Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi – ViSBiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences – VJHSS

Makale Türü / Article Type: Araştırma / Research
Geliş / Submission: 30/05/2026 **Kabul /Acceptance:** 24/06/2026 **Yayın / Publication:** 30/06/2026

Mardin'deki Kürt Medreselerinde Gündelik Hayat: Zaman, Mekân ve Dil Pratikleri*

Everyday Life in the Kurdish Madrasas in Mardin: Practices of Time, Space, and Language

Mehmet Ali DEMİRDAĞ*, Sıtkı KARADENİZ**

Öz

Bu çalışma, Mardin ili ve bağlı ilçelerinde (Artuklu, Midyat, Kızıltepe) faaliyet gösteren Kürt medreselerindeki gündelik hayat pratiklerini zaman, mekân ve dil boyutlarında sosyolojik, pedagojik ve sosyolinguistik bir çerçevede analiz etmektedir. Araştırmanın ampirik zemini; söz konusu medreselerde yürütülen katılımcı gözlemler ve on bir müderris ile mu'caz/mezun talebeyle (K01-K11) gerçekleştirilen derinlemesine yarı yapılandırılmış mülakatlardan oluşmaktadır. Veriler tematik kodlama yöntemiyle çözümlenmiş; geçerlilik için katılımcı anlatıları, gözlem notları ve yazılı birincil kaynaklar üçgenleme ilkesiyle karşılıklı sınanmıştır. Kuramsal çerçeve, Bourdieu'nün habitus ve alan kavramları, Fishman'ın dil kullanım alanı modeli, Lefebvre'in gündelik hayat eleştirisi ve de Certeau'nun taktik kavramı üzerine inşa edilmiştir. Bulgular üç temel eksen etrafında örgütlenmektedir. Birincisi, teheccüd, sabah, kuşluk, öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarının gündelik zamanı ontolojik olarak yapılandırması ve medresenin modern saat temelli takvimin dışında özgün bir rutin ve ritim üretmesidir. İkincisi, hücre adıyla bilinen dar mekânın mir ve dorçilerle gerçekleşen kolektif hizmet, ortak yemek/sofra, müzakere seansları ve Cuma tatili pratikleri aracılığıyla birincil bir habitus üretme alanına dönüşmesi; talebenin beden disiplinini, ahlâkî eğilimlerini ve kurumsal kimliğini bu mekânda içselleştirmesidir. Üçüncüsü, Kürtçenin eğitimden günlük sohbete, iletişimden müzakereye kadar her alanda kurucu bir dilsel konum elde etmesidir. Bu kurumsal meşruiyet, resmi bir otoritenin zorlamasıyla değil, talebelerin kültürel varlığının ve ağırlığının tabandan tavana doğru ürettiği dinamik bir süreçle inşa edilmiştir. Bu dinamiğin en somut göstergeleri, bazı Kürtçe eserlerin tüm talebeler tarafından ezberlenmesi ile anadili Arapça olan seydaların zamanla Kürtçeyi ders anlatım dili olarak benimsemesidir. Bu araştırma, Kürt medreselerine yönelik ezberleri bozarak buraların sadece dini bilginin aktarıldığı yerler olmadığını göstermektedir. Bu kurumlar; gündelik hayatın içindeki sıradan pratikler sayesinde dilin, kolektif kimliğin ve kültürel hafızanın her gün yeniden üretildiği, kendine has ve çok katmanlı birer sosyolinguistik saha olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kürt Medreseleri, Gündelik Hayat, Dil Pratikleri, Habitus, Çokdillilik*

* Bu makale, Mehmet Ali Demirdağ'ın Prof. Dr. Sıtkı Karadeniz danışmanlığında tamamladığı "Mardin Medreselerinde Kürtçenin Kullanımı: Sosyolinguistik Bir Yaklaşım" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* Dr. Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, e-posta: malidemirdag@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-7241-039X
** Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, e-posta: stkkaradeniz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3930-4442.

Atıf için / Cite as: Demirdağ, M. A. & Karadeniz, S. (2026). "Mardin'deki Kürt Medreselerinde Gündelik Hayat: Zaman, Mekân ve Dil Pratikleri". *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD*. Sayı: 11, ss: 116-136. DOI: 10.62068/visbid.1960398

Abstract

This study analyzes the everyday life practices of Kurdish madrasas operating in Mardin province and its districts (Artuklu, Midyat, Kızıltepe) within sociological, pedagogical, and sociolinguistic frameworks, focusing particularly on the dimensions of time, space, and language. The empirical basis of the research consists of participant observations conducted in these madrasas and in-depth semi-structured interviews with eleven mudarris and certified/graduated students (K01-K11). The data were analyzed through thematic coding, while participant narratives, observation notes, and written primary sources were cross-checked through triangulation to ensure validity. The theoretical framework is grounded in Bourdieu's concepts of habitus and field, Fishman's domain model of language use, Lefebvre's critique of everyday life, and de Certeau's concept of tactics. The findings are organized around three principal axes. First, the daily prayers -Tahajjud, Fajr, Duha, Dhuhr, Asr, Maghrib, and Isha prayers- ontologically structure everyday time and generate a distinctive rhythm beyond the modern clock-based schedule. Second, the narrow space known as the hujra becomes a primary site for the production of habitus through collective service practices performed with mir and dorçi students, shared meals, negotiation sessions, and Friday holiday routines; within this space, students internalize bodily discipline, moral dispositions, and institutional identity. Third, Kurdish attains a constitutive linguistic position in all domains, from education and negotiation to daily communication. This institutional legitimacy emerges not through formal authority, but through a bottom-up process shaped by the cultural presence and demographic weight of Kurdish-speaking students. The memorization of Kurdish texts by all students and the gradual adoption of Kurdish as a language of instruction by Arabic-speaking seydas constitute the clearest manifestations of this process. The study demonstrates that Kurdish madrasas function not merely as institutions for transmitting religious knowledge, but as multilayered sociolinguistic fields in which language, collective identity, and cultural memory are reproduced through everyday practices.

Keywords: *Kurdish Madrasas, Everyday Life, Language Practices, Habitus, Multilingualism*

Giriş

> *Ve bir gün ansızın medresemize jandarmalar baskın yaptı. Molla Abdullah'ın da içlerinde bulunduğu 5-6 arkadaşı alıp götürdüler. Ben, yaşımın küçüklüğünden faydalanıp bir tokat yiyerek kurtuldum. Götürülenler, nezarete atıldıklarını söylediler. Ama kaç tokat veya sopa yediklerini saklı tuttular. Aynı gün, yakınımızdaki Ferhant köyünden Molla Yahya (Melikoğlu) Efendi'nin medresesinden de 18 okuma suçlusu götürülmüştü. Cehalete prim, okuyana gözdağı olsun diye...*
>
> Sadreddin Öztoprak, 2003

Bu sahne (Öztoprak, 2003: 49), 1930'lardaki Kürt medreselerinin gündelik hayatta kalma pratiklerini yansıtan bir belge niteliğindedir. Baskın, medreseyi kapatamamıştır; çünkü kapatılacak somut bir "şey" yoktur. Söz konusu medrese, binadan önce insanlar arasındaki ilişkilerde, alışkanlıklarda ve örtük kurallarda var olan bir pratikler bütünüdür. Gündelik hayat sosyolojisi açısından bu sahne sıra dışı bir kesinti değil, kurumun olağan varoluş şartlarının en yoğun biçimde açığa çıktığı bir "an"dır. Lefebvre'in (2012: 140-145) işaret ettiği üzere egemen düzen, kendini en açık biçimde gündelik hayatın pratiklerine nüfuz ettiğinde değil, o pratikleri kesintiye uğrattığında tüm çıplaklığıyla ifşa eder. Mevzubahis baskın, medresenin neyle karşı karşıya olduğunu değil, neyin içinde var olduğunu gözler önüne serer. de Certeau'nun (2009: 103-112) kavramsal çerçevesiyle söylenirse, devletin denetim ve caydırmaya dayalı stratejisi ancak karşısında işleyen bir taktiği varsayar. Molla Musa'nın jandarma baskınına uğrayan medresesinin varlığı bizzat bu taktiktir. Aynı sahne, üstünde durmaya değer bir başka gerçeği de açığa çıkarır: Medrese, kendini yeniden üretirken aynı zamanda baskı koşullarına uyum sağlamaktadır. Baskından bir gün sonra derslerin yeniden başlaması ne salt bir direniş ne de salt bir boyun eğiştir; her ikisini aynı anda barındıran, gündelik pratiğin içinde gerçekleşen sessiz bir yapılaşmadır. Kurumun, hem sürdürmek hem dönüşmek biçiminde kendini gösteren bu çift yönlü kapasitesi, gündelik pratiklerin yapıyı nasıl aynı anda taşıdığını ve içeriden esnettiğini sormayı zorunlu kılmaktadır.

Ana akım sosyoloji, uzun süre gündelik hayat alanını araştırma nesnesi olarak ciddiye almamıştır. Yapısalcılık, işlevselcilik ve sistem teorisinin makro ölçekli determinizmi içinde bireysel pratikler, ilişkiler ve gündelik örgütlenme biçimleri geri plana itilmiştir. Yapılar, kurumlar ve sistemler analitik önceliği üstlenirken, bunları ayakta tutan ve aynı zamanda dönüştüren mikro düzeydeki gündelik pratikler görünmez kılınmıştır (Esgin, 2018: 14-18; Karadeniz, 2025: 199-202). Oysa Schütz (2018) ve Garfinkel (2014) gibi fenomenoloji ve etnometodoloji geleneğinden gelen kuramcılar, toplumsal düzenin büyük kurumların içinde değil, bireylerin gündelik etkileşimlerinde ve örtük kurallarında inşa edildiğini göstermiştir. Goffman'ın (2014: 20-30) dramaturjik çerçevesi de bireylerin toplumsal rolleri sahnelerken nasıl çalışan bir düzen ürettiklerini ortaya koymuştur. Kürt medreseleri bu bağlamda özellikle ilgi çekici bir araştırma alanı sunar. Bir yanda merkezi devletin baskı ve denetim stratejileri, öte yanda yerel toplumsal ağların dayanışma pratikleri; bir yanda Arapça metinlerin ilmî otoritesi, öte yanda Kürtçenin pedagojik belirleyiciliği; bir yanda katı hiyerarşi, öte yanda adaletçi dayanışma… Bu gerilimler, medreseyi sadece bir eğitim kurumu olarak değil, toplumsal anlamın üretildiği, bölgesel dilin,

kültürel mirasın taşıyıcısı ve kolektif kimliğin yeniden kurulduğu dinamik bir alan olarak okumayı zorunlu kılmaktadır (Adak, 2018).

Kürt medreselerine ilişkin mevcut araştırmalar kurumsal yapı, müfredat, Arapça öğretiminin pedagojik biçimi, yetiştirilen âlimler ve eserler, medrese-tasavvuf ilişkisi ve Kürt edebiyatı ile kültürü üzerine yoğunlaşmaktadır. Makdisi (2012), Berkey (2015) ve Zaman (2018) gibi medrese tarihçileri kurumun İslam entelektüel tarihindeki yerine odaklanırken; van Bruinessen (1998; 2010; 2024), Kürt medreselerini Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan tarihsel süreçte konumlandırarak kurumun devlet politikalarıyla ilişkisini göstermiştir. Bu tematik çeşitliliğe karşın söz konusu araştırmalar büyük ölçüde tarihsel, pedagojik ve dilsel yaklaşımlarla sınırlı kalmakta; gündelik hayat boyutu araştırma gündeminin kıyısında kalmaya devam etmektedir. Türkçe literatür incelendiğinde de benzer bir ayrışma göze çarpar: Gündelik hayat sosyolojisi (Esgin, 2018; Yılmaz Altun, 2023) ile dini pratik ve habitus çalışmaları (Akçaoğlu, 2018) birbirinden kopuk izlekler olarak ilerlemiş; Kürt medreselerine yönelik çalışmalar ise kurumsal tarih (Yıldırım, 2018a, 2018b, 2018c), pedagoji (Çiçek, 2009) ve kültürel bellek (Adak, 2018; Pekasil, 2015) ekseninde yoğunlaşmıştır. Gündelik hayatın pratikleri, zamansal örgütlenme ve dilsel meşruiyet gibi boyutlar sistematik bir araştırma nesnesi olarak henüz bu literatürün kıyısında kalmaktadır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu kısmen doldurmayı hedeflemekte ve Kürt medreselerini gündelik hayatın hem yeniden üretildiği hem müzakere edildiği bir toplumsal alan olarak somut pratikler ve katılımcı anlatıları üzerinden çözümlemeyi amaçlamaktadır.

Çalışmanın üç temel araştırma sorusu şu şekilde kurgulanmıştır: Medreselerde gündelik zaman nasıl örgütlenmekte ve ibadet pratikleri burada hangi yapısal işlevi üstlenmektedir? Mekân olarak medrese, toplumsal ilişkilerin, kimliğin ve kültürel belleğin yeniden üretiminde nasıl bir rol icra etmektedir? Kürtçe, medrese gündelik hayatında hangi işlevsel zeminlerde varlık göstermekte ve ne ölçüde kurucu bir dilsel sermaye işlevi görmektedir? Bu sorular, ardından gelen kuramsal çerçeve, yöntem ve bulgular bölümlerinin omurgasını oluşturmaktadır.

1. Kuramsal Çerçeve

Gündelik hayatı sosyolojik araştırmanın odağına yerleştiren en erken ve en kapsamlı girişim Henri Lefebvre'e aittir. Lefebvre (2012; 2017), gündelik hayatı kapitalist modernliğin hem üretim hem de yeniden üretim alanı olarak ele alır. Ona göre *gündelik hayat* sıradanlaştırılmış, sterilize edilmiş ve metalaştırılmış bu alanın aynı zamanda alternatif olasılıkların mayalandığı bir zemin olduğunu öne sürer. Medreseler bu çerçevede özellikle ilginç bir örnek ve özgün bir çalışma alanı sunar. Ulus-devletin modernleştirici ve homojenleştirici stratejilerinin doğrudan hedefindeki bu kurumlar, resmi ideolojinin uzağında, gündelik pratiklerin sürekliliği sayesinde var olmayı başarmıştır. Zamanın, mekânın ve dilin medresedeki gündelik örgütlenişi, makro yapıların mikro düzeyde nasıl karşılandığını anlamamızı sağlar.

Gündelik zamanın yapısını kavramak için önce Alfred Schütz'ün fenomenolojik zeminine başvurmak gerekmektedir. Schütz (2018: 22-23) gündelik hayatı, bireylerin *doğal tutum* içinde deneyimledikleri anlam dünyası olarak tanımlar. Bu dünyada bilgi çoğunlukla sorgulanmadan işler, "nasıl" ve "neden" soruları askıya alınır. Talebeler her sabah jandarma baskınını düşünmeden kalkar,

abdest alır ve namaza dururlar. Söz konusu rutinler, sorgulanmaksızın işleyen ve kurumun gündelik anlam düzenini ayakta tutan zamansal çıpalardır. İbadet, zamanı parçalara bölerek doğrusal akışı döngüsel bir emniyet hissine dönüştürür. Schütz'ün bu gözlemi, Harold Garfinkel'in etnometodolojisiyle derinleştirildiğinde daha da belirginleşir. Garfinkel (2014), gündelik etkileşimlerdeki söze dökülmemiş ama herkes tarafından bilindiği ve paylaşıldığı varsayılan zamansal yöntemler ve prosedürler gibi örtük kuralların toplumsal düzeni anlık ve sürekli biçimde yeniden inşa ettiğini gösterir. Namaz vakitleri, ders saatleri ve teneffüsler arasındaki görünmez geçişler, medrese bileşenlerinin zamanı ortak bir uzlaşıyla yönettiğinin somut kanıtıdır. Erving Goffman'ın (1981; 2014) dramaturjik yaklaşımı ise bu zamansal örgütlenmeyi farklı sahne geçişleri üzerinden çözümlenmesine imkân tanır. Bu doğrultuda hoca ve talebe arasındaki dersler ile kolektif ibadet pratikleri, kurumsal hiyerarşinin ve kimliğin titizlikle sergilendiği kamusal cepheyi, yani sahne önünü oluşturur. Ders aralarında veya hücrelerde yürütülen müzakere seansları ise aktörlerin resmi rollerinden sıyrılarak gevşediği, akran ilişkileri ile dayanışmanın kurulduğu sahne arkasına karşılık gelir. Son olarak Cuma tatilindeki etkinlikler, kurumsal gerilimin eritildiği ve toplumsal düzenin sürdürülebilir kılındığı perde arkası anları temsil eder. Bu sahneler arasındaki geçiş, kurumun toplumsal düzeninin ne denli nüanslı ve katmanlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Mekânın toplumsal ilişkileri yeniden üretmedeki rolü söz konusu olduğunda, Michel de Certeau (2009: 48, 54, 112) Lefebvre'in eleştirel geleneğini strateji ve taktik ayrımıyla ileri taşır. Strateji, sahip olduğu fiziksel veya kurumsal mekânı tahkim eden iktidarın pratiğiyken; taktik, kendine ait bir mekânı olmayan, sadece zamanı ve anlık fırsatları kullanan zayıfların pratiğidir. Medreseler tarihsel süreçte fiziksel olarak kapatılmış veya mekân değiştirmek zorunda bırakılmışlar; ancak pratiklerini, alışkanlıklarını ve ilişkilerini içselleştirmiş bireyler, bu taktikleri zihinlerinde ve bedenlerinde taşımayı sürdürmüştür. Baskıların hemen ardından medrese ve hücrelerin yeniden canlanması, mekânın fiziksel sınırları aşan taktiksel esnekliğinin ve kültürel belleği koruma iradesinin somut bir kanıtıdır. de Certeau'nun bu çerçevesi, Pierre Bourdieu'nün *habitus, alan* (field) ve *sembolik şiddet* kavramlarıyla tamamlanır. Bourdieu'ye (2016) göre *habitus*, bireylerin geçmiş deneyimler ve toplumsal konumlar aracılığıyla biriktirdiği, bedensel alışkanlıklara dönüşen eğilimler sistemidir. Talebenin hocasının önünde diz çökerken bedenini, el ve bacaklarını nasıl konumlandırdığı, seydanın yanından geçerken sesini nasıl kıstığı veya hücresini temizlerken gösterdiği özen, açıkça dikte edilen kurallarla değil, mekânın içine sinmiş pratik mantıkla öğrenilir. Medrese, toplumsal ilişkilerin manevi otorite, ilmî birikim ve geleneğe bağlılık gibi özgün sermaye biçimlerine göre örgütlendiği görece özerk bir *alan*dır. Bu mekânsal alanda sermaye dağılımı konumları belirler; seyda en yüksek sembolik sermayeye sahipken, faki henüz bu üretim sürecinin başındadır. Bu hiyerarşinin meşrulaştırılması doğrudan bir fiziksel baskıyla değil, *sembolik şiddet* aracılığıyla gerçekleşir (Pekasil, 2015). Seydanın dizinin dibinde oturmak, ondan önce konuşmamak ve kurumsal mekânın temizliğinden sorumlu olmak sembolik şiddetin içselleştirilmiş biçimleridir. Ancak bu durum fakiler tarafından ezici bir tahakküm olarak değil, kimliği ve kültürel belleği kuran, mekâna anlam veren meşru bir düzen olarak deneyimlenir. Bourdieu'nun habitus kavramı, medrese mekânının toplumsal işlevini açıklamada güçlü bir araç sunmaktadır. Bununla birlikte, Bourdieu'nun faile tanıdığı refleksif kapasite, Giddens'ın (1999) yapılaşma kuramına kıyasla daha kısıtlıdır. Giddens, toplumsal yapıların aktörlerin pratikleriyle yeniden üretildiğini, ancak bu

yeniden üretim sürecinin aktörlerin farkında oldukları veya olmadıkları beklenmedik sonuçlar vasıtasıyla bir dönüşümü de beraberinde getirdiğini savunur. Medrese, bu çerçevede statik bir yeniden üretim mekanizması olarak değil; gündelik pratiklerin hem kurumu ayakta tuttuğu hem de onu içeriden yavaşça dönüştürdüğü bir yapılaşma sahası olarak okunabilir. Bu okuma, dilsel kaymalar, mekânsal esneklikler ve rutinin içindeki sessiz müzakereler gibi medresenin gündelik hayatındaki küçük kırılmaları tesadüf veya sapma olarak değil; yapının kendi mantığı içinde ürettiği dönüşüm momentleri olarak çözümlemeyi açığa çıkarır.

Kürtçenin medrese gündelik hayatındaki konumunu anlamlandırmak için Joshua Fishman'ın *dil kullanım alanı* (domain) *modeli* temel bir çıkış noktası sunar. Fishman (1972), belirli bir dilin hangi toplumsal bağlamlarda, kimler arasında ve hangi konular üzerinden kullanıldığını çözümler. Medrese, bu alan modelinin çok katmanlı bir şekilde somutlaştığı mikro bir evrendir. İbadet ve metin okuma alanında Arapça işlerken; eğitim, şerh ve ders anlatım alanında Kürtçe kurucu bir rol üstlenir. Günlük sohbetlerde Kürtçe baskın konuma geçerken, dış dünya veya resmi kurumlarla ilişkilerde Türkçe devreye girer. Bu durum, tek bir mekân içinde birden fazla *dil kullanım alanı*nın eş zamanlı işlediğini gösterir. Charles Ferguson'un (1959) *ikideğişkelilik* (diglossia) kavramı, bu tabloyu daha da netleştirir: Klasik medrese düzeninde Arapça, üst (H) statülü değişke olarak yazılı ve prestijli metin bağlamlarında yer alırken; Kürtçe ise alt (L) statülü değişke olarak, müzakere, açıklama ve gündelik iletişimde konumlanır. Ancak medresedeki güncel işleyiş asimetrik bir hegemonya üretmek yerine Kürtçenin pedagojik ve kültürel meşruiyetini ön plana çıkarır. Bu esnek geçişkenlik, Nancy H. Hornberger'in (2003) önerdiği, dillerin birbirini dışlamadığı, aksine bütünleyici bir işlevsellikle bir arada işlediği *çokdilli süreklilik* (multilingual continuum) modeline daha yakın bir pratiğe karşılık gelir. Burada Kürtçe, Bourdieucü anlamda alana özgü, meşruiyeti tabandan üretilmiş kurucu bir dilsel sermayedir.

Bernard Spolsky (2004) dil siyasetini, *dil uygulamaları, dil inançları* ve *dil yönetimi* üzerinden analiz eder. Medresede resmi, yazılı ve yukarıdan dayatılan bir dil siyaseti bulunmamakla birlikte, gündelik uygulamalarda örtük ama tutarlı bir dil düzeni mevcuttur. Bu örtük siyaset, Garfinkel'in etnometodolojik dünyasıyla birleşir: Yazılı olmayan dilsel kurallar, gündelik etkileşimler ve ders rutinleri aracılığıyla aşağıdan yukarıya doğru üretilir ve meşruiyet kazanır. Son olarak, Fishman'ın (2006) *dil kayması* ve *sürdürümü* ile Jan Blommaert'in (2005; 2010) dili tarihsel süreçler ve iktidar ilişkileri içinde konumlandıran yaklaşımları, Kürtçenin medresedeki konumunu daha geniş bir perspektife taşır. Resmi eğitim kurumlarında dil kaymasına uğrayan ve kamusal alanda gerileyen Kürtçe, medresenin mikro ikliminde prestij kaybına uğramaksızın akademik, felsefi ve teolojik bir dolaşımda tutulabilmiştir. Blommaert'in çerçevesinden bakıldığında bu durum, anlık ve geçici bir tepkinin değil; makro dil politikalarına karşı yerel düzeyde geliştirilmiş, tarihsel sürekliliği olan kurumsal bir dil sürdürüm pratiğinin ürünüdür.

2. Yöntem

Bu çalışma, nitel araştırma geleneği içinde konumlanmaktadır. Gündelik hayat pratiklerinin içeriden anlaşılması, katılımcıların deneyimlerini nasıl anlamlandırdıklarının kavranması ve örtük kurumsal düzenin nasıl işlediğinin görünür kılınması; bağlama duyarlı, yorumlayıcı ve derinlemesine bir yöntemi zorunlu kılmaktadır (Patton, 2014). Araştırmanın odaklandığı zaman, mekân ve dil pratikleri, katılımcıların doğal ortamında ve kendi anlatı çerçevelerinde ancak anlam kazanabilecek olgulardır; bu nedenle gözlem ve derinlemesine mülakat, çalışmanın temel veri toplama araçları olarak belirlenmiştir.

Araştırmanın etik kurul onayı Mardin Artuklu Üniversitesi'nden alınmıştır (04.05.2021 tarihli, 2021/4-20 sayılı karar). Ampirik zemin iki temel veri kaynağına dayanmaktadır. Birincisi, Mardin ili ve bağlı ilçelerinde (Artuklu, Midyat, Kızıltepe) faaliyet gösteren on medresede, 6 Mayıs 2021-30 Nisan 2022 tarihleri arasında, *katılımcı gözlem*ler yürütülmüştür. Gözlemler; ders saatleri, müzakere seansları, namaz vakitleri, öğün araları, yemek sofrası, Cuma tatili, Ramazan etkinlikleri ve bir icazet merasimi dâhil olmak üzere medresenin gündelik döngüsünün farklı anlarını kapsamaktadır. Klasik anlamda uzun süreli katılımcı gözlemden ziyade, *dönemsel saha çalışması* olarak tanımlanabilecek bu süreç, derinlemesine mülakatlar ve birincil yazılı kaynaklarla *üçgenleme* yoluyla güçlendirilmiştir. Gözlem notları, araştırmacının *refleksif* konumunu ve yorumlama sürecini de hesaba katan yoğun betimlemeler biçiminde tutulmuştur (Patton, 2014: 437-438). İkinci veri kaynağını, medrese deneyimine sahip müderrisler ve mezun talebelerden oluşan on bir katılımcıyla gerçekleştirilen *yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakat*lar oluşturmaktadır. Örneklem oluşturulurken *amaçlı örnekleme* yöntemi benimsenmiş; farklı yaş, statü ve medrese deneyimlerini kapsayan bir çeşitlilik sağlamak amacıyla *kartopu* tekniğine başvurulmuştur. Katılımcıların kimlik bilgilerini korumak için K01-K11 kodlaması kullanılmış olup mülakatlar 55 dakika ile 2,5 saat arasında sürmüştür.

Toplanan veriler tematik kodlama yöntemiyle çözümlenmiştir Analizin ilk aşamasında, *habitus, alan* (field), *ikideğişkelilik ve dil kullanım alanı* (domain) gibi kuramsal çerçeveden türetilen ön kodlar oluşturulmuştur. İkinci aşamada ise sahadan ortaya çıkan temalar bu ön kodlarla diyalog içine sokulmuş; *müzakere dili* ve *aşağıdan yukarıya dil dinamiği* başta olmak üzere başlangıçta öngörülmeyen temalar verilerden güçlü biçimde belirdiğinde yeni kategoriler oluşturulmuştur. Geçerliği sağlamak amacıyla katılımcı anlatıları, gözlem notları ve Yüksel (1993), Zinar (1993), Öztoprak (2003), Demircan (2004), Çiçek (2009), Tarînî (2011), Çelen (2013) ile Yıldırım (2018a; 2018b; 2018c) gibi birincil kaynaklar *üçgenleme* ilkesiyle karşılıklı olarak sınanmış; belirli temaların doğrulanmasında *katılımcı kontrolü*ne de başvurulmuştur.

Araştırmanın başlıca metodolojik sınırlılığı, örneklemin sadece erkek medreseleriyle ve Mardin iliyle kısıtlı olmasıdır. Bu durum hem toplumsal cinsiyet dinamikleri hem de coğrafi genellenebilirlik açısından analitik boşluklar doğurmaktadır. Kadın medreselerinin çalışma kapsamı dışında kalması, gündelik hayat pratiklerinin cinsiyet boyutlarının ayrı ve özgün bir araştırma nesnesi olarak ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Bunun yanı sıra, çalışmanın 1920-2020 dönemini kapsayan geriye dönük anlatılara dayanması ve saha erişimindeki dönemsel zorluklar, bulguların yorumlanmasında göz önünde bulundurulması gereken epistemik kısıtları oluşturmaktadır. Söz konusu sınırlılıklar, medrese

araştırmalarının gelecek çalışmalarda daha kapsayıcı örneklemler, karşılaştırmalı yöntemler ve disiplinlerarası yaklaşımlarla zenginleştirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.

3. Bulgular

Medreselerde gündelik hayatın yapılandırıcı ekseni namaz vakitleri başta olmak üzere ibadetlerdir. Modern çağ ve kurumların takvim ve 24 saat sisteminin aksine, medrese gündelik zamanını teheccüd, sabah, kuşluk, öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarına göre düzenler. Ders saatleri, molalar, öğünler ve uyku düzeni bu kozmik döngüyle senkronize bir biçimde örgütlenir. Bu düzenleme, ibadeti, sadece bir dini yükümlülük olmaktan çıkararak gündelik zamanın ana şablonuna dönüştürür. Schütz'ün (2018: 22-23) *doğal tutum* kavramıyla okunduğunda, bu yapı sorgulanmaksızın işleyen ve kurumun anlam dünyasını şekillendiren temel mekanizmayı oluşturur.

Gün, *dorçi* denilen nöbetçi talebenin yatak/haneleri dolaşarak "es-salâtu hayrun mine'n-nevm" ve Kürtçe "rabin!" (kalkın!) çağrılarıyla talebeleri uyandırmasıyla başlar. Bu uyanış eylemi, hem dini hem dilsel hem de toplumsal anlam taşır: Dorçi, Arapça bir hadis-i şerifi Kürtçe bir emirle tamamlar ve bu bütünleşme hiçbir gerekçelendirme gerektirmeksizin kurumun sürekliliğini sağlar. K11 numaralı katılımcının aktarımı bu iç içe geçişin gündelik ağırlığını somutlaştırır: *"Sabah ezanıyla kalkarsın, önce abdest, sonra zikir, sonra cemaat(le namaz); o cemaat sadece namazı değil, günün disiplinini de başlatır."* Cemaatle beraber hareket etme, burada sadece dini bir yükümlülüğü değil; gündelik zamanın ve kurumsal düzenin kurucu eylemine de işaret eder. Sabah namazından sonraki zaman dilimi, kışın en yoğun akademik çalışma saatine dönüşür. Zihnin en dinç olduğu bu dönem, ezber ve metin tekrarına ayrılır; yaz aylarında ise uyku düzenini telafi etmek amacıyla kısa bir dinlenme mümkündür. Kaylûle (öğle uykusu) veya öğle namazı günün ilk yarısını kapatır ve ikinci yarıyı başlatır. İkindi namazından sonra hocalar medreseden ayrılır; bireysel mütalaa ve müzakere seansları başlar. Akşam namazı, manevi sohbetlerin zemini olarak işlev görür. Yatsı namazı günün son kolektif eylemini oluşturur; ardından gelen "muhasebe saati" talebelerin sessizce içe dönük bir murakabe yaptığı zaman dilimidir.

Kurumun ileri düzey talebeleri için bu döngü çok daha erken başlar. Sofi talebeler, teheccüd namazı için gecenin son üçte birinde uyanır; sabah namazına kadar bireysel ibadet, zikir ve zorlu metinlerin ezberiyle bu süreyi geçirirler. Çalışkan talebeler ise gece yarılarına uzanan çalışmalarıyla günlük aktif süreyi yaklaşık yirmi saate çıkarabilmektedirler (Çiçek, 2009: 85). K01 numaralı katılımcının aktardığı üzere, *"Büyük seydamız sabah 8-9 gibi gelir ve öğleye kadar ders verirdi. Öğleden sonra evine döner, ikindi vaktine tekrar gelirdi. Akşam ve yatsı namazı vakitlerinde de hem ders hem de medresenin işleriyle ilgilenirdi."* Kurumun günü, bu tabloda sabahın ilk ışığından gecenin son saatlerine kadar kesintisiz bir faaliyet zinciri olarak örgütlenmektedir. Öğle namazından önce veya sonra yatılan kaylûle ise bu yoğun ritmin bedensel ayağını oluşturur. Şafiî fıkhında sünnet sayılan ve Hz. Peygamber'e atfedilen bu uygulama, medreselerde kurumsal bir biçim almıştır. Bir saati aşmayan bu kısa uyku, geceden itibaren süregelen bedensel ve zihinsel faaliyeti formatlayarak ikindi sonrası ezber mesaisine taze bir enerjiyle girilmesini sağlar. Bu pratik, bedenin biyolojik ritmini ibadetle uyumlu hale getiren kurumsal bir mekanizma olarak da değerlendirilebilir.

İkindi namazının ardından, özellikle müderrisin Nakşibendî şeyhi/halifesi kimliğini de taşıdığı medreselerde *hatme* zikirleri (hatme-i hacegân) gerçekleştirilir. Halka halinde oturularak yürütülen bu zikirler, kurum içi manevi dayanışmayı yeniden tesis eden ve talebelerin kimliklerini tarikata bağlayan güçlü bir ritüeldir. Dışarıda ikamet eden müderrislerin bile sırf bu hatmeye katılmak için ikindi vaktine kadar medresede kalmayı tercih etmeleri, bu ritüelin kurumsal ağırlığını somutlaştırmaktadır. Dolayısıyla zaman, medresede sadece ölçülüp düzenlenen bir kaynak değildir; ibadetle ontolojik olarak biçimlendirilmiş, anlam yüklü bir deneyimdir.

Medresenin fiziksel mekânı olan hücre, büyük çoğunlukla köy camisinin bir köşesine veya yakınına inşa edilmiş, 15-30 metrekarelik küçük yapılardır. Bu dar mekânda yatakhane, etüt odası, mutfak ve depo işlevleri eş zamanlı olarak iç içe geçer. Fiziksel sıkışıklık, başlı başına bir toplumsal deneyim üretir; birlikte barınma, yemek yeme ve çalışma, gündelik hayatı bireysel bir deneyimden kolektif bir pratiğe dönüştürür. Bourdieu'nün (1991; 2016) çerçevesiyle değerlendirildiğinde hücre, bireysel eğilimlerin bedensel alışkanlıklara dönüştüğü birincil habitus alanıdır.

Seyda, müderris, *talip* (ileri düzey talebe) ve *faki*den (yeni talebe) oluşan hiyerarşik yapı, kolektif hizmet pratiğiyle gerilimli ama işlevsel bir denge kurar. *Dor* (nöbet), hücre temizliği, yemek hazırlığı, sofra kurma ve soba yakma gibi sorumluluklar statü yükseldikçe ortadan kalkmaz; biçim değiştirir. İleri düzey taliplerin fakilere ders verme yükümlülüğü bu farklılaşmayı ayrıcalık değil, ilme duyulan saygının kurumsal karşılığı olarak meşrulaştırır. K03 numaralı katılımcının *"Aynı kaba kaşık sallamak, kardeşlik değilse nedir?"* ifadesi, ortak sofranın hiyerarşiyi ve dayanışmayı nasıl eş zamanlı taşıdığını tek satırda açığa çıkarır: Hiyerarşi sofrada yok olmaz; dayanışmayla iç içe geçerek yeniden biçimlenir. Değerlendirme baskısının ve statü kaygısının gevşediği, hocanın olmadığı bu sahne arkası zeminde Kürtçe en kısıtsız biçimde işler; akran sohbeti kurumsal aidiyet duygusunu sessizce yeniden üretir. Sofranın içeriği bu örüntüye mevsimsel bir derinlik katar. Mardin yöresi medreselerinde yaz aylarında *mehir* (yoğurt çorbası), kış aylarında bulgur pilavı ve içli köftenin yaygın tüketimi, kurumun yerel tarımsal döngü ve toplumsal ağlarla kurduğu organik ilişkinin somut göstergesidir. Bu anlamda sofra, basit ve sıradan bir beslenme pratiği olmanın ötesinde, kurumun çevresel ve zamansal bağlamla eklemlendiği mekânsal bir ara yüz işlevi görür.

Mekânsal örgütlenmenin bir diğer boyutu, hücre dışındaki alanların nasıl kullanıldığıdır. Cami avlusu, metin ezberlemek için gide-gele yürünen bir alan olarak işlev görür. Bahçe, Cuma tatilinde *govend* (halay) ve oyun için açılan bir özgürlük alanına dönüşür. Garfinkel (2014), bireylerin mekânı nasıl kullandıklarının aynı zamanda toplumsal düzeni nasıl ürettiklerini gösterdiğini vurgular. Medresede, avluda ezber, hücrede müzakere ve mütalaa, camide cemaatle namaz ve zikir, bahçede oyun şeklinde gerçekleşen bu mekânsal pratiklerin her biri ayrı bir toplumsal düzeni sahneler. Cuma tatili, medresenin toplumsal hayatında özel bir yer tutar. Perşembe ikindisinden Cuma ikindisine kadar uzanan bu serbest dönem, kurumun nefes aldığı zaman dilimidir. Talebeler bu sürede ailelerini ziyaret edebilir veya medresede kalarak *govend* (bablekan, şemamê), *dame* (dama), *kişik* (satranç) ve çeşitli beceri etkinliklerine yönelirler. Kaside ve beyitlerin makamla okunduğu, Kürtçe ve Arapça edebi tartışmaların yapıldığı buluşmalar da bu dönemin vazgeçilmez unsurlarıdır. Lefebvre'in (2012) gündelik hayat analizinde "an"

kavramına verdiği önem burada somutlaşır. Bu bağlamda Cuma tatili, rutinin askıya alındığı ve kolektif deneyimin yoğunlaştığı bir "an"dır.

Medreselerdeki pedagojik süreç, modern eğitim kurumlarının lineer ve pasif alımlama modelinden köklü biçimde ayrışır. *Kademeli öğretim modeli*, her talebeyi aynı zamanda hem talebe hem hoca konumuna yerleştirir. Müderris talibe ders verir; talipler ise yıllar/aylar önce tedris ve talim ettikleri dersi fakilere aktarır. Bu zincir, bilginin aktarılırken pekiştirildiği ve dönüştüğü işlevsel bir döngü oluşturur. Eğitim bilimi literatüründe *akran öğrenimi* (peer learning) veya *yapılandırmacı öğrenme* (constructivist learning) olarak adlandırılan bu model, medreselerde sistematik ve yüzlerce yıllık bir uygulama zeminine sahiptir (Makdisi, 2012; Berkey, 2015). Müzakere seansları bu modelin merkezindedir. Müderristen alınan ders, gün içinde veya ertesi gün akranlar arasında metin üzerinden tekrar edilir. Bu tekrarın amacı, ezberi pekiştirmek değil, metni tartışma ve yorumlama zeminine taşımaktır. K02 numaralı katılımcının aktarımı bu pratiğin nasıl işlediğini açıkça ortaya koyar: *"Metni tek başına yaparsın, ama sonra müzakerede başkalarının görüşünü dinlersin. Bu da seni geliştirir. Hep Kürtçe konuşuruz."* Bireysel hazırlık ile kolektif tartışma arasındaki bu geçiş, müzakereyi sadece bir tekrar ritüelinden epistemolojik bir işleme dönüştürür. K04 numaralı katılımcı bunu en kısa biçimiyle formüle eder: *"Müzakere dediğimiz şey sadece anlamak değil, birlikte düşünmektir."*

Bu "birlikte düşünme" eylemi, öğrenmenin bireysel bir süreçten çıkıp kolektif bir inşa sürecine dönüştüğünü göstermektedir. Vygotsky'nin (1979: 86) *yakınsak gelişim alanı* (zone of proximal development) kavramıyla da örtüşen bu yapı, talebenin kendi başına ulaşamayacağı anlayış düzeylerine akran desteğiyle erişmesini sağlar. Müzakerenin dili ise tartışmasız Kürtçedir; bu tercih hem bilişsel bir kolaylık hem de kurumsal bir gelenek olarak işler. Dersin kendisi de kendi içinde sistematik bir yapıya sahiptir. Müderris ders halkasının merkezine oturur; talebeler kıdem sırasına göre sırayla gelir, bir önceki dersi hatasız biçimde okur ve açıklar. Ardından müderris yeni metni okur, dilbilgisel ve teolojik açıklamalarını yapar. Metnin Arapça okunması, açıklamanın Kürtçe verilmesi şeklinde gerçekleşen bu ikili pratik, hücrenin dilsel gramerini oluşturur. Hiçbir kural olarak kodlanmamış olan bu pratik, gündelik etkileşimde kendiliğinden ve tutarlı biçimde yeniden üretilmektedir.

Araştırmanın en sistematik bulgularından biri, Kürtçenin medrese gündelik hayatındaki çok boyutlu konumlanmasıdır. Saha verilerinden derlenen Tablo 1, medresede kullanılan dillerin işlevsel dağılımını özetlemektedir.

Tablo 1. Mardin Medreselerinde Dillerin İşlevsel Dağılımı

Dil	Birincil İşlev	Bağlam ve Kullanım Alanı
Kürtçe	Eğitim, müzakere, iletişim, sohbet	Ders açıklaması, akran öğrenimi, gündelik etkileşim, manevi sohbet
Klasik Arapça	Metin ve ibadet dili	Klasik kaynak okuma, namaz, resmi ilmî terminoloji
Türkçe	Yardımcı aracı dil	Şive farklılıklarında köprü, dış dünya ile temas
Yerel Arapça	Yerel kimlik dili	Arap kökenli seyda ile Mahallemi talebe arasında

Ders metinleri Arapça olmakla birlikte, açıklama ve anlatımın dili tartışmasız biçimde Kürtçedir. Müderrisler, metni Arapça okur fakat içeriği Kürtçe açıklar; talebeler sorularını Kürtçe sorar, yanıtları Kürtçe alır. K01 numaralı katılımcının gözlemi bu tabloyu doğrular: *"Seyda metni Arapça okur ama dersi Kürtçe anlatırdı. Soruları da Kürtçe sorardık, o da Kürtçe cevap verirdi. Aslında medresede her şey Kürtçe yürür."* Ancak bu durum, Kürtçeyi sadece pratik bir tercüme aracına indirgemez. K10 numaralı katılımcı ayrımı keskin biçimde çizer: *"Metnin dili Arapçadır ama düşünmenin, sormanın, anlamanın ve anlamlandırmanın dili Kürtçedir."* Kavramanın kendisi Kürtçede gerçekleşiyorsa, Arapça metin bir hedef değil bir başlangıç noktasıdır. K02 numaralı katılımcı bunu daha ileri taşır: *"Biz Arapça metni okuruz ama onu kendi dilimizle kavrarız. Kürtçesiz bu metin anlaşılmaz."* Bu ifade, dilin sadece mekanik bir tercüme vasıtası olmadığını, doğrudan epistemolojik bir araç olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır (Spolsky, 2004). Kürtçe, Arapça metnin şifresini *çözen* (decoding) değil; o metni zihinsel olarak yeniden *inşa eden* (reconstructing) bir araçtır. Hornberger'in (2003) çokdilli süreklilik modeliyle örtüşen bu ayrımda sistem, talebelerin mevcut dil sermayesi (Kürtçe) ile hedef dil (Arapça) arasındaki kesişme alanında inşa edilmektedir.

Mardin'in etnik çeşitliliği, bu dil düzenini daha da karmaşık bir zemine taşır. Kürt, Arap ve Süryani toplulukların bir arada yaşadığı bu coğrafyada medreseler de çokdilli bir talebe profiline ev sahipliği yapar. Türkiye'nin farklı bölgelerinden gelen talebeler, çeşitli Kürtçe şive ve lehçelerle karşılaşarak pedagojik dolaşıma dâhil olurlar. K07 numaralı katılımcı bu tablonun işleyişini içeriden aktarır: *"Biz fakilerimizle genelde Kürtçe konuşuyoruz, dersi de Kürtçe anlatıyoruz. Bazen, mesela şive farklılıklarından dolayı anlamadıkları zaman Türkçeye tercüme ediyoruz. Ama bu eğitim dilimizin Kürtçe olmadığını göstermez."* Türkçe burada bir eğitim dili olarak değil, lehçeler arası iletişimsel tıkanıklıkları geçici olarak açan bir köprü vazifesiyle devreye girer; Kürtçenin yapısal konumu bu müdahaleden etkilenmez. Hornberger'in (1988) çokdilli topluluklarda eğitim süreçleri analizinde tanımladığı esnek dil stratejileri, bu pratiği birebir tanımlar.

Müzakere seanslarındaki dil pratikleri, katılımcı anlatıları arasında en güçlü uzlaşının sağlandığı bulgudur. Görüşülen müderris ve mezun talebelerin tamamına yakını bu akran öğrenim sürecinin Kürtçe yürütüldüğünü teyit etmiştir. K01 numaralı katılımcının gözlemi buna somut bir boyut ekler: *"Bütün müzakereleri Kürtçe yapardık. Bu, farklı şive ve ağızları da öğrenme fırsatı veriyordu."* Müzakere bu tabloda sadece bir bilgi tekrar zemini değildir; farklı coğrafyalardan gelen talebelerin Kürtçenin çeşitli ağız ve şivelerine maruz kaldığı, farkında olmaksızın diyalektolojik bir edinim sürecine girdiği canlı bir dil ortamıdır. Farklı köy ve ilçelerden gelen talebeler, müzakereler aracılığıyla Kurmancî'nin farklı ağız ve şivelerine maruz kalırlar. Bu çeşitlilik, *dilsel farkındalığı* (language awareness) besleyen ve Kürtçenin zenginliğini kurumsallaştıran bir mekanizma olarak çalışır.

Fishman'ın (1972) alan kuramına göre, bir dilin belirli bir sosyokültürel işlevde tutarlı ve sürekli biçimde seferber edilmesi, o dilin kurumsal meşruiyetini inşa eder. Müzakerelerin Kürtçe yürütülmesi, bu dili gündelik iletişim aracı olmaktan çıkarıp ilmî bir seviyeye taşıyan temel mekanizma olarak belirginleşmektedir. K05 numaralı katılımcı bu durumu bütün kapsayıcılığıyla ortaya koyar: *"Bizde kitap ister Kürtçe olsun, ister Arapça olsun, fark etmeksizin izahı, anlatımı Kürtçe yapılırdı. Bize Arapça anlatan hiç olmadı... Müzakereler de aynı şekilde Kürtçeydi. Tamamı Kürtçeydi."* Bu tutarlılığın altında yatan dinamiği Goffman'ın (1981) *katılım çerçevesi* (participation framework) aydınlatır. Goffman'a göre bir etkileşim

ortamındaki konuşmacı, alımlayıcı, hedef ve dinleyici gibi katılımcı rolleri değiştikçe, dil de buna paralel biçimde dönüşür. Seydasının karşısındaki talebe, değerlendirilme baskısını üstlenen bir *hedef* konumundadır; bu konum dilsel çekingenliği ve öz-denetimi beraberinde getirir. Oysa akranlar arasında yürütülen müzakereden bu asimetri, talep, yargılama değil, ortaklaşa anlamlandırma olduğundan büyük ölçüde kalkar. Kürtçe, tam da bu dönüşümde en akışkan ve en yaratıcı biçimine kavuşur; dil, otoritenin denetiminden çıkıp topluluğun ortak düşünme pratiğine dönüşür. Özetle bu sosyolinguistik dinamik, müzakere ortamını pedagojik bir zemin olmanın ötesinde Kürtçenin en özgür ve en yaratıcı biçimde kullanıldığı bir alan hâline getirir.

Dini kurumlarda daha çok temel bilgilerin aktarıldığı ve gündelik hayatın en yaygın parçası olan sohbet halkaları, sıradanlığı ve yarattığı aşinalık hissi nedeniyle genellikle göz ardı edilen bir alandır. Oysa medrese özelinde, yatsı namazı sonrasında düzenlenen bu sohbetler, klasik müfredatın dışında kalmasına rağmen pedagojik etkisi en yüksek olan gündelik pratiklerdir. Ahlaki kuralların, tasavvufi kaidelerin ve güncel toplumsal meselelerin ele alındığı bu yarı formel ortamlar, öğrencilerin dünya görüşü ile değer yargılarının şekillenmesinde kurucu bir rol oynar. K03 numaralı katılımcı bu ortamın hem içeriğini hem dilini tek cümlede özetler: *"Seydamız sadece ders anlatmaz, akşam sohbetlerinde bize hayatı da öğretir. Kürtçe konuşur, anlatırdı çünkü o dil kalbimize daha yakın gelirdi."* Kramsch'ın (2013) dil ve aidiyet çerçevesinden bakıldığında bu tercih tesadüfi değildir. Dil, toplumsal aitliğin ve duygusal yakınlığın bizzat kurulduğu ortamdır; anlam taşımak bu işlevin sadece bir parçasıdır. Sohbetin Kürtçe yürütülmesi, bu bağlamda iletişimi kolaylaştıran bir seçimden önce manevi bir zemin kurma eylemidir; seydanın "hayatı öğretmesi" ancak o zeminde mümkün olur.

Sohbetlerdeki dil pratiği, kurumun modernleşme karşısındaki tutumunu da yansıtır. K07 numaralı katılımcı, üniversite eğitimi almış genç kuşak taliplerin sohbetlerde zaman zaman Türkçeye geçtiğini bizzat gözlemlemiştir: *"Mesela [sohbet] yaptığım zaman genelde Kürtçe yaparım, diğer müderrisimiz de Kürtçe yapar ama talipler Türkçe de yapar. Taliplerimizin dili Türkçeye açılmış, çoğu üniversiteyi bitirmiş. Kürtçeyi çok iyi yapamazlar ama Türkçe ders sohbetleri yapıyorlar."* Bu tablo, devletin eğitim aygıtından (Althusser, 2002) geçen yeni nesil talebelerin dilsel kodlarındaki değişimin geleneksel medrese habitusuna sessizce nüfuz ettiğini gösterir. Fishman'ın (2006) *dil kayması* kuramı açısından bu bir uyarı işaretidir; ama aynı zamanda, K07'nin kendi pratiğinde de görüldüğü üzere, müderrislerin Kürtçeyi ısrarla sürdürme çabaları, kurumun bu kayışa karşı ürettiği direniş mekanizmasını da gösterir.

Mardin'in gündelik hayatı, çok etnili ve çok dilli bir yapıya sahiptir; buna paralel biçimde bazı medreselerde anadili Arapça olan seydalar görev yapmaktadır. Bu seydaların zamanla Kürtçeyi edinerek ders anlatım dili olarak kullanmaya başlamaları, medresedeki dil hiyerarşisinin otorite tarafından yukarıdan dayatılmadığını; aksine talebelerin sayısal ve kültürel ağırlığı tarafından aşağıdan yukarıya inşa edildiğini gösterir. K07 numaralı katılımcının aktarımı bu sürecin nasıl işlediğini somutlaştırır: *"Hem ilk hocam hem de daha sonraki hocam Arap'tı ama talebelerin hepsi Kürt olduğundan seydalarım mecburen Kürtçeyi öğrendiler. Kürtçe ders vermeye de devam ettiler."* Blommaert'in (2010) sosyolinguistik analizindeki "dilsel talep" dinamiğini doğrulayan bu olguya göre, yerel etkileşimlerde iletişimsel hiyerarşiyi müfredat dili veya öğreticinin kimliği değil, topluluğun dilsel çoğunluğu belirler. Pedagojik sürecin, demografik

gerçekliğe duyarlı bir esneklikle işlediği bu örnek, dili ölü bir yapı olarak değil, canlı bir toplumsal pratik olarak kavrayan yaklaşımlarla örtüşmektedir.

Arap seydaların, gerektiğinde standart "fasih" Arapça yerine Mardin veya Midyat (Mahallemi) bölgesine özgü "ammi" yerel Arapçayı kullanabilmeleri, medresenin dil düzenindeki en ince ama en anlamlı ayrıntılardan birine işaret eder. K04 numaralı katılımcının aktarımı bu inceliği somutlaştırır: *"İkinci seydam aslen Arap olduğundan benimle Arapça yani Mardin Midyat lehçesiyle, çarşıda-pazarda konuştuğu anadiliyle, konuşurdu. Benim de Mahallemi olduğumu bildiğinden Mahallemi lehçesiyle devam ederdi."* Seydanın talebesinin kimliğini tanıyarak dili ona göre ayarlaması, medresenin standart dinî metin dillerinin çok ötesine geçtiğini; sokağın ve çarşının yerel dilini de meşru bir iletişim aracı olarak içselleştirdiğini gösterir. Heller'ın (2007) bu pratiği en iyi tanımlayan *hibrit sosyolinguistik habitus* kavramı çerçevesinde medrese, klasik dil hiyerarşilerini değil; iletişimsel faydayı ve kültürel empatiyi merkeze alan pragmatik bir dil düzeni üretmektedir.

Medreselerde, gündelik rutinin temel bileşenlerinden olan beslenme pratiği sadece biyolojik bir gereksinim değil; aynı zamanda yerel toplumla kurulan organik bağın, ekonomik örgütlenmenin ve kolektif kimliğin başat göstergesidir. Geleneksel yapıda talebelerin hanelerden sağladığı "ratıp" veya "tayin" sistemi, medreseyi toplumsal ağlara eklemleyen güçlü bir dayanışma mekanizmasıydı (Öztoprak, 2003: 53; Çiçek, 2009: 42). Teolojik zeminde "sadaka-i cariye" motivasyonuyla şekillenen ve dünyevi karşılık beklenmeyen bu iaşe pratiği, Marcel Mauss'un (2018) *armağan ekonomisi* üzerinden okunduğunda sembolik bir mübadele döngüsüne dönüşür. Sunulan yemeğe mukabil, hayır sahiplerine edilen dua ve "iyi hâl şahitliği" onların toplumsal prestijini tahkim ederken; Bourdieu'nün (1991; 2016) *sembolik sermaye* kavramsallaştırması bağlamında medreseye köklü bir meşruiyet zemini üretmektedir.

Ortak sofra, hücrenin mekânsal mantığının en yoğunlaştığı andır. Kimin önce uzandığı, sessizliğin ne zaman söze dönüştüğü, ekmeğin nasıl paylaşıldığı gibi pratikler açıkça öğretilmez; mekânın içine sinmiş pratik mantıkla bedene kazınır. Ne var ki sofra, bir habitus üretim sahası olmasının yanı sıra, kurumsal hiyerarşinin işleyişini ifşa eden yapısal bir sahne olarak da konumlanmaktadır. En kıdemli *talip* ile yeni *faki*, *mir* ile *dorçi* aynı kaba kaşık sallar. Bourdieu'nün kuramsal ekseninde bu eşitleyici pratik paradoksal görünebilir; ancak çelişki değil, bilgi temelli bir hiyerarşinin maddi ayrıcalık üretmediğinin göstergesidir; yani epistemik sermaye burada simgesel üstünlüğünü sofrada değil, müzakerede ve metinde kurar. K09'un ifadesi bu yapısal mantığı doğrudan ortaya koyar: *"Medresede kimse 'ben büyüğüm, sen küçüksün' demez. Aynı kaba kaşık sallarsın, aynı yastığı paylaşırsın; bundan daha eşit ne olabilir?"* 1990 sonrasında yaygınlaşan tabldot sistemi ise, bu taktiksel mekânı hem mekânsal hem zamansal düzlemde aşındırmıştır: Ortak kap ortadan kalktığında bedensel eşitlenme ritüeli de çözülmüş; iaşenin bireyselleşmesi, kurumun hanelerle kurduğu mikro sosyolojik bütünleşmeyi de zayıflatmıştır.

Medresede müfredat, kâğıt üzerinde dondurulmuş bir metinler listesinden ziyade, talebenin gündelik rutinini ve yaşam ritmini doğrudan şekillendiren canlı bir pratikler bütünüdür. Klasik Arapça metinlerin okunması esnasında Kürtçe şerhlere yapılan anlık ve olağan geçişler, dilin ders halkalarındaki gündelik yaşantısını oluşturur. Ehmedê Xanî'nin *Nûbihara Biçûkan* adlı manzum sözlüğünün

medreselerde zorunlu bir ezber metni olarak kabul görmesi, soyut bir eğitim politikasından çok, talebelerin her gün tekrarladıkları zihinsel ve sesli bir mesaidir. Benzer şekilde, *Mem û Zîn*'in medrese odalarındaki edebi sohbetlerde referans alınması, bu eserlerin gündelik toplumsallaşma pratiklerine nasıl nüfuz ettiğinin göstergesidir. K08 numaralı katılımcının *"Nûbihara Biçûkan ezberlenmeden medreseden çıkılmaz"* tespiti, bu pratiklerin sıradan medrese hayatında nasıl içselleştirilmiş bir rutine dönüştüğünü vurgular. Dolayısıyla eğitim faaliyeti; ders esnasındaki anlık dil geçişlerinde, avluda yankılanan günlük ezber tekrarlarında ve Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan gecelerde bir pratik olarak okunan Kürtçe mevlit ile kasidelerin olağan akışında somutlaşarak medresenin gündelik hayatını inşa eder.

Medrese eğitiminin doruk noktası olan *icazet* (mezuniyet) merasimi, kâğıt üzerinde soyut bir tasdikten ziyade, medrese etrafındaki toplumsal ve gündelik hayatın en canlı biçimde deneyimlendiği anlardan biridir. Çevre köy ve kasabalardan insanların bir araya gelerek merasim sahasını doldurması, medresenin yerel halkın gündelik toplumsallığıyla kurduğu organik bağın fiziksel bir tezahürüdür. Tören sırasında Hz. Peygamber'e uzanan hoca-talebe silsilesinin tek tek zikredilmesi, mezunun elde ettiği ilmî ve sembolik sermayeyi (Bourdieu, 1991; 2016) doğrudan toplum huzurunda kuşanması anlamına gelir. K11 numaralı katılımcının, *"İcazetnameyi aldığında sadece 'artık hocasın' denmiyor; 'artık bu zincirin bir halkasısın' deniyor"* ifadesi, bu manevi yükün kişinin bundan sonraki günlük hayatını, toplum içindeki duruşunu ve failliğini nasıl yeniden inşa edeceğini gösterir (Berger ve Luckmann, 2008). Merasimin dilsel pratikleri de bu yaşanmışlığın doğal bir parçasıdır: Törenin uhrevi ağırlığını taşıyan ayetler ve dualar Arapça okunurken, seydalar yeni mezunlara ve cemaate yönelik nasihatleri Kürtçe verirler. Bu dilsel geçiş, yüz yüze iletişimin, şefkatin ve medresedeki gündelik samimiyetin merasim anındaki somut yansımasıdır. Törenin bitimiyle birlikte her yeni mezun/mu'caz, köyüne veya başka bir yerleşime giderek kendi ders halkasını oluşturur; böylece hoca-talebe ilişkisinin gündelik ritmi yeni bir mekânda baştan başlayarak hayatın olağan akışı içinde yeniden üretilir.

4. Tartışma

Medreselerdeki zamansal örgütlenme, Lefebvre'in (2012; 2017) eleştirdiği kapitalist zaman yapılanmasına karşı alternatif bir ritim sunmaktadır. Modern kurumların saat ve takvim sistemine dayalı düz/çizgisel zamanı, medresede kozmik ve döngüsel bir zamanla yer değiştirir. Bu dönüşüm sadece mistik bir tercih değildir; aynı zamanda kurumun devlet bürokrasisiyle belli bir mesafeyi korumasının yapısal bir ifadesidir. Ulus-devlet, ders saatlerini ve müfredatı düzenleyebilir; ama ibadet vakitlerini düzenleyemez. Bu nedenle namaz vakitlerine göre şekillenen zaman, kurumun görece özerkliğini koruyan en güvenli yapısal unsur olagelmiştir. Giddens'ın (1999: 41-83) yapılaşma kuramında zaman ve mekân, toplumsal eylemin sadece bağlamı değil, bizzat kurucu koşulları olarak kavranır. Medresede günü örgütleyen namaz vakitleri bu anlamda aktörlerin bilinçli tercihlerinin değil, kurumun içine sinmiş yapısal bir mantığın ürünüdür; talebeler bu zamansal düzeni yeniden üretirken aynı zamanda kurumun görece özerkliğini yeniden inşa etmektedir. Bu zamansal düzenin bir diğer boyutu, mevsimsel farklılaşmadır. Kış aylarında yoğunlaşan eğitim ritmi, yaz aylarında tarımsal takvimle kısmen uyum sağlar. Bazı talebeler hasat döneminde ailelerinin yanına döner ve bu durum, medresenin yerel ekonomik yapıyla kurduğu organik ilişkinin göstergesidir. Schütz'ün (2018) çerçevesinden bakıldığında bu mevsimsel ritim de *doğal tutum* içinde deneyimlenen, sorgulanmaksızın kabul edilen ve paylaşılan bir

anlam çerçevesidir. İbadet döngüsü, ders takvimi ve mevsimsel ritimden oluşan bu çok katmanlı zamansal örgütlenme, medresenin kendisinin de canlı ve dönüşen bir organizma olduğunu ortaya koymaktadır.

Mekânsal düzlemde Bourdieu'nün (2016) *habitus* kavramı, medrese mekânının toplumsal işlevini en kapsamlı biçimde açıklayan araçtır. Medrese hücresi, bireylerin bilginin yanı sıra beden disiplinini, ahlaki eğilimleri, estetik tercihleri ve toplumsal ilişki biçimlerini içselleştirdiği birincil toplumsallaşma alanıdır. Bu içselleştirme, açık öğretim yoluyla değil; nöbet, ortak sofra, halay gibi kolektif pratikler aracılığıyla gerçekleşir. Goffman'ın (2014) dramaturjik çerçevesinden bakıldığında medrese, "sahne önü" ve "sahne arkası" arasındaki sınırın muğlaklaştığı bir mekândır. Hoca önünde resmi roller sahnelenir; akranlar arasında bu roller gevşer ve daha özgün etkileşimler ortaya çıkar. Bu iki boyut, birbirini tamamlayarak talebenin kurumsal kimliğini inşa eder. Medreseden mezun olan bir talebe, belirli metinleri bilen biri olduğu kadar belirli biçimlerde oturan, konuşan, sükût eden ve toplumsal ilişki kuran biridir. Habitus, bu anlam taşıma kapasitesinde somutlaşır.

Bedensel disiplin, habitus üretiminin en görünmez ama en kalıcı boyutudur. Seydanın huzurunda nasıl oturulacağı, soru sormadan önce ve sonra nasıl davranılacağı, dersin bitiminde nasıl çıkılacağı vb. davranışlarının hiçbiri yazılı bir kurala dökülmemiştir. K07 numaralı katılımcı bu durumu şöyle ifade eder: *"Kimse bize 'şöyle otur, böyle konuş' demedi; ama hepimiz nasıl oturacağımızı, nasıl konuşacağımızı biliyorduk."* Bu ifade, Bourdieu'nün (2016) habitus kuramının özünü tanımlamaktadır: Bedensel alışkanlıklar, söze dökülmeden aktarılır ve o kadar derinden içselleştirilir ki doğalmış gibi hissettirirler. Sabır ve tevazu, medrese habitusunun ahlâkî boyutlarını oluşturur. Öztoprak'ın (2003: 47) aktardığı Molla İbrahim örneği bu durumu çarpıcı biçimde somutlaştırır. Seksenini aşmış yaşına rağmen her gün eşeğine binip bir saatlik yol aşarak Silvan'da ders almaya devam eden bu yaşlı talebe-müderris, çevresindekiler garipsediğinde şaşırtıcı bir yanıt vermez: *"Amacım, ömrümün son demini ilim talebesi olarak geçirmektir. Ola ki, Cenab-ı Hak beni o mümtaz saffın içinde haşreder."* Burada bilgi, bir hedefe ulaşmak için edinilen ve tamamlandığında bırakılan bir araç değildir; ölüme kadar terk edilmeyen, kişiyi hem bu dünyada hem ötesinde konumlandıran bir varoluş biçimidir.

Dil düzleminde Bourdieu'nün (1991; 2016) sembolik sermaye kavramı, meşruiyetin büyük ölçüde hâkim grupların ve kurumların yukarıdan dayatmasıyla üretildiğini varsayar. Ancak Kürtçenin medresedeki kurumsal meşruiyeti tersine işlemektedir. Devletin tanımadığı, resmî eğitim sisteminin dışladığı ve uzun yıllar boyunca şehir hayatında yer edinememiş bir dil, yerel bir kurumun gündelik pratikleri içinde akademik ve pedagojik meşruiyet kazanmıştır. Arap seydaların zamanla Kürtçeyi ders anlatım dili olarak benimsemesi, bu meşruiyetin yukarıdan değil; talebelerin demografik ağırlığı ve kültürel varlığı aracılığıyla aşağıdan yukarıya inşa edildiğini kanıtlamaktadır. Bu tespit, sembolik sermayenin sadece hâkim alanların tanımasıyla değil, yeterince yoğun ve sürekli bir gündelik pratikle de üretilebileceğini de gösterdiğinden Bourdieu'nün sembolik sermaye kuramını genişletme imkânı da vermektedir. Fishman'ın (2006) dil sürdürümü kuramı meşruiyetin kurumsal alana yayılmasını zorunlu koşul olarak öne sürerken, Kürt medreseleri söz konusu meşruiyetin kurumun içinden, gündelik etkileşimlerin kümülatif ağırlığıyla üretilebileceğini de göstermektedir. Medrese, bu alternatif meşruiyet

üretim mekanizmasının somutlaştığı örnek olarak azınlık dili araştırmalarına özgün bir katkı sunmaktadır.

Mardin bulgularının özgünlüğünü sınamak, benzer gayriresmî kurumların farklı siyasal bağlamlardaki varoluş örüntüleriyle karşılaştırmayı zorunlu kılmaktadır. van Bruinessen (2024), 1924'te Cumhuriyet hükümeti tarafından resmen kapatılan Kürt medreselerinin bir bölümünün faaliyetini gizlice sürdürdüğünü; Kürtçenin eğitim dili işlevini koruduğunu ve kurumsal sürekliliğin fiziksel mekândan değil, gayriresmî ilişki ağlarından beslendiğini belgelemektedir. Mardukh (1997), İran Kürdistan'ı medreselerine ilişkin benzer bir örüntüye işaret etmekte ve temel metinlerin Arapça olmasına karşın ders dilinin Kürtçe olduğunu ifade etmektedir. Bu durum, pedagojik meşruiyetin resmî dil politikasından bağımsız biçimde gündelik pratik içinde üretildiğini göstermektedir. Bununla birlikte Mardin bulguları bu yapısal örüntüyle tümüyle örtüşmemektedir. Irak Kürdistanı'nda ise Kürtçe, 2005 Anayasası'nın 4. Maddesiyle Arapça ile eşit statüde resmî dil olarak tanınmış; eğitim kurumlarında Kürtçe eğitim anayasal güvenceye kavuşmuştur. Bu bağlamda dilsel meşruiyet en azından şeklî olarak devlet tanımasına eklemlenmekte; oysa Mardin'de aynı meşruiyet, herhangi bir resmî tanınırlık olmaksızın gündelik pratiğin kümülatif ağırlığıyla aşağıdan inşa edilmektedir. Söz konusu karşılaştırma, Bourdieu'nun sembolik sermaye kuramına getirilen "meşruiyet hegemonik alandan bağımsız da üretilebilir" itirazının sadece belli dönemlerdeki Türkiye'nin baskıcı koşullarına özgü olmadığını; ancak devlet tanımasının mevcut olduğu bağlamlarda bu üretim mekanizmasının farklı bir biçim aldığını ortaya koymaktadır. Mardin vakası bu çerçevede istisnai değil; gayriresmî kurumların devlet tanımasından önce ve ondan bağımsız olarak kendi meşruiyet zeminlerini nasıl kurduğunu gösteren yapısal bir örnek olarak okunmalıdır.

Kürt medreselerinin gündelik hayatına ilişkin direnç ve süreklilik vurgusu, değişim ve dönüşüm dinamiklerinin gözden kaçırılması riskini beraberinde getirmektedir. Scott'ın (1995: 93) kavramsal çerçevesinden bakıldığında medreselerin direnişi doğrudan siyasal bir karşı çıkış biçimi almaz; gündelik rutinlerin, dilsel pratiklerin ve kuşaktan kuşağa aktarılan alışkanlıkların sürekliliği içinde kendini gösterir. Öztoprak'ın aktardığı jandarma baskınında götürülenlerin nezarette kaç sopa yediklerini saklı tutmaları, baskını en az hasarla atlatmanın öğrenilmiş bir taktik olduğunu; ertesi gün derslerin yeniden başlaması ise bu taktiğin uzun vadeli sürekliliğini göstermektedir. Assmann'ın (2015) kültürel bellek kuramına göre topluluklar, yazılı metinler kadar pratikler, ritüeller ve mekânlar aracılığıyla da belleği taşır ve aktarır. Her yeni mezunun kurduğu yeni medrese, icazetnamede kaydedilen hoca-talebe silsilesi, *Nûbihara Biçûkan*'ın zorunlu ezber metni olarak kabulü ve Cuma gecelerindeki mevlit ile kaside okumaları, kurumsal belleğin halka halka genişlediği taşıyıcılardır. Bu bellek sadece entelektüel değil; bedensel ve dilsel bir nitelik de taşır.

Bununla birlikte aynı kurumun içinde dönüşüm de sessizce işlemektedir. Üniversite mezunu bazı taliplerin sohbetlerini Türkçe yapmaları, akıllı telefon ve sosyal medya kullanımının gündelik rutine girmesi, aşçı ve tabldot sisteminin geleneksel ratıp/tayin geleneğinin yerini alması; kurumun çevresel baskılar altında nasıl dönüştüğünü belgeleyen somut göstergelerdir. Lefebvre (2012; 2017) bu gerilimi kapitalist modernliğin yeniden üretim ve direnç diyalektiği üzerinden çözümler; ancak dinin ve cemaat kimliğinin belirleyici olduğu bağlamlarda bu diyalektik farklı bir biçim almaktadır. Medresede

dönüştürücü güç dışarıdan dayatılmaz; kurumun kendi iç dinamiklerinden, aktörlerin farkında olmadıkları pratiksel sızıntılardan kaynaklanmaktadır. Bourdieu'nun habitus kavramı bu sürdürümü açıklamada güçlüdür; ancak değişimi açıklamada sınırlı kalır, zira habitusun kendi mantığı içindeki dönüşüm yavaş ve çoğunlukla görünmezdir. Giddens'ın (1999) yapılaşma kuramı tam bu noktada tamamlayıcı bir açıklama gücü kazanır. Giddens'a göre toplumsal yapılar, aktörlerin pratikleri aracılığıyla yeniden üretilirken, bu süreçte aktörlerin amaçlarıyla bağdaşmayan beklenmedik sonuçlar da kaçınılmaz biçimde ortaya çıkar. Üniversite mezunu taliplerin Kürtçe sohbet geleneğine Türkçeyle katılması bilinçli bir kopuş değildir; devletin eğitim aygıtından geçmiş bedenlerin medreseye farkında olmadan taşıdığı yapısal bir içeriktir. Bourdieu'nun habitus kavramı kurumun neden bu denli dayanıklı olduğunu açıklarken, Giddens'ın beklenmedik sonuçlar ve refleksivite kavramları kurumun neden aynı zamanda bu denli değişken olduğunu anlamayı sağlar. Bu çalışma, söz konusu iki kuramsal eksenin kesişiminde medreselerdeki yapı-eylem ilişkisinin ince tezahürlerini gündelik hayatın içinde belgeleyerek soyut yapılaşma tartışmasına ampirik bir derinlik kazandırmaktadır.

Sonuç

Mardin'deki Kürt medreseleri, diğer medreseler ve kurumlar gibi, bilginin depolandığı ve pasif biçimde aktarıldığı statik kurumlar değildir. Nitekim bütün tarihsel ve toplumsal yapılar, gündelik hayatın akışkan ilişkileri içerisinde, çoğu kez ancak kuşaklar arasındaki karşılaştırmalarla fark edilebilecek dönüşümler geçirirler. Bu çalışma da Mardin'de faaliyet yürüten ve Kürtçenin iletişim ve eğitim dili olarak hâkim olduğu medreselerde, gündelik hayatın hangi pratikler etrafında örgütlendiği ve işlediğini saha ve sahanın anlamlandırılması için başvurulan teorik perspektifler aracılığıyla anlamaya ve temellendirmeye çalışmıştır. Bunu gerçekleştirmek için ise söz konusu kurumların namaz vakitlerinin döngüsel zamanı, hücrenin kolektif mekânı ve Kürtçenin epistemolojik pratiği olmak üzere, gündelik hayatın üç temel ekseninde canlı ve dönüşen birer sosyokültürel formasyon olarak işlev gördüğünü ortaya koymuştur. Araştırmanın bulguları, en genel haliyle, bu üç düzlemde özetlenebilir: Zaman düzleminde *medrese*, modern kurumların çizgisel ve saat temelli takvimi karşısında kozmik döngüyle örgütlenmiş özgün bir ritim üretmekte; bu ritim, kurumun görece özerkliğini koruyan yapısal bir mekanizma olarak çalışmaktadır. Mekân düzleminde *hücre*, bireysel eğilimlerin bedensel alışkanlıklara dönüştüğü ve kolektif kimliğin gündelik pratikler aracılığıyla yeniden inşa edildiği birincil habitus alanına karşılık gelmektedir. Dil düzleminde ise *Kürtçe*, sadece bir iletişim aracı olmaktan çıkarak eğitim, müzakere ve sohbet bağlamlarında epistemolojik, sembolik ve duygusal işlevler üstlenen çok boyutlu bir kültürel kod olarak kurumsallaşmaktadır.

Kuşkusuz bu üç düzlem, birbirinden bağımsız pratikler bütünü değildir. Namaz vakitlerinin döngüsel zamanı, hücrenin birincil habitus alanı ve Kürtçenin epistemolojik işlevi; birlikte, devletin tanımadığı ama gündelik hayatın içinde adım adım meşrulaştırdığı özgün bir kurumsal varoluş biçimini inşâ etmektedir. Bu kesişim noktasında medrese, bir gayriresmî kurumun baskı ve dışlanma koşullarına karşın nasıl ayakta kalabileceğini gösteren yapısal bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmanın bu bütüncül bulgusu, Bourdieu'nun sembolik sermaye kuramına ilişkin köklü bir varsayımı sorgulamayı zorunlu kılmaktadır: Sembolik meşruiyet, hâkim alanların tanımasına ihtiyaç duymaksızın, yeterince yoğun ve sürekli bir gündelik pratikler ağı üzerinden aşağıdan yukarıya doğru da inşa edilebilir. Arap

seydaların zamanla Kürtçeyi ders anlatım dili olarak benimsemesi, bu meşruiyetin ne bir devlet kararından ne de kurumsal bir politikadan beslendiğini; talebelerin demografik varlığının ve kültürel ağırlığının kümülatif baskısıyla içeriden kurulduğunu göstermektedir. "Meşruiyet daima hegemonik alandan gelir" varsayımı, bu bulgu karşısında gayriresmî kurumlar bağlamında kısmen revize edilmek durumundadır; gündelik hayatın kendisi, bu çalışmada meşruiyet üretiminin hem zemini hem de mekanizması olarak işlev görmüştür.

Araştırma, gündelik hayat kuramcılarını (Lefebvre, de Certeau, Schütz, Garfinkel, Goffman), Bourdieu'nun habitus, alan ve sembolik sermaye eksenli sosyolojisini ve sosyolinguistik literatürü (Fishman, Blommaert, Hornberger, Spolsky) Kürt medreseleri bağlamında sentezleyerek bu kurumları tarih ve din sosyolojisi perspektifinin ötesine taşımayı denemiştir. Söz konusu teorik buluşma, bedensel disiplin, dilsel kimlik, kolektif bellek ve gündelik pratikler üzerinden yeni bir kavramsal çerçeve inşâ etmektedir. Gündelik hayat sosyolojisinin gayriresmî kurumları araştırmalarıyla bu kesişimi, sosyolojiye hem metodolojik hem kavramsal bir açılım sunmaktadır: Makro ölçekli kurumsal analizlerin gözden kaçırdığı direnç, sürdürüm ve dönüşüm mekanizmaları, ancak gündelik pratiğin mikro dokusuna inildiğinde görünür hâle gelmektedir. Bu çerçevede medrese, istisnai bir vaka olmaktan ziyade, benzer baskı koşulları altındaki gayriresmî eğitim kurumlarının nasıl analiz edilmesi gerektiğine dair yeniden kullanılabilir bir metodolojik model olarak okunmalıdır.

Jandarma baskınından bir gün sonra eğitime kaldığı yerden devam eden medrese, aynı kaba kaşık sallayan fakiler, müzakerede Kürtçe düşünen talebeler ve seksen yaşında olmasına rağmen eşeğiyle her gün ders almaya giden Molla İbrahim gibi, Öztoprak tarafından aktarılan bu "sıradan" hayatlar, sosyolojinin uzun süre görmezden geldiği bir alandaki teorik yoğunluğun en dolaysız kanıtlarıdır. Gündelik olanın bu denli teorik olduğunu ve teorik olanın bu denli gündelik bir zeminde inşâ edildiğini görmek, sadece bu kurumun anlaşılmasını değil, sosyolojik bakışın sınırlarının yeniden kurulmasını da zorunlu kılmaktadır. Bu çalışma, sosyolojik bakışın sınırlarının yeniden kurulmasına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Bu çalışmanın hazırlanması sırasında yazarlar, metnin okunabilirliğini arttırmak ve dil bilgisi hatalarını düzeltmek amacıyla Claude Sonnet 4.6'yı kullanmışlardır. Bu aracı kullandıktan sonra yazarlar, içeriği dikkatle incelemiş ve tüm sorumluluğun kendilerine ait olduğunu kabul etmişlerdir.

Kaynakça

Adak, A. (2018). Helbest û pexşana Kurdî ya klasîk li devera Mêrdînê. İçinde Y. Cengiz, A. Kırkan, A. Adak ve K. Akalın (Ed.), *Dil bilimleri: Klasik sorunlar-güncel tartışmalar* (ss. 273-290). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.

Akçaoğlu, A. (2019). *Zarif ve dinen makbul: Muhafazakâr üst-orta sınıf habitusu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Althusser, L. (2002). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları* (Y. Alp ve M. Özışık, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1970).

Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek: Eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik* (A. Tekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1992).

Berger, P. L. ve Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin sosyal inşâsı: Bir bilgi sosyolojisi incelemesi* (V. S. Öğütle, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1966).

Berkey, J. P. (2015). *Ortaçağ Kahire'sinde bilginin intikali: İslami eğitimin sosyal tarihi* (İ. Eriş, Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1992).

Blommaert, J. (2005). *Discourse: A critical introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blommaert, J. (2010). *The sociolinguistics of globalization*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power* (J. B. Thompson, Ed.; G. Raymond ve M. Adamson, Çev.). Cambridge: Polity Press. (Orijinal çalışma basım tarihi 1982).

Bourdieu, P. (2016). *Sosyoloji meseleleri* (F. Öztürk, B. Uçar, M. Gültekin ve A. Sümer, Çev.). İstanbul: Heretik Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1980).

Çelen, M. (2013). *İlim ve dava adamı Mehmet Said Ertürk*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Çiçek, M. H. (2009). *Şark medreselerinin serencâmı*. İstanbul: Beyan Yayınları.

de Certeau, M. (2009). *Gündelik hayatın keşfi I: Eylem, uygulama, üretim sanatları* (L. A. Özcan, Çev.). İstanbul: Dost Kitabevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1990).

Demircan, N. (2004). *Halil Günenç Hoca: Hayatı ve hatıratı*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Mardukh, A. (1997). Education vi: The madrasa in Sunni Kurdistan. İçinde E. Yarshater (Ed.), *Encyclopaedia Iranica* Cilt VIII, Fasikül 2, ss. 187-189. (15 Aralık 1997; güncellenme tarihi 22 Nisan 2013). Erişim adresi: https://www.iranicaonline.org/articles/education-vi-the-madrasa-in-sunni-kurdistan/

Esgin, A. (2018). Gündelik hayat sosyolojisi: Tarihsel süreç ve temel ilkeler. İçinde A. Esgin ve G. Çeğin (Ed.), *Gündelik hayat sosyolojisi: Temalar, sorunsallar ve güzergâhlar* (ss. 13-34). İstanbul: Phoenix Yayınevi.

Ferguson, C. A. (1959). Diglossia. *Word, 15*(2), 325-340. https://doi.org/10.1080/00437956.1959.11659702

Fishman, J. A. (1972). Domains and the relationship between micro- and macrosociolinguistics. İçinde J. J. Gumperz ve D. Hymes (Ed.), *Directions in sociolinguistics* (ss. 435-453). New York: Holt, Rinehart and Winston.

Fishman, J. A. (2006). *Language loyalty, language planning and language revitalization*. Clevedon: Multilingual Matters.

Garfinkel, H. (2014). *Etnometodoloji araştırmaları* (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Heretik Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1967).

Giddens, A. (1999). *Toplumun kuruluşu: Yapılaşma kuramının ana hatları* (H. Özel, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1984).

Goffman, E. (1981). *Forms of talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Goffman, E. (2014). *Gündelik yaşamda benliğin sunumu* (B. Cezar, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1959).

Heller, M. (2007). Bilingualism as ideology and practice. İçinde M. Heller (Ed.), *Bilingualism: A social approach* (ss. 1-22). Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Hornberger, N. H. (1988). *Bilingual education and language maintenance: A southern Peruvian Quechua case*. Dordrecht: Foris Publications.

Hornberger, N. H. (2003). Continua of biliteracy. İçinde N. H. Hornberger (Ed.), *Continua of biliteracy: An ecological framework for educational policy, research, and practice in multilingual settings* (ss. 3-34). Clevedon: Multilingual Matters.

Karadeniz, S. (2025). Yakın ilişkiler sosyolojisi: Duygu temelli ikili yakın ilişkilerin sosyolojik analizi için bir öneri. *İdealkent, 16*(50), 196-221. https://doi.org/10.31198/idealkent.1827036

Kramsch, C. (2013). *The multilingual subject*. Oxford: Oxford University Press.

Lefebvre, H. (2012). *Gündelik hayatın eleştirisi I* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1947).

Lefebvre, H. (2017). *Ritimanaliz: Mekân, zaman ve gündelik hayat* (A. L. Batur, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1992).

Makdisi, G. (2012). *Ortaçağ'da yüksek öğretim: İslam dünyası ve Hristiyan Batı* (A. H. Çavuşoğlu, Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1981).

Mauss, M. (2018). *Armağan üzerine deneme: Arkaik toplumlarda değiş tokuşun biçimi ve nedeni* (M. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1925).

Öztoprak, S. (2003). *Şark medreselerinde bir ömür*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Patton, M. Q. (2014). *Nitel araştırma ve değerlendirme yöntemleri*. (M. Bütün vd., Çev.). Ankara: Pegem Akademi. (Orijinal çalışma basım tarihi 2002).

Pekasil, T. (2015). Kürtlerde toplumsal statü göstergesi olarak dinî otorite tipleri. İçinde A. Demircan (Ed.), *Kürtler: Toplum ve din* (Cilt 2, ss. 127-155). İstanbul: Nida Yayınları.

Schütz, A. (2018). *Fenomenoloji ve toplumsal ilişkiler* (A. Akan ve S. Kesikoğlu, Çev.). İstanbul: Heretik Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1970).

Scott, J. C. (1995). *Tahakküm ve direniş sanatları: Gizli senaryolar* (A. Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1990).

Spolsky, B. (2004). *Language policy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tarînî, B. (2011). *Medrese: Ji her aliyî ve medreseyên me*. Diyarbakır: Şîn Yayınları.

van Bruinessen, M. (1998). Medrese education in northern Kurdistan. İçinde M. van Bruinessen ve J. Blau (Ed.), *Islam des Kurdes* (ss. 39-58). Paris: Les Annales de l'Autre Islam, 5.

van Bruinessen, M. (2010). *Ağa, şeyh ve devlet* (B. Yalkut, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1992).

van Bruinessen, M. (2024). The Kurdish medrese in Ottoman and Republican times. İçinde C. Tee, F. Vicini ve P. Dorroll (Ed.), *The Oxford handbook of religion in Turkey* (ss. 72-89). Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780197624883.013.3

Vygotsky, L. S. (1979). *Mind in society: The development of higher psychological processes* (M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner ve E. Souberman, Ed.). Cambridge: Harvard University Press.

Yıldırım, K. (2018a). *Kürt medreseleri ve âlimleri: Teori ve müfredat ve beylik medreseleri* (Cilt 1). İstanbul: Avesta Yayınları.

Yıldırım, K. (2018b). *Kürt medreseleri ve âlimleri: Tekkelere bağlı medreseler* (Cilt 2). İstanbul: Avesta Yayınları.

Yıldırım, K. (2018c). *Kürt medreseleri ve âlimleri: Cami ve hücreler* (Cilt 3). İstanbul: Avesta Yayınları.

Yılmaz Altun, Ö. (2023). Gündelik hayat ve gündelik hayatın sosyolojisi: Bir literatür çalışması. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7*(1), 142-172. https://doi.org/10.30561/sinopusd.1228885

Yüksel, M. (1993). *Kürdistan'da değişim süreci.* Ankara: Sor Yayınları.

Zaman, M. K. (2018). *Çağdaş dünyada ulema: Değişimin muhafızları* (M. H. Saçmalı, Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2002).

Zinar, Z. (1993). *Xwendina medresê.* Stockholm: Pencînar.