük tesirleri vardı. Kalplerimizde ona karşı, sebebi meçhul bir itaat ve itibar duyar ve ondan korkardık...

O, şimdi arkasını çınara dayamış, elindeki ince dalı bir kırbaç gibi sallayarak, bir şeyler anlatıyor, ve sözüne devam ederek: “Hepiniz, diyordu, bu gece tarlada kalırsınız. Yatsı ezanı okunduktan sonra ben sizi bizim harmanda beklerim. Bakın size neler göstereceğim. Bilesiniz güle güle kırılırsınız...” Ve sonra ağzını dolduran tükürüklerini dişleri arasından ince bir sicim şeklinde fişkırtıyordu. Ben ruhumda müphem bir merakla sözlerini dinlerken yanımda nalbandın oğlu, parmaklarıyla burnunu derin derin karıştırarak geniş ağzının hiçbir şey ifade etmeyen yılışık hayretleriyle, muhtarın oğluna bize ne gibi bir şey göstereceğini anlatmasını yalvarıyordu; o başını sallayarak: “Demem, geceyi bekleyiniz!..” diyor, ve yanımıza birer kamış almaklığımızı da ayrıca tembih ediyordu.

O gün hepimiz akşamın vürudunu hakiki bir intizar içinde bekliyorduk. Ufukta güneş sönükten sonra köyümüzün üzerine tatlı bir yaz gecesi açılmıştı. Kamer, mebzul ziyalarıyla saman yığınlarını yaldızlıyor, köyün çamurlu evlerini yıkıyordu. Derin ve rehavetkâr bir sessizlik bütün köyü kaplamıştı. Yalnız ara sıra çardaklardan gelen türküler bu sükûnu ihlal ediyordu.

Ben, bizim öküzün önüne buğday saplarını yığarak sırtını taramakla meşguldüm. Hayvan, bu ılık gecenin sükût ve rehaveti içinde yüzüyormuş gibi yorgun, uzun uzun geviş getiriyordu...

Şimdi köyümüzün minaresinden yükselen bir ezan sesi vadinin sükûn-ı hâbîdesini dolaşıyordu. Artık hepimizin hakiki bir intizar içinde beklediğimiz an hulul etmişti...

Birer ikişer muhtarın oğlunun hürmetine geldiğimiz vakit, onu buğday başaklarının arkasında bize muntazır bulmuştuk. Şimdi en önde olduğu hâlde biz, köyün beş yaramazı da, heyecanlı adımlarla çayın kenarına ilerliyorduk. Çergeler, kambur kametleri, acayip şekilleriyle görünüyorlar, tarlaların yeni tırpanlanmış sapları üzerinde gölgelerimiz, bize rehberlik ediyorlardı.

Çayın kenarına geldiğimiz esnada muhtarın oğlu, arkaya dönerek ses çıkarmamaklığımızı işaret etti. Hepimiz sessiz bir gölge hâlinde küçük köprücükten karşı sahile geçtik. Artık Çingene çadırlarına yirmi otuz adım uzakta bulunuyor ve müphem bir heyecan içinde muhtarın oğlunun gözlerine bakarak ağzından çıkacak bir emre intizar ediyorduk. O, burada durarak yavaş bir sesle kamışları getirip getirmediğimizi sordu. Hepimiz ona birer kamış uzattık. O, bunları ayın ziyası altında bir kere muayeneden sonra ırmaktan ağzımızı doldurmaklığımızı söyledi. Birden hepimiz keçiler gibi ırmağa eğilerek ağızlarımızı doldurduk. O yanaklarımız dereden kalktığımız zaman şişmiş, çehrelerimiz tuhaf bir hâl almıştı. Sanki bir dakika içinde hepimiz köyümüzün yuvarlak enseli şişman imamına dönmüştük. Gülmemek için cebri nefis ediyor, derin ve büyük

bir merakla neticeyi bekliyorduk; mamafih muzipliğimizin hedefi, Çingeneler olacağını artık anlamıştık.

Çergelerle aramızdaki mesafe on adım kadar kalmıştı. Hatvelerimizi daha ziyade yavaşlatmış, kabil olabildiği kadar kendimizi hissettirmemeye çalışıyorduk. Burada sedaven hayat yok gibi idi. Yalnız iki eşek, kuyruklarını sağa sola çarparak otluyor, bir diğeri, onun biraz gerisinde kesik bir kütük gibi yatıyordu; yalnız bizim yaklaştığımızı hisseder etmez başını arkasına çevirerek uzun kulaklarının ucunu birleştirdi. Ve o, sanki bu sûretle gözleriyle değil, kulaklarıyla bize bakıyordu. Biz ise eşeklere görünmemek için yere sinerek yollarımızı değiştirmiştik...

Ekser çergelerin ön tarafı açık olduğundan, kendimizi göstermemek için ledettahmin bize en yakın olanını intihap ederek oraya ilerledik. Etrafımızda burun gıcıklayan bir koku, Çingene çadırlarına mahsus bir koku vardı. Ve bu ağır kokular içinde biz, bir lağıma yürüyor gibi idik. Muhtarın oğlu hepimize vazifelerimizi anlatmıştı. Bu sebeple mevcudiyetimizi mümkün olduğu kadar belli etmemeğe uğraşarak birer ikişer çergenin kenarına sokulduk. Çerge bir kalbur gibi delik deşik idi. Ben bakacak bir delik bulmakta güçlük çekmedim. Ve bulduğum deliğe gözümü tatbik ettim; çergenin açık olan kapısından nüfuz eden ay ziyası altında içerisini lâyıkiyle görüyordum; yerde, birisi ayağımın ucunda, diğeri karşıda olmak üzere iki yatak serili idi. Kapının yanında ise “hampir” çeken çocuklardan birisi bir köpek eniği gibi kıvrılmıştı. Karşiki yatakta bir yastık üstünde iki baş görünüyordu. Bunda celbi nazar bir nokta yok idi. Ayağımın ucundaki yatakta ise oldukça büyük ve solgun müteharrik bir yığın, bir yastık üstünde bir baş ve iki koldan mürekkeb bir yığın duruyordu. Dikkat ettiğim zaman başların ikileştiğini, ve kolların dörtleştğini gördüm. Herifin ay ışığı altında mühimce tefrik edilen bir mahali, renk ve şekliyle büyük ve isli bir tencereyi andırıyor, küçük bir ocak hâlinde bu tencereyi tahrik eden kadının vücudu ise erkeğin ağır cüssesi altında kayboluyordu.

Ben dalgın bir hâlde idim. Arkadaşlarım ne hâlde idiler, onların farkında değildim. Yalnız ayaklarımın ucundan yükselen bir sedâ ile birden titreyerek hakikate ricat ettim: Şimdi karşı taraftaki Çingene, yavaşça başını kaldırarak benim tarafımdakine: “Kolay gele, a be Hüsmen, maşa mı yapıyorsun?...” dedi. Diğeri boğuk boğuk cevap verdi: “Hah, öyle... ya, sen niçin duruyorsun, sersem horoz! Yoksa demiri kızdırmadın mı?...” Evvelki Çingene yanında yatan kadının tenceresini şamarlayarak: “Çekici kızdırdım, tavını bile verdim...” dedi, ve dışarısını dinleyerek ilâve etti: “Dışarıda birisi var, a be hırsız olmasın...” İkinci Çingene işiyle meşgul mırıldandı: “Hah, ne olacak eşekler otluyor...”.

Hepimiz bir an içinde mevkimizin nezaketini anladık. Artık burada fazla durmaya mahal yoktu. İhtimal biraz sonra mevcudiyetimizi hissedeceklerdi. Bu sebeple vazifemizin vakti hululünü anlayan muhtarın oğlu yavaşça işaret etti. Bir saniye içinde su ile dolu beş ağzın muhteviyatı isli tencerenin üzerine boşaldı...

Birkaç dakika sonra köyün nevm ve sükûnu Çingenelerin yaygaralarıyla ihlâl edilmişti. Muttasil arkamızdan taşlar yağıyordu. Ve biz otlar arasına sinerek muttasıl harmanlara doğru koşuyorduk...



Özgeçmişler

Arus Yumul

Lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünde, doktorasını Oxford Üniversitesi Sosyoloji bölümünde tamamlayan Prof. Arus Yumul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesidir. Çalışmaları özellikle etnik kimlik, gündelik hayat, beden, ırkçılık ve milliyetçilik üzerine odaklanan Yumul'un bu konularda ulusal ve uluslararası yayınları bulunmaktadır.

Belma Oğul Kurtişoğlu

Belma Oğul Kurtişoğlu, İstanbul Erkek Lisesi ve Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun olduktan sonra, İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde Türk Halk Oyunları Programında yüksek lisansı, Müzikoloji ve Müzik Teorisi Programında doktorasını bitirdi. Hâlen İTÜ TMDK Müzikoloji bölümünde öğretim üyesidir. Müzik ve dans alanında göç, kimlik ve politika çerçevesinde yayınları, başta Balkanlar ve Trakya bölgesi olmak üzere alan araştırmaları bulunmaktadır. Çeşitli görevleri arasında Porte Akademik Dergisi Yayın Kurulu üyeliği ve kurulduğu 2008 yılından bu yana ICTM Güneydoğu Avrupa Müzik ve Dans Çalışma grubunda aktif üyeliği vardır.

Buğra Kurban

2017 Yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun oldu. Aynı yıl, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde, hâlen devam etmekte olduğu, yüksek lisans eğitimine başladı. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde araştırma görevlisidir.

Egemen Yılıgür

Lisans öğrenimini İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi bölümünde tamamladı. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji bölümünde devam ettiği doktora eğitiminin sonucunda hazırladığı “*Geç-Peripatetik Roman Tütün İşçilerinde Ücretli İstihdam ve Politizasyon Deneyimleri*” başlıklı teziyle 2014 yılında doktor unvanı aldı. Beykoz Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünün kadrosunda yer alan Yılıgür, aynı zamanda Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji bölümünde çeşitli dersler veriyor. Çalışmalarını peripatetik ve geç-peripatetik topluluklar, kent yoksulluğu, prekapitalist toplumsal dokuların kapitalist toplumlarda yeniden üretimi gibi çeşitli alanlarda sürdüren Yılıgür, hâlen St. Andrews Üniversitesi bünyesinde hayata geçirilen “Roma Civic Emancipation between Two World Wars” başlıklı araştırma projesinde danışmanlık görevini yürütmektedir.

Faika Çelik

Lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümünde, yüksek lisansını ve doktorasını McGill Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsünde tamamladı. Hem yüksek lisans hem doktora tezi Osmanlı İmparatorluğu Erken Modern Döneminde Çingene / Roman halklarının sosyo-ekonomik deneyimleri ve hukuki statülerine odaklanmaktadır ve 2003 yılından beri bu konuda birçok makalesi yayınlanmıştır. “Community in Motion’: Gypsies/ Roma in Early Modern Ottoman Society” adlı kitabı 2019’da Gorgias Press tarafından yayınlanacaktır. Akademik ilgi alanları olan Erken Modern Dönem Akdeniz Dünyası’nda Kenarda Konumlandırılanlar, Osmanlı ve Modern Türkiye Tarihi’nde Devlet ve Toplum, Modern Ortadoğu Toplulukları Tarihi, Tarihsel Perspektiften Toplumsal Cinsiyet Okumaları ve Tarih yazıcılığı üzerine lisans ve yüksek lisans düzeyinde dersler vermekte ve araştırmalar yürütmektedir. 2015 yılından beri Manisa Celal Bayar Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler (İngilizce) bölümünde Siyasi Tarih Anabilim Dalında öğretim üyesidir.



Gonca Girgin

Lisans eğitimini İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuarı, Temel Bilimler bölümünde tamamladı. Etnomüzikoloji masteri ve Müzikoloji doktora yaptı. 2006 yılında tarihsel müzikoloji alanında “Müziği Yazmak” isimli çalışmasını yayımladı. Master ve doktora eğitimleri süresince yöneldiği kültürel çalışmalar alanında, kimlik, kültür politikaları, etnisite gibi konularda çeşitli makaleler yayımladı, uluslararası sempozyumlara katıldı. Yurtdışında Roman dansı üzerine atölye çalışmaları yaptı, birçok konserde kanun icracısı ve yorumcu olarak yer aldı. Çalışmalarına 2005'den beri kentleşme, kültürel kimlikler ve toplumsal sınıfların politik kullanımları ve beden politikaları konularında aktivist araştırmacı olarak devam etmektedir. İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Müzikoloji Bölümünde öğretim üyesidir ve bu alanda dersler vermektedir.

Hüseyin Yıldız

2003 yılında Gazi Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans ve doktora çalışmalarını yine Gazi Üniversitesi'nde, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Dili Bilim Dalında tamamladı. “Türkçede Başlangıçtan Bugüne Gelecek Zaman” başlıklı yüksek lisans tezini 2007'de, “Eski Uygurcada Mental Fiiller” başlıklı doktora tezini ise 2016 yılında savundu. 2010 yılında Ordu Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak göreve başlayan yazar, görevlendirme ile 2010-2016 yıllarında Gazi Üniversitesi'nde çalıştı. Doktora eğitiminden sonra Ordu Üniversitesi'ndeki görevine dönen yazar, 2018 yılında Dr. Öğr. Üyesi kadrosuna atandı. Eski Türk dili, çağdaş Türk lehçeleri, Türkiye Türkçesi ve ağızları alanları üzerine uluslararası akademik dergi ve kitaplarda leksikoloji ve etimoloji temelli makaleleri bulunan yazar; çalışmalarını hâlen Ordu Üniversitesi'nde sürdürmektedir.

İpek Mercil

1986 yılında Galatasaray Lisesini, 1993 yılında da Boğaziçi Üniversitesi'ni bitirdikten sonra Galatasaray Üniversitesi'nde çalışmaya başlamış, yüksek lisans ve doktora çalışmalarını Paris Sosyal Bilimler Yüksek Okulu'nda (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales) tamamlamıştır. 2001 yılında doktor ünvanını kazandıktan sonra 2002 yılında yardımcı doçent, 2008 yılında ise doçent olmuştur. Halen Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olan Mercil'in çalışma konuları arasında spor sosyolojisi, İslamcı hareketin sosyolojisi, din sosyolojisi, suç ve ceza sosyolojisi ve kadın çalışmaları bulunmaktadır.

Kurt Striegel

Alman müzik insanı, besteci ve orkestra yönetmeni. Müziğe 1896'da başlamış, 1905 yılına kadar koro elemanı olarak yer almıştır. 1913 yılında Saksonya eyaletinde opera ve müzik yönetmeni, sonrasında ise müdür yardımcısı olmuştur. 1905 yılından 1945 yılına kadar Dresden Devlet Operası'nın hemen her kademesinde görev almış, öğretmenlik, sanat yönetmenliği ve orkestra yönetmenliği yapmıştır. Orkestra için parçalar, oda müziği, şarkı ve koro için çalışmalar vs. bestelemiştir. Striegel, 1950 yılından sonra da Berlin'e taşınmış ve müzik yaşamına orada devam etmiştir.

Mahir Mak

İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Temel Bilimler bölümünden 2007 yılında mezun oldu. Ardından aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Müziği yüksek lisans programından mezun oldu. İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü müzikoloji ve müzik teorisi doktora programını “Müziğin Çokkültürlü Kodları; Mardin” başlıklı doktora tezi ile tamamladı. Mardin ve civarında yaşayan topluluklar ve bu toplulukların müzik uygulamaları üzerine bölgede uzun süren alan araştırmaları bulunmaktadır. İnönü Üniversitesi Devlet Konservatuarı'nda öğretim üyesidir.



Mehmet Rauf

Eğitimini İstanbul'da tamamladıktan sonra deniz subayı oldu. Staj için Girit'e, Kiel kanalının açılışı için ise Almanya'ya gönderildi. Başından üç evlilik geçti, 1908 yılından sonra yazarlıkla hayatını kazandı. Edebiyatın birçok türünde eser veren M. Rauf'un en bilinen eseri Eylül ismini taşır.

Melih Duygulu

1967 yılında İstanbul'da doğdu. Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı'nın Temel Bilimler Bölümü'nden 1989 yılında mezun oldu. Anadolu'nun çeşitli yörelerinde yerel müzikler üzerine araştırmalar yaptı ve bu alan araştırmalarının sonucunda 4000 civarında halk ezgisi, halk edebiyatı örnekleri, 80 kadar yerel çalgı ve çeşitli etnografik ürün derledi. *Music Instrument Museum*'da (ABD-Arizona) Türkiye Bölümü'nün küratörlüğünü yaptı. Çeşitli müzik kurullarında seçici kurul üyesi olarak çalıştı. Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı'nda (1989-1994), İÜ Devlet Konservatuvarı'nda (1989-1991), Rotterdam Konservatuvarı'nın Dünya Müzikleri Bölümü'nde (2006-2012) ve Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün lisansüstü müzik programında (2005-2013) halk müzikleri ve etnomüzikoloji ile ilgili dersler verdi. 1994 yılından itibaren Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi İstanbul Devlet Konservatuvarı Müzikoloji Bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı. 2004-2018 yılları arasında Etnomüzikoloji ve Folklor Anabilim Dalı Başkanlığı yaptı. Hâlen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi İstanbul Devlet Konservatuvarı'nda görev yapmaktadır.

Muhammed Tağ

2012 yılında Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünden mezun oldu. 2013 yılında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalında başladığı Yüksek Lisans eğitimini 2015 yılında "Temettuât Defterlerine Göre Edirne'de Romanlar" isimli tezi ile tamamladı. Aynı yıl doktora eğitimine başladı. Hâlen Trakya Üniversitesi Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsünde Araştırma Görevlisi ve Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora öğrencisidir.

Selahattin Enis

Konya'da başladığı eğitimini İstanbul'da sürdürdü. Katıldığı I. Dünya Savaşı'ndan sonra Tanin, İkdam, Şebab gibi dergi ve gazetelerde çalıştı. Yazıları *Piyano*, *Resimli Kitap*, *Kehkeşan*, *Rübap*, *Fikir*, *Fağfur*, *Şair*, *Nedim* vb. dergilerde yer aldı. *Bataklık Çiçeği* (1924) adlı hikayesi, *Neriman* (1910), *Sârâ* (1922), *Zaniyeler* (1924) ve *Cehennem Yolcuları* (1926) adlı romanlarıyla birlikte günümüz Türkçesine aktarılmamış, gazete ve dergilerde kalan eserleri de bulunmaktadır.

Sinan Şanlıer

1977 yılında ara verdiği yükseköğrenim hayatına 2012 yılında tekrar döndü. 1977 yılında çalışmaya başladığı basın-yayın iş kolundan 2010 yılında emekli oldu. 2013 yılında Doğu Kitabevi tarafından yayımlanan, Hukuki Metinler Işığında Osmanlı Çingeneleri (Çingene Kanunnameleri) isimli bir çalışması bulunmaktadır. 2002 yılından beri aralıksız devam ettirdiği Romanlar/Çingeneler konusundaki çalışmalarına Osmanlı Türkçesi ile yazılmış metinler ve konuyla ilgili sosyal politikalar alanlarında devam etmektedir.

Yazım Kuralları

1. Yazılar Windows Word programıyla, normal metin için Times veya Times New Roman karakteri 12 puntuyla, 1,5 satır aralığıyla yazılmış olmalıdır.
2. Yazıların uzunluğu konusunda sınırlama olmasa da yazının tek sayıda yayımlanabilmesi için kaynakçayla birlikte 25 sayfayı geçmemesi tavsiye edilir.
3. Metinlerin başlıkları bold ve sola yaslı şekilde yazılmalıdır. Başlıkların ilk harfleri büyük yazılmalıdır (ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman küçük harfle yazılmalıdır).
4. Yazar isimleri bold ve sağa yaslı şekilde başlığın altında bulunmalı, yazar soyadı büyük harflerle yazılmalıdır. Yazarın unvan, bölüm, kurum ve e-mail bilgisi yazarın isminin sonuna dipnot eklenerek verilmelidir.
5. Türkçe özgün makaleler için verilecek özet "Öz" başlığı altında, 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde verilmelidir. Tüm makalelerin ayrıca İngilizce dilinde de özeti verilmez. İngilizce dilinde verilecek özet "Abstract" başlığı altında olmalı ve yine 150 kelimeyi geçmemelidir. Önce makalenin Türkçe ve İngilizce başlığı, Türkçe özü verilmeli ve sonrasında 3-5 tane anahtar kelime verilmelidir. Bunların altına İngilizce öz ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Öz ve Anahtar Kelimeler uluslararası standartlara uygun olmalıdır. Örnek: TR Dizin Anahtar Terimler Listesi, Medical Subject Headings, CAB Theasarus, JISCT, ERIC v.b. gibi kaynaklar kullanılabilir.
6. Dipnotlar kaynak gösterimi için değil, yalnızca ek bilgi vermek için kullanılır; sayfa altında numaralandırılarak 10 punto ve 1 satır aralığıyla verilir.
7. Metnin içinde yapılan doğrudan alıntı 40 kelimeyi geçiyorsa alıntı metin içinde yapılmayıp ana metinden farklılaştırılmış paragraf olarak gösterilmelidir. Doğrudan alıntı yapılacak metin, sağ ve soldan 1,25 cm girintili olarak 11 punto ile yazılır, başı ve sonuna çift turnak eklenir ve alıntı sonunda parantez içinde kaynağa atıf yapılır.
8. Metinde şekil, tablo, resim vb. kullanılacaksa ilgili yere, metinle arasında üstten ve alttan birer aralık bırakılmak suretiyle yerleştirilmelidir. Mümkün olduğu kadar bilgisayar aracılığıyla hazırlanmış görseller kullanılmalı, tarayıcıyla en az 600 dpi çözünürlükte tiff veya jpg şeklinde taranmış olarak metne yerleştirilmelidir. Resimler birbirini izleyerek numaralandırılmalıdır. Her resmin altına numarası ile birlikte kısa bir açıklama, ortalanmış olarak yazılmalıdır.
9. Metin içerisinde ve kaynaklar bölümünde kaynak gösterimi için Amerikan Psikologlar Birliği tarafından yayımlanan Publication Manual of American Psychological Association (APA) (6. baskı) adlı kitapta belirtilen kurallar esas alınmalıdır. Metnin içindeki atıflar, cümlelerin sonunda, noktadan önce yazar soyadı ve eserin basım yılı ile sayfa numarası parantez içinde yazılarak yapılır. APA stiline uygun olarak hazırlanmış atıf örnekleri aşağıda verilmiştir.
10. Kaynaklar bölümünde kitaplar için bibliyografik künye sırası (büyük küçük harf durumuna dikkat edilerek) şu şekilde olmalıdır: Yazar Soyadı, Adının baş harfi (yıl). Kitap adı. Basım yeri: Yayınevi. Makalelerde ise şunlar belirtilmelidir: Yazar Soyadı, Adının baş harfi (yıl). Makalenin adı. Kitap veya Dergi adı, sayısı, makalenin sayfa aralığı. İnternet adresi. Aşağıda APA kaynak gösterme kurallarına uygun olarak hazırlanmış örnekler verilmiştir.
11. Metnin ekleri, her bir ek ayrı sayfada olacak şekilde, kaynakçadan sonra verilmelidir.
12. Dergide yayınlanan yazıların bilim ve dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yazım tutarlılığı sağlamak için Türk Dil Kurumunun yayınladığı Yazım Kılavuzu'nun son baskısının esas alınması tavsiye edilir.



APA Stiline Göre Kaynak Gösterme Atıflar

	Metin içinde ilk atf	Metin içinde ilk atıftan sonraki atflar	Parantez içinde ilk atf	Parantez içinde ilk atıftan sonraki atflar
Tek yazarlı	Işık (1998)	Işık (1998)	(Işık, 1998, s. 36)	(Işık, 1998, s. 36)
İki yazarlı	Grazer ve Fishman (2015)	Grazer ve Fishman (2015)	(Grazer ve Fishman, 2015, s. 107)	(Grazer ve Fishman, 2015, s. 107)
Üç-beş yazarlı	Keng, Lin ve Orazem (2017)	Keng ve arkadaşları (2017)	(Keng, Lin ve Orazem, 2017, s. 72)	(Keng ve ark., 2017, s. 72)
Altı ve daha fazla yazarlı	Bay ve arkadaşları (2017)	Bay ve arkadaşları (2017)	(Bay ve ark., 2017, s. 61)	(Bay ve ark., 2017, s. 61)
Kurumlar	Milli Eğitim Bakanlığı (MEB, 2002)	MEB (2002)	(Milli Eğitim Bakanlığı [MEB], 2002)	(MEB, 2002)

Kaynaklar Bölümü

Kitap	Türkçe Eser
	Emre, I. (1998). <i>Beden ve toplum kuramı</i> . İstanbul: Bağlam Yayınları.
	Türkçeye Çevrilmiş Eser
	Ariès, P. (2015). <i>Batıda ölümün tarihi</i> (I. Gürbüz, Çev.). İstanbul: Everest Yayınları.
	Editöryal Eser
	Bahar, M. (Ed.). (2006). <i>Fen ve teknoloji öğretimi</i> . Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
Kitap içinde bölüm	İngilizce Eser
	Smith, Z. (2016). <i>Swing time</i> . New York: Penguin Press.
	İngilizce Eser İçerisinde Bölüm
Makale	Gülgöz, S. (2005). Five factor theory and NEO-PI-R in Turkey. In J. Allik & R. R. McCrae (Eds.), <i>The five-factor model of personality across cultures</i> (pp. 175-196). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
	Türkçe Eser İçerisinde Bölüm
	Uysal, Ş. (1971). Metodoloji açısından Türkiye’de yapılan sosyolojik araştırmalar ve bir örnek köy araştırması. N. H. Fişek (Ed.), <i>Türkiye’de Sosyal Araştırmaların Gelişimi</i> içinde (ss. 139-151). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
Makale	Türkçe Makale
	Ünal, N. (2001). Hastane infeksiyonları ve hastane tasarımı: yoğun bakımların tasarımı. <i>Hastane İnfeksiyonları Dergisi</i> , 1 (5), ss. 183-194.
	İngilizce Makale
	LaSalle, P. (2017). Conundrum: a story about reading. <i>New England Review</i> , no. 1 (38), pp. 95-109.
Tez	Online Makale
	Çevikalp, M. (2012). Kars’ın saklı yüzü: Malakanlar. <i>Aksiyon</i> . 10.06.2015 tarihinde http://www.aksyon.com.tr/aksyon/newsDetail_openPrintPage.action?newsId=32989 adresinden edinilmiştir.
	Web’den Alınmış Tez
Tez	Atkıncı, H. (2001). <i>İlköğretim birinci kademe eğitim programlarının yaratıcı düşünmenin gelişimine etkisi</i> (Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi). Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Çanakkale. 07.04.2017 tarihinde https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi adresinden edinilmiştir.
	Türkçe Tez
	Cihan, M. (2001). <i>Spinoza felsefesinde varlık ve bilgi problemi</i> (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
	İngilizce Tez
	Rutz, C.L. (2013). <i>King Lear and its folktale analogues</i> (Unpublished Doctoral dissertation). University of Chicago, Chicago.

Guide for Authors

1. Articles submitted should be sent in Microsoft Word (.doc or .docx) format. Body text should be written in Times New Roman 12 pt. and 1.5 line spacing.
2. Even there is no particular limitations on the length of the articles; for an article to be published in a single issue, it is recommended for authors not to exceed 25 number of pages, including references.
3. Headings should be written in bold and left aligned. First character of the heading should always be written with a capital letter (conjunctions, for ex: and, or, with should not be written in capital letters).
4. Name of the author should be written in bold and right aligned whereas surname should be written with capital letters. Title, faculty, department and email address of the author should be added under the footnotes section; and be given following the name of the author.
5. Abstracts of articles written in English should be given under the heading of "Abstract" and should not exceed 150 words. It is also a requirement for abstracts to be given in Turkish language, again without exceeding 150 words limit. After the title of the article, Turkish heading, abstract and keywords (of 3 to 5) are given; Turkish abstract and keywords should follow. Abstract and keywords should comply with international standards. For example: TR Index Keyword Terms List, Medical Subject Headings, CAB Theasarus, JISCT, ERIC can be used.
6. Footnotes must only be used to address additional information, not for referencing; They must be given under the page, numbered correspondingly, and their typing style must be set to 10 pt and 1 line spacing.
7. Quotations exceeding 40 words should be separated from main paragraph and written as a separate one. Direct quotations should be indented by 1,25 cm of both sides and should be written in 11 pt.
8. Images, shapes or tables should only be used with a space left perpendicularly. Shapes used should be prepared digitally where possible. Scanned documents should have 600 dpi and sent as .tiff or .jpg format. Shapes must be numbered consecutively. A short explanation should be centered under the image containing its number.
9. In-text citation and bibliography must comply with the rules found in Publication Manual of American Psychological Association (APA) (6. ed) published by American Psychological Association. In-text citation, will be given at the end of the sentence, written in brackets, including; Surname of the Author, year of the publication and page number. APA referencing examples are given below.
10. In bibliography section, referencing of books must be as follows (capitalization should also be taken into consideration): Surname of author, Initial of name of author (year). Name of book. Place of publication: Publisher. In articles, referencing should indicate: Surname of author, Initial of name of author (year). Name of the article. Name of the journal or the book, volume, page range. Web address. APA referencing examples are given below.
11. Each appendix should be given in separate pages. Appendices should be given after the references section.
12. Authors are solely responsible for published articles' scientific and grammatical context.



APA Referencing Examples Basic Citation Formats

	In-text citation	Subsequent in-text citations	First citation in parentheses	Subsequent citations in parentheses
One author	Işık (1998)	Işık (1998)	(Işık, 1998, p. 36)	(Işık, 1998, p. 36)
Two authors	Grazer and Fishman (2015)	Grazer and Fishman (2015)	(Grazer & Fishman, 2015, p. 107)	(Grazer & Fishman, 2015, p. 107)
Three-five authors	Keng, Lin and Orazem (2017)	Keng et al. (2017)	(Keng, Lin & Orazem, 2017, p. 72)	(Keng et al., 2017, p. 72)
Six and more authors	Bay et al. (2017)	Bay et al. (2017)	(Bay et al., 2017, p. 61)	(Bay et al., 2017, p. 61)
Abbreviation for institutions	Milli Eğitim Bakanlığı (MEB, 2002)	MEB (2002)	(Milli Eğitim Bakanlığı [MEB], 2002)	(MEB, 2002)

References Section

Books	Book in Turkish
	Emre, I. (1998). <i>Beden ve toplum kuramı</i> . İstanbul: Bağlam Yayınları.
	Book Translated into Turkish
	Ariès, P. (2015). <i>Batıda ölümün tarihi</i> (I. Gürbüz, Çev.). İstanbul: Everest Yayınları.
	Edited Book
	Bahar, M. (Ed.). (2006). <i>Fen ve teknoloji öğretimi</i> . Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
	Book in English
Smith, Z. (2016). <i>Swing time</i> . New York: Penguin Press.	
Chapters	Chapter in a book written in English
	Gülgöz, S. (2005). Five factor theory and NEO-PI-R in Turkey. In J. Allik & R. R. McCrae (Eds.), <i>The five-factor model of personality across cultures</i> (pp. 175-196). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
	Chapter in a book written in Turkish
Uysal, Ş. (1971). Metodoloji açısından Türkiye’de yapılan sosyolojik araştırmalar ve bir örnek köy araştırması. N. H. Fişek (Ed.), <i>Türkiye’de sosyal araştırmaların gelişimi</i> içinde (ss. 139-151). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.	
Articles	Turkish Article
	Ünal, N. (2001). Hastane enfeksiyonları ve hastane tasarımı: yoğun bakımların tasarımı. <i>Hastane Enfeksiyonları Dergisi</i> , 1 (5), ss. 183-194.
	English Article
	LaSalle, P. (2017). Conundrum: a story about reading. <i>New England Review</i> , no. 1 (38), pp. 95-109.
Online Article	
Çevikalp, M. (2012). Kars’ın saklı yüzü: Malakanlar. <i>Aksiyon</i> . 10.06.2015 tarihinde http://www.aksyon.com.tr/aksyon/newsDetail_openPrintPage.action?newsId=32989 adresinden edinilmiştir.	
Thesis & Dissertation	Thesis from the Web
	Atkancı, H. (2001). <i>İlköğretim birinci kademe eğitim programlarının yaratıcı düşünmenin gelişimine etkisi</i> (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Çanakkale, 07.04.2017 tarihinde https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi adresinden edinilmiştir.
	Thesis written in Turkish language
Cihan, M. (2001). <i>Spinoza felsefesinde varlık ve bilgi problemi</i> (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.	

