

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HALKBİLİM (ETNOLOJİ)
ANABİLİM DALI**

**TUR ABDİN SÜRYANİLERİ ÖRNEĞİNDE
ETNO-KÜLTÜREL SINIRLAR**

Doktora Tezi

Abdurrahim Özmen

Ankara - 2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HALKBİLİM (ETNOLOJİ)
ANABİLİM DALI

TUR ABDİN SÜRYANİLERİ ÖRNEĞİNDE
ETNO-KÜLTÜREL SINIRLAR

Doktora Tezi

Abdurrahim Özmen

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Gürbüz Erginer

Ankara - 2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HALKBİLİM (ETNOLOJİ)
ANABİLİM DALI

**TUR ABDİN SÜRYANİLERİ ÖRNEĞİNDE
ETNO-KÜLTÜREL SINIRLAR**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof.Dr. Gürbüz Erginer

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Gürbüz ERGİNER

.....

Prof. Dr. Aytül KASAPOĞLU

.....

Pof. Dr. Mesut ELİBÜYÜK (Yedek)

.....

Doç. Dr. M. Muhtar KUTLU

.....

Doç. Dr. Suavi AYDIN

.....

Tez Sınavı Tarihi : 06. 04. 2006

ÖNSÖZ

Son zamanlarda sosyal bilimler literatüründe en çok ilgi duyulan konulardan birisi olan *etnisite* ve bununla bağlantılı olarak *etnik grup*, *etnik kimlik*, *kültürel kimlik* ve *azınlık* kavramları Türkiye’de de gerek akademi içinde, gerek akademi dışında tartışmaların ilk sıralarında yer almaktadır. Buna karşın, bu kavramlar için Türkiye adeta bir laboratuvar konumundayken, bu konunun Türkiye akademiyasınca henüz yeterince değerlendirildiği söylenemez. Ayrıca bu konu Türkiye’de ilk sıralarda yer alan bir toplumsal sorun olarak da önemini korumaktadır.

Türkiye’de azınlıklar konusunun gündemde olduğu bir dönemde, Ortodoks Hristiyan bir etno-dinsel topluluk olup yoğun olarak Mardin’de yaşayan Süryanilerin “azınlık olmak” serüvenine antropoloji cephesinden odaklanan bu çalışma doktora tezi olarak Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim (ETNOLOJİ) Anabilim Dalına sunulmuştur.

Akademik hayatıma başladığım ilk yıllardan bugüne kadar benden her türlü desteklerini esirgemeyen, bilgi ve deneyimleriyle beni yönlendiren saygıdeğer hocalarım; tez danışmanım Prof. Dr. Gürbüz Erginer ve Doç. Dr. M. Muhtar Kutlu’ya teşekkürlerimi sunuyorum. Bunun yanında tez çalışmam süresince beni yalnız bırakmayıp cesaretlendiren arkadaşlarım Varol Pektaş ve Bülent Yerli’ye çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ ÜYELERİNİN İMZA SAYFASI	II
ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV

BÖLÜM 1

GİRİŞ	2
1.1. Konu	9
1.2. Amaç	11
1.3. Önem	12
1.4. Sorun	14
1.5. Yöntem	15

BÖLÜM 2

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	27
2.1. Etnisite, Etnik Grup	28
2.2. Etnik/Kültürel Kimlik	52
2.3. Etnik ve Kültürel Sınırlar	57
2.4. Etnisite Teorileri	61

BÖLÜM 3

TARİHSEL ve KÜLTÜREL ARKA PLAN	77
3.1. Mardin'in Etno-Kültürel Yapısı	78
3.1.1. Tarih ve Nüfus	78

3.1.2. Etnik Yapı	86
3.1.2.a. Ermeniler	90
3.1.2.b. Keldaniler	92
3.1.2.c. Kürtler	94
3.1.2.d. Araplar (Mihellemiler)	96
3.1.2.e. Mıtırblar - Kreçiler	98
3.1.2.f. Yezidiler	101
3.1.3. Dinsel yapı	103
3.1.4. Dil	108
3.1.5. Aşiret (Ağalık) ve Akrabalık	111
3.1.6. Giyim-Kuşam, Müzik ve Eğlence	118
3.1.7. Kentlilik-Köylülük	120
3.2. Doğu Hristiyanlığı	122
3.3. Ortadoğu’da Gayrimüslim Azınlık Kimliği Oluşumunun Tarihsel Serüveni.	133
3.3.1. İslam’ın İlk Dönemi	134
3.3.2. Osmanlı Dönemi	141
3.3.3. Cumhuriyet Dönemi ve Lozan Barış Konferansı	145
3.3.4. Hoşgörü, Misafirlilik, Azınlık	148
BÖLÜM 4	
TURABDİN SÜRYANİLERİ’NDE ETNO-KÜLTÜREL SINIRLAR	154
4.1. ‘Kullar Dağı’: Tur Abdin	154
4.1.1. Süryani Nüfusu ve Yerleşim Yerleri	156
4.2. İncil’e Adanmış Bir Hayat: Süryaniler	159
4.2.1. Toplumsal Bellek: SEYFO	167

4.3.Sosyal ve Siyasal Örgütlenme	173
4.3.1. Manastırlar ve Kiliseler	180
4.3.2. Vakıflar ve Dernekler	187
4.4. Dinsel Hayat: Süryanilerde Dinin Yeri	191
4.4.1. İbadet Biçimleri	194
4.4.1.a. Namaz	195
4.4.1.b. Oruç veya Perhiz	196
4.4.1.c. Vaftiz	197
4.4.1.d. İtiraf	199
4.4.1.e. Ölüm	199
4.5. Dil	205
4.5.1. Ad Verme	210
4.6. Evlilik ve Akrabalık	211
4.7. Ekonomi ya da Geçim Biçimleri	216
4.8. Diğer Etnik Gruplarla İlişkiler	219
4.9. Göç ve Geri Dönüş	228

BÖLÜM 5

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	238
KAYNAKÇA	253
EKLER	287
ÖZET	
ABSTRACT	

“Ben burada ne Kilise’nin ne de “millet”in tarihini yazıyorum. Yaptığım, geleneklerimizden bazılarını aktarmaktan başka bir şey değil ve şunu da belirteyim, okuyucunun bu ulusu, yalnızca benim yazdıklarımın ışığı altında değerlendirmemesini rica ediyorum. Bunu neden mi istiyorum? Çok basit, çünkü siz Batılılar çoğu zaman biz Doğulular hakkında her şeyi biliyormuş gibi öyle kolay yargılıyorsunuz ki...”

(Surma Hanım, 1996:15)

1. BÖLÜM:

GİRİŞ

“Tanrı her bir halka bir kase verdi, kilden bir kase, ve onlar bu kaseden yaşamlarını içtiler... Hepsi paylarına düşen suyu aldılar ama kaseleri farklıydı”

(Benedict, 1998; Haris, 1995:10-11).

İnsan toplulukları arasındaki farklılıkların nedenlerini açıklayan yukarıdaki söylence Antropolog Ruth Benedict tarafından Digger Kızılderililerinden derlenmiştir. Hemen hemen tüm insan topluluklarında, bir yandan kendi farklılıklarının üstünlüklerine, diğer yandan kendi dışındaki toplulukların farklılıklarının nedenlerinin kendilerinden daha aşağı bir konumuna işaret eden ve bu farklılıkların doğallığını vurgulayan söylencelere rastlanmaktadır. Yaşam biçimlerinin farklılığının sorun teşkil etmediği ve çatışmalara neden olmadığı durumlarda bu tür söylenceler sadece folklorik öğeler olarak değerlendirilebilir. Ancak bu tür söylencelerin söz konusu farklılıkları taşıyan toplulukları yönetmek için politika olduğu ya da politikaların söylencelerden beslendiği durumlarda daha çok bilimsel çalışmalara gereksinim duyulmaktadır.

Her ne kadar, temeli yalnız bu olmasa da, amacı farklılıkları analiz edip yorumlamak olan antropoloji'nin¹ (Levi-Staruss'tan akt. Tzvetan, 1993:61) ilk yıllarında “öteki”yi incelemesi, farklılıkların sorun olmasına değil, batılıların öncelikle kendi “kökler”inin peşine düşme serüvenine, daha sonra da sömürge halklarını yönetme (Özbudun –Şafak, 2005:9) uğraşısına dayanmıştır. Bu nedenle antropoloji “sömürge bilimi” olarak nitelendirilmiş ve sömürgeciliğin antropolojinin yayılmasını sağladığı da iddia edilmişti (Schnapper, 2005:478). Ama özellikle 1950'lerden sonra “kendi”ne dönüp, kendini tartışan ender disiplinlerden birisi yine antropolojidir. Ayrıca antropoloji alanında Franz Boas'tan günümüze, insanlar arasındaki farklılıkların “genetik” veya “tanrısal” değil kültürel olduğu konusunda sayısız çalışma ve yayın yapılmıştır. Buna karşın Türkiye’de farklı insan toplulukları arasındaki farklılıkları anlamaya dayalı araştırmalar son yıllara kadar çok az yapılmıştır. Yapılanların büyük çoğunluğu da üniversite dışında belirli resmi kurumların gereksinim duyduğu bilgilerin edinilmesine dayalı ve kamuya açık olmayan çalışmalardır. Bu nedenle bu çalışma, Türkiye’deki farklı grupların birbirlerini anlamaları ve tanımlarına yönelik bir girişim denemesi olarak düşünülmelidir.

Kendilerini asgari düzeyde düzenli bir ilişki içinde oldukları diğer grupların üyelerinden kültürel açıdan farklı kabul eden kişiler arasındaki toplumsal ilişkinin bir unsuru olan etnisite, metaforik ya da hayali bir akrabalıkla özdeşleştirilmiş bir sosyal kimlik olarak tanımlanabilir (Eriksen, 2004:27). İnsan yaşamının en dikkat çekici özelliklerinden biri, farklı toplumların yaşamı sürdürme biçiminin olağanüstü benzerlikleriyle birlikte farklılıklarıdır. Antropolojide bu benzerlik ve farklılık

¹ Bu çalışmada kavram kargaşalığına yol açmamak için etnoloji ve sosyal/kültürel antropoloji yerine sadece antropoloji kavramı kullanılacaktır.

kültür kavramıyla ifade edilir (Ingold, 1998:329). Bir yandan tüm insanların eşdeğerli olarak bir kültüre sahip olduğu, başka bir deyişle tüm insanların paylaştığı ortak bir ürün anlamında insanlar arasında temel bir benzerliği çağrıştıran kültür, diğer yandan insanların içine doğduğu belirli bir toplumun tarihsel ve çevresel yapısıyla şekillenen *özgün* bazı yetenek ve bilgileri içermesi nedeniyle de insan toplulukları arasında farklılıklara işaret etmektedir.

Günümüzde, antropolojik anlamda, toplum ve kültür kavramları önceden olduklarından çok daha fazla sorunlu bir hale gelmiştir. Kitle iletişim araçları, göç, ticaret, sermaye yatırımları ve sınırötesi politikaların etkisiyle, birkaç istisna dışında, artık devletler de yerel topluluklar da bilinen bakış açıları ile açıkça tarif edilemez bir görünüm sergilemeye başlamıştır. Sonuçta, günümüz koşullarında, herhangi bir sosyal grubu veya özel bir kültürel örüntüyü, sosyal veya kültürel anlamda diğerlerinden bağımsız olarak analiz etmek neredeyse imkansızdır.

Tek başına kitle iletişim araçlarının her an dünyanın her yerine yayın yapmasıyla bile, pek çok olay ve olgudan hemen haberdar olunurken bir çok şey de anlamsızlaşmaktadır. Sınırların yavaş yavaş işlevsizleşmesi, kültürel paylaşım anlamında olumlu bir süreç olurken, öte yandan insanlarda korku ve güvensizliğe de neden olmuştur. Göçler, kültürel parçalanmaya ve yeni kimliklerin inşasına yol açmış, günümüz dünyası “...merkezi bulunmayan [bir] göstergeler dünyası”na dönüşmüştür (Giddens, 1998:172). Yoğun kitle iletişimi nedeniyle, insanlar, aynı anda bir çok yerde olabilirlerken, hiçbir yere ait olmamaya da başlamış; çokkültürlülük veya melezlik yaygınlaşmıştır. Bauman (1999)’ın dediği gibi “hayat pınarlarının aktığı yerellik” çoğu durumda turistik bir meta olarak görülmeye

başlanmıştır. Küreselleşen dünyaya gittikçe artan oranda anlık hazlar ve zevkler egemen olmaya başlamış, kendi iç dinamiklerini yitiren yerel kültürler, öykünme-özenme yoluyla benzeşmeye çalışan kültürler olmaya yönelmiştir.

İletişim tekniklerinin doruğa ulaştığı ve dünyanın keşfedilmemiş hiç bir yerinin kalmadığı bu çağda saf, tamamen kendine özgü bir kültürün olmadığı ve olamayacağı bilinmektedir. Ancak, her kültürün üretildiği, yeniden üretildiği ve yaşadığı koşullardan kaynaklı farklılıklar yanında geçim modelleri, dil, din ve akrabalık biçimleri gibi ayırıcı öğeleri de varlığını devam ettirmektedir. Her kültür, sosyo-ekonomik ve ekolojik etkenler sonucu kazanılan benzerlikler yanında, bu farklı koşullardan kaynaklı diğer kültürlerle olan farklılıkları da barındırmaktadır. Sosyal-kültürel antropolojinin temel ilgi alanını oluşturan bu benzerlik/farklılıklar ve bu benzerlik/farklılıkları çevreleyen gizler, ne bir kültürün diğerinin kökenini oluşturduğunu ne de bir kültüre, diğer kültürlerle oranla daha aşağıda ya da daha üstte olduğu değerini yüklemektedir. Son yıllarda sosyal bilimlerin önemli ilgi alanlarından birisi olan farklılıklardan kaynaklı ‘özgünlük’ ve ‘giz’ bir kültürün az gelişmiş ya da çok gelişmiş olmasının ölçütü olmadığı gibi, onun belirli bazı açılardan tekliğini, diğer kültürlerden farklılığını ortaya koyan karakteristik özelliğidir. Kültürü antropolojik ilgiye değer kılan ve antropologlara farklı perspektifler sunan en önemli etken de bu özellik veya deyim yerindeyse mahremiyettir. Fakat, yukarıda da değinildiği gibi, bir bütün olarak kültürün kendisi tüm insanların (diğer bazı canlı türlerinin de kültürü olabileceği tartışılmaktadır²) paylaştığı ortak ürünü olması ve özgünlükten daha çok melez bir nitelik arz etmesi nedeniyle insanların ortak kültürel değerleri de vardır.

² İnsan dışındaki canlıların kültürü olabileceği konusunda Şempanze örneği için bkz. McGrew, (1992) ve Gribbin (2005).

‘Kimlik’ somut bir kavram değildir; bir insanın veya grubun birden fazla kimliği olduğu gibi birden fazla kimlik belirleyenleri de vardır. Bu bağlamda tüm kültürlerle genellenebilecek sabit belirleyenler olmadığı gibi, aynı kültür içinde de değişmeyen kategoriler aramak pek anlamlı değildir. Kimliği belirleyen ve şekillendiren dinamiklerin çeşitliliği ve değişkenliği, tarihsel süreçlerin, sosyal ve ekonomik koşulların değişkenliği ile paralellik göstermektedir. Modern dönem öncesi toplumlarda dinsel kimlik ön plana çıkarken, modern dönemde ulusal kimlikler belirginlik kazanmıştır. Geç kapitalizm ya da ‘postmodern’ diye adlandırılan günümüz toplumlarında ise etnik kimliklerin yükselişe geçtiği gözlenmektedir. Bu durum, modern-öncesi toplumlarda var olan bazı aidiyetlerin yok olmadığını göstermektedir. Ancak, son yıllarda farklı kesimler tarafından farklı amaçlarla sıkça dile getirilmesine karşın, etnik hareketlerin kısa vadede dünyanın şu anda var olan sosyal, ekonomik ve siyasi dengesinde radikal değişikliklere neden olabilecek kapasitede olup olmadığı da oldukça tartışmalı bir konudur. Çünkü, hem ‘kurgu’lanan hem bir ‘temele dayanan’, hem ‘maddi’ hem de ‘sembolik’ olan etnisite ve etnik grup “bireyin kendisini kendisi gibi olan diğerlerinden biri” (Fenton, 2001:9) veya kendinden farklı olan ‘öteki’lerin dışında biri olarak görmesini sağlayan ‘sosyal kimlik oluşumu’na karşılık gelmektedir. Bunun yanında etnisite “ilişkiler içinde ortaya çıkan sosyal sınıflandırmalarla” da ilgilidir (Eriksen, 1993).

Türkiye’deki etnik sorunları dile getirerek konuyu ele alan çalışmalar, son zamanlara kadar genellikle akademisyen olmayan araştırmacılar tarafından ve genellikle siyasal amaçlarla yapılmıştır. Bu nedenle bu tür çalışmalar kavramsal ve

kuramsal açıdan pek çok sorunu barındırmaktadır. Bunun yanında son zamanlarda Türkiye'nin etnik yapısı ya da belirli bazı etnik gruplar üzerine önemli çeviri ve telif eserler de yayımlanmaktadır. Tüm bunlara karşın etnisite ve etnik grup kavramlarına Türkiye'de belirli çevrelerce hâlâ tabu olarak yaklaşılmaktadır. Oysa, ne etnik gruplar arasındaki rekabet, anlaşmazlık ve çatışmalar insanın doğasında varolduğu düşünülen 'çatışmacı' ruhtan kaynaklanmaktadır, ne de etnik oluşumların birbirleri hakkında edindikleri imajlar geçerli veriler sonucunda oluşmaktadır. Sorunlar büyük ölçüde farklı etnik grupların birbirlerini iyi tanımamalarına dayanmaktadır. Rekabet ve çatışmalar tarihsel, toplumsal ve siyasal olgulara dayandığı gibi, farklı grupların birbirleri hakkında edindikleri bilgiler de çeşitli egemen ideolojik aygıtlarla (Althusser, 1989) üretilip, bu aygıtlar tarafından beslenen bilgilerden kaynaklanmaktadır. Bunun sonucunda, içiçe ve hayatın tüm hallerini büyük ölçüde paylaşan topluluklar belirli siyasal amaçlar doğrultusunda birbirlerinden uzaklaşmış, insan hayatını zenginleştiren 'kültürel farklılıklara' ideolojik ve siyasal anlamlar yüklenerek, çoğu zaman bir grubun yaşaması için diğerinin 'yabancı' ve giderek 'düşman', dolayısıyla engel olarak algılanması kaçınılmaz bir olgu haline gelmiştir. Bu süreçte, diğer ideolojik ve siyasal aygıtlarla birlikte din en önemli rolü üstlenmiş görünmektedir. Farklılıkların büyük oranda dinden beslendiği Ortadoğu'da bu durum daha çok önem kazanmaktadır. Din, bir yandan aynı dine mensup grupların birlikteliklerinin pekiştirilmesinde, diğer yandan farklı gruplar arasındaki farklılıkların belirginleşmesinde üstlendiği rol açısından iki türlü araçsal bir konuma sahiptir. Bu nedenle din hem etnik sınırların netleşmesinde hem de bu sınırların muğlaklaşmasında önemli bir etkiye sahiptir.

Her ne kadar Ortadoğu’da dinin baskın hali çok daha belirgin olsa da, devletlerin siyasal sürekliliklerinin devam etmesinde dinin üstlendiği rol sadece bu bölgeye özgü değildir. Ayrıca bu durum yeni de değildir: Gerek Hobbes, gerek Makyavel “toplumun dirliği, esenliği ve güçlü bir devlet olgusu için” din ile devletin iç içeliğinin gerekliliğini vurgulamışlardır. Bunun yanında pozitivistin kurucusu A. Comte da “şu veya bu şekilde bir ruhbanlığın bulunmadığı bir toplumun kendini idame ettirmesine de, gelişmesine de imkân yoktur” diye yazmıştır (akt. Vergin, 1994: 11).

Siyaset arenasında etnik ve kültürel farklılıkları anlamakta ve kabul etmekte henüz yeterli bilgi, siyasal güven ve donanımına sahip olmayan Ortadoğu devletleri, etnik/kültürel farklılıklar ve bu farklılıkların neden olduğu çatışmaların yönetiminde yeterli değildir. Kendileri dışındakilerin etnik aidiyetlerini tanıma ve çoğulcu bir arada yaşamayı kabul etmeyi engelleyen bir vizyon hemen hemen tüm toplulukların zihniyetlerinin ortak özelliğidir. Devletler açısından etnisite ve etnik grup olgusu bir tabu olarak algılanmakta ve ulusal bütünlüğe karşıt bir durum gibi görülmektedir. Bu durum, demokratik açıdan Ortadoğu’nun en gelişmiş ülkesi olan Türkiye’de de pek değişmemiştir. Oysa diğer sosyal bilimlerde olduğu gibi etnisite üzerine yapılan antropolojik araştırmaların amacının milliyetçi veya etnik karşıtlıkları körüklemek olmadığı, aksine başta gelen amaçlarından birinin elde edilen antropolojik bilgiyi kullanarak farklı kültürlerin birbirlerini anlayarak bir arada yaşamalarını kolaylaştırmak ve kültürel farklılıkların yönetimine yönelik stratejilerin geliştirilmesine yardımcı olmak (Roth, 1998:76) olduğu hep söylenmiştir.

Sanayileşmeyle birlikte eskimiş olanın kaybolacağı, hâlâ bozulmamış kolektif ilişkilerin çözüleceği, dolayısıyla ‘etnik bağların’, ‘etnik farklılıkların’ ve ‘etnik çatışmaların’, ekonomik modernleşme ve kültürel dünyevileşme çerçevesinde önemini yitireceği konusu çok dillendirilmiştir. Oysa bunun tam tersi olmuş ve ne gelişmiş modern toplumda bireyin bağımsızlaşmasıyla birlikte bölgesel etnik grupların çökeceğine yönelik liberal beklenti, ne de etnik çatışmaların yerini rasyonel çıkar çatışmalarının alacağına yönelik Marksist beklenti gerçekleşmiştir. Açıkçası etnisite, yok olup gitmek bir yana, tüm kıtaların sosyal ve siyasal yaşamında merkezi sorunlarından birisi haline gelmiştir (Stender, 2001). Bu durumu Glazer ve Moynihan çalışmalarında, tüm beklentilerin aksine, etnik bağlılıkların önemini yitirmediği gibi sınıf temelli kimliklere göre daha da önemli hale geldiğini ileri sürmüşlerdir (akt. Fenton, 2002:143).

1.1. Konu

Tezin konusu, töze ilişkin ve değişmez bir oluşum olmayıp, toplumsal grupların diğer gruplara mensup bireylerle girdikleri etkileşim süreçlerinde ortaya çıkan bir ‘toplumsal tasarım’ olarak etnisite (Barth, 2001) düşüncesini baz alarak; Tur Abdin³ Süryanilerinin etnik ve kültürel sınırlarının nasıl kurulduğu sorusunun yanıtını araştırmak, konuyla ilgili var olan kuram ve söylemleri irdelemektir. ‘Dışlama’ ve ‘dahil etme’ gibi sosyal süreçlerin varlığı ile doğrudan ilintili olan bu sınırların varlığı ve inşası, dolayısıyla herhangi bir grup ele alınırken, çevredeki diğer etnik gruplar ve siyasal yapıların asıl araştırma konusu olan grup üzerindeki etkilerine de değinmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda Süryaniler ele alınırken; siyasi iktidarla aynı dini paylaşan ama farklı etnik gruplar olan, fakat zamanla diğer

³ Mardin il sınırının büyük bir kesimi ile Şırnak ve Batman il sınırlarının bir kısmını içine alan ve “kullar dağı” anlamına gelen Tur Abdin bölgesi coğrafi sınırları için bkz: Harita 1.

dinlere mensup gruplara karşı siyasi iktidarın temsilciliği rolünü üstlenen Kürtler ve Araplar'ın Süryani etnik ve kültürel kimliğinin oluşumu üzerindeki etkilerine değinilecektir. Zira günümüz ulus-devletleri içinde egemen etnisitenin sosyal, kültürel ve siyasi hegemonyasına karşı diğer etnik gruplar bazı ortak 'hak'lar için birlikte hareket edebilirken, kendi içlerinde de tarihsel ve kültürel nedenlerden dolayı birbirlerini ötekileştirebilmektedirler. Bu durum araştırma konusu olan Tur Abdin bölgesinde de farklı değildir. Süryaniler, Kürtler, Ermeniler, Yezidiler genellikle diasporada ortak bazı istemler için kısmen bir araya gelebilirken, bölgede Müslüman etnik gruplar dinsel nedenlerle kimi zaman iktidarın yanında yer almış veya onun temsilcisi rolünü üstlenmiştir. Bölgedeki Hristiyan gruplar ise daha çok Hristiyan Batı'ya seslerini duyurmaya çalışmışlardır.

Ayrıca etnik ve kültürel sınırların kurulması ve korunmasındaki önemi nedeniyle, Süryanilerin aynı bölgede ve iç içe yaşadıkları diğer etnik gruplarla, siyasal iktidar, komşu ülkeler ve diğer ilgili dünya ülkeleriyle tarihsel, sosyal, ekonomik, siyasal ve dinsel ilişkileri de ele alınacaktır.

Kendilerini İsa'ya ilk inananlar ve ilk Hristiyanlar olarak gören Süryaniler, özellikle 1960'lardan sonra Avrupa, Amerika ve Avustralya'ya göç edenler dışında Türkiye, Suriye, Lübnan, Irak, İsrail, Mısır ve Hindistan gibi ülkelerde yerli halk olarak ikamet etmektedirler. Ancak, bulundukları ülkelerin sosyal, kültürel, ekonomik, siyasal ve dinsel farklılıkları nedeniyle, farklı coğrafyalardaki Süryaniler de birbirlerinden farklılıklar göstermektedirler. Bu nedenle Süryaniler hakkında bilinen genel bilgilerin bir özetini vermekle beraber çalışmanın asıl konusunu,

içinde bulundukları çevrenin sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal bağlarıyla Tur Abdin bölgesi Süryanileri oluşturacaktır.

1.2. Amaç

Tarihsel ve maddi kültürel verilerden anlaşıldığı kadarıyla bölgenin en eski yerlilerinden olup bilindiği kadarıyla en az 2000 yıllık bir tarihe sahip olan Süryaniler, bölgedeki kültürel iklimle birlikte, Tur Abdin'e kimlik kazandıran mimariye damgasını vuran ve on beş yıl öncesine kadar ekonomik olarak bölgede etkin konumda bulunan bir etno-dinsel gruptur. Ancak, son yıllarda bölgede sayıları iyice azalan bu etnik grup üyeleri günümüzde 'inanç turizmi' adı altında dini mekânlarında birer 'müzelik obje' haline gelmiştir. Bu sürecin nasıl işlediği ile birlikte, sessizliğe bürünmüş olan Süryanilerin, bir zamanlar 'doğu' ile 'batı' arasında bilgisel aracı rolündeyken nasıl ve neden şimdi sadece sayılı birkaç kilise ve manastırla anılan dinsel bir grup haline geldikleri ve bu konuda veri sağlayacak Süryani 'hayat bilgisi'ni antropolojik bir gözle 'okumak' bu çalışmanın asıl amacını oluşturmaktadır. Diğer taraftan bu çalışmada, Süryani toplum yapısının işleyişini ortaya serme ve Tur Abdin Süryanileri örneğinde bir etnik grubun 'ev sahibi'nden 'misafir'e dönüşmesi sürecini anlamak amaçlanmaktadır. Bunun yanı sıra, Süryaniler ve çevredeki diğer etnik gruplar arasında var olan sosyal-kültürel ilişki ve etkileşimler, bu grupları birbirinden ayıran ve birleştiren 'kültürel sınırlar' ve bu sınırların oluşum sürecinin nasıl bir seyir izlediği, tüm bunlara etki eden 'iç' ve 'dış' dinamiklerin neler olduğunun anlaşılması ve açıklanması da amaçlanmaktadır.

1960’larda başlayan ve 1990’larda doruğa ulaşan göçlerle Süryani köylerinin hemen hemen tümünün boşaldığı ve şehir merkezlerinde ise çok az kalan Süryaniler’in mekânları ile olan ilişki ve duygularının anlaşılması çalışmanın bir başka amacını oluşturmaktadır. Zira Süryaniler, çoğunlukla Avrupa ülkeleri, Amerika ve Avustralya’ya kalıcı olarak yerleşmelerine ve iş sahibi olmalarına karşın ‘anavatan’larındaki taşınmaz mal varlıklarını satma eğiliminde olmamışlardır. Bu mal varlıklarını ya kiliseye ya da tanıdıkları ve güvendikleri ‘kirve’ dedikleri Müslüman ailelere emanet etmişlerdir. Marc Auge (1995:134), ‘yer’in ‘kimliklendirici’, ‘bağıntısal’ ve ‘tarihsel’ boyutlarıyla ‘üç kez simgesel’ olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden herhangi bir etnik-kültürel kimlik incelemesinde mekânın da önemli veriler sağlayabileceği düşünülmektedir.

1.3. Önem

Daha çok dinsel kimlikleri ile ön plana çıkan veya çıkarılan Türkiye Süryanileri üzerine yapılan çalışmalar⁴ dört temel özellik taşımaktadır: Birincisi, Süryanilerin kendileri tarafından yapılmış olan ve daha çok Süryaniliğin/Süryanilerin kökenleri ve dinsel-tarihsel ‘kadim’liklerine odaklanmış çalışmalardır⁵. Bu gruba, genellikle yine Süryanilerin etkisi altında ve dinsel özellikle konuya yaklaşmış yabancı misyoner ve gezginlerin çalışmaları da dahil edilebilir. İkinci gruptaki çalışmalar⁶ kilise odaklı ve Hristiyanlık içindeki dinsel ayrımlara odaklanmıştır. Üçüncü gruptaki çalışmalar Türkiyeli bazı Süryani din adamları ve akademisyenlerin Süryanilerin ‘Türk’ veya ‘Türko-semitik’ olduklarını

⁴ Benim inceleme fırsatı bulduğum veya haberdar olduğum kaynaklar İngilizce ve Türkçe yazılmış olanlardır. Fakat özellikle Arapça olmak üzere diğer dillerde de Süryaniler üzerine çalışmalar bulunmaktadır. Ancak, diğer dillerdeki kaynakları kullanmadığımı belirtmek isterim.

⁵ Bu özelliği taşıyan örnek çalışmalar için bkz. Aydın (1964), Günel (1970), Dolapönü (1972), Bilge (1995; 1996; 2000; 2001), Akyüz (1998), Hollerweger (1999), İris (2003), Altınışık (2004).

⁶ Çelik (1996a; 1996b).

açıklamaya çalışan siyasi amaçlı incelemelerdir⁷. Bir diğer grup da, önceki iki gruptan araştırmacıların bir kısmını da kapsayan ve Süryanileri kültürel anlamda “solmaması gereken bir renk” olarak ele alan çalışmalardır⁸. Süryani kökenli araştırmacılar da dahil olmak üzere, bu gruba, Anadolu’da bir ‘kültürel mozaik’in varlığını iddia eden ve ‘zararsız’ azınlıklara korumacı ‘müzeci’ anlayışla yaklaşan bakış açısı hakimdir. Bunun yanında batılı seyyah veya bürokratların Süryaniler üzerine yazdıkları kimi çalışmalarla⁹ birlikte genellikle Süryani din adamları tarafından yazılmış önemli sayıda *vekayiname* ve Süryani akademi tarihleri de Türkçe’ye kazanılmıştır.¹⁰ Ayrıca Süryanilerin karşılaştıkları baskılar konusunda da son zamanlarda eserler¹¹ çevirilip yayımlanmıştır. Bunlar dışında Süryanilere dair dinsel, tarihsel ve siyasal nitelikli bazı yayınları¹² da belirtmek gerekir.

Yukarıda, konuya yaklaşımları açısından basit bir sınıflandırmaya tabi tutulan belli başlı çalışmalar, Süryani kültürünü ‘farklı bir yaşama seçeneği’ ya da ‘yaşam biçimi’nden öte, zamanı geçmiş ve ‘yok olmakta’ olan bir kültür kalıntısını korumaya yönelik statik bir bakış açısını sergilemektedir. Oysa günümüz antropolojisi, inceleme konusu yaptığı en küçük kültürel grupların yaşama biçimlerinden de bir şeyler öğrenilebilecek veya bu farklı hayat biçimlerinin antropologun kendisi ve diğer insan toplumları için farklı bir ‘hayat seçeneği’ sunabilecek olgular olarak yaklaşma eğilimindedir. Bu bağlamda Tur Abdin Süryani Kültürü, Süryani etnik ve kültürel kimliği, bu kimliklerin inşa süreci,

⁷ Bu tür çalışmalar için bkz. Günel (1970), Kaşgarlı (1991), Sertoğlu (1974), Koluman (2001).

⁸ Bu nitelikteki çalışmalar için bkz. Bilge (1996; 2000), Öztelir (1988), Yelda (1996).

⁹ Bu tür çalışmalar için bkz. Layard (2000), Wigram ve Wigram (2004).

¹⁰ Bkz. Abû'l-Farac (1945), Urfalı Mateos (1962), Zha (2002), Şer (2002), Hayes (2002), Harrent (2003), Molitor (2004), Vartanov (2005), Menant (2005).

¹¹ Bkz. Surma Hanım (1996), Yonan (1999), Yıldırım Foggo (2002).

¹² Bkz. Andersson (1992), Sever (1993), Matiyef (Bar Mattay) (1996), Cancik-Kirschbaum (2004), Atiya (2005).

sınırları, diğer kültürlerle ilişki ve etkileşim sürecinin etnografik bilgilerine dayanacak olması çalışmanın asıl önemini oluşturmaktadır.

Bununla birlikte, dünyada etnik rekabet ve çatışmaların yoğun olarak yaşandığı bir dönemde, etnografik bilgidan yola çıkarak bu çatışmaların ‘olmazsa olmaz’ bir şey olmayıp, aksine farklı etnik gruplar arasında kalıcı ilişkilerin kurulmasına engel olmadığının örneklerini sunmak konunun önemini daha da artırmaktadır.

1.4. Sorun

Sosyal bilimlerle uğraşmak sıradan bir bilgi edinme süreci değildir (Giddens, 2000:3) ve sosyal bilimciler ilgilendikleri konuları sıradan, toplumsal sorunlardan bağımsız ölçütlerle seçme özgürlüğüne sahip değillerdir. Sosyal bilimcilerin seçtikleri konular, içinde yaşadıkları toplumsal tarihten ve buna gösterdikleri kişisel duyarlılıklardan bağımsız değildir (Göle, 1998:7). Bilim için bilim yapmaktan öte, ‘içinde yaşanan toplumun sorunlarına duyarlı bir bilimsel yaklaşım’ın benimsendiği bir bilimsel görüş sosyal bilimlerin özüne daha yakın görünmektedir.

Araştırma konusu olan Tur Abdin etno-kültürel açıdan çoklu bir yapıya sahiptir. Bu çoklu yapı beraberinde getirdiği kültürel çeşitlilik ve zenginlik yanında pek çok soruna da neden olmaktadır. Etnik ve dinsel olarak farklı gruplar, karşılıklı gereksinimlerden dolayı bir yandan kültürel alışverişlerde bulunurken, öte yandan kültürel farklılıklarından dolayı birbirlerini dışlamakta, aralarına sınırlar

koymaktadırlar ve bu sınırlar gruplar arasında çatışmalara, toplumsal bellekte kısa vadede onarılamaz yaraların açılmasına neden olmaktadır. Ancak etnisite ve bununla ilgili konular incelendiğinde, insanlar arasındaki bu sınırların kaçınılmaz ve statik olmadığı bilinmektedir. Bu nedenle bu çalışma, insan grupları arasında ilişkilerin deformasyonuna neden olan söz konusu sınırların neden, nasıl ve öncelikle hangi kültürel öğelerle kurulduğu sorununa odaklanmaktadır. Bunun yanında, Tur Abdin’de yaşayan farklı grupların birbirleriyle, her grubun diğerleriyle birlikte yaşama stratejileri ve birbirlerini nasıl ötekileştirdikleri de bu araştırma çerçevesinde üzerinde durulan bir sorundur.

Ayrıca bir Süryani monografisinden öte diğer etnik gruplar karşısında Süryanilerin kendilerini nasıl konumlandıkları ve kimliklendirdikleri sorusuna odaklanan bu çalışmada, diğer etnik grupların ve siyasi iktidarın Süryanileri nasıl algıladıklarına da değinilecektir. Yani diğerleri onları hangi ölçütleri baz alarak dışlamakta ve kendileri nelere dayanarak içine kapanmaktadırlar? Bu bağlamda etnik, dinsel, siyasal ve kültürel sınırlar nerede ayrışıp nerede birleşmektedir? Bu sınırların hangisi kime göre daha baskındır? Süryanileri çevre kültürlerle benzeştiren ve ayıran özellikler nelerdir? gibi sorular çalışmanın asal çerçevesini belirlemiştir.

1.5. Yöntem

Barth (2001:12)’ın belirttiği gibi, bazı kalıcı ve önemli sosyal ilişkiler, etnik gruplar arasındaki sınırlara ve kutuplaşmış etnik statülere rağmen oluşabilir. Barth’ın etnik grupların oluşmasına vurgu yaparak bunun sosyal sınırların oluşması

meselesi olduğunu belirtmesi, dolayısıyla süreci ve gruplar arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarmasını referans alarak, grubun kendi oluşumunu kendisinin saptaması (emik) ve bu oluşumun diğer gruplar ya da araştırmacılar tarafından saptanması (etik) olmak üzere iki biçimde ele alınması gerekir. Ancak grup kendisini tanımlarken grubun oluşmasında vurgu yapılan ortak kültürel değerlerin eskiliği ve kesinliğinde daha net bilgiler (tarihsel veya mitolojik - ki bu tür çalışmalarda tarih ve mitoloji genellikle iç içe geçmiş durumdadır-) sunarken, grubun diğerleri tarafından tanımlanması, diğer grupla karşılaşılan zamanla sınırlıdır. Ancak her iki bakış açısının sunduğu verilerin muğlak olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Bu düşünceden hareketle, aynı bölgeyi paylaşan ve aşağı yukarı aynı toplumsal koşullarda yaşayan farklı etnik gruplar arasındaki rekabet, anlaşmazlık, çatışma ve ‘ötekileştirme’lerin, sosyo-ekonomik, tarihsel, dinsel ve siyasal koşullardan kaynaklanabileceği, araştırma alanından derlenmiş etnografik bilgilerle verilmiştir.

Farklı kültürleri tanımayı ve tanıtmayı amaçlayan, bu nedenle ‘farklı olanın bilimi’ (Güngören, 1988) ya da ‘öteki insanların dünyaları’nı (Hendry, 1999) inceleyen bilimsel disiplin olarak da tanımlanan antropoloji, antropologun araştırma nesnesi olan toplum/kültürün içine girerek ve onlarla aynı toplumsal koşullarda yaşayarak –bazen içerde olup dışardan bakarak, bazen de dışarıdan içeriye bakarak- o kültürü tanımaya ve anlamaya çalışır. Bu çalışmanın da temel yöntemi olan ve ‘katılımlı gözlem’ e dayanan ‘alan araştırması’, antropolojik bilgi elde etme biçimi olmasının yanı sıra, akademik bağlamda düşünüldüğünde antropolog olma yolunda bir geçiş süreci de olmaktadır (Durrenberger, 1996; Gearing, 2000:244; Carrithers, 2000;).

Alan araştırmasına 2003 Şubat ayında başlanmış ve 2004 Eylül ayında sonlandırılmıştır. Ancak bu süre zarfında sürekli alanda kalınmamış, buna karşın farklı mevsimlerde birden fazla zamanda gidilip toplam olarak yaklaşık altı ay alanda kalınmıştır. Ancak bu çalışmada sunulan bilgiler sadece, söz konusu süre içerisinde elde edilen bilgilerle sınırlı değildir. Aynı bölgede doğup 1987 yılına kadar sürekli, daha sonraki yıllarda kısmen Süryanilerle aynı bölgede yaşamamdan kaynaklı olarak daha çocukluk yıllarıma da dayanmaktadır. Bu özel durumun olumlu ve olumsuz etkilerine daha sonra değinilecektir.

Alan araştırmasına, grupla ilişkilerin kurulmasıyla başlanmıştır. Grubun daha çok dinsel bir görünüm arz etmesi ve dini liderlerin büyük oranda grubun siyasal yöneticisi konumunda bulunmaları nedeniyle, bu ilişki öncelikle dini liderler üzerinden kurulmuştur. Bu nedenle ilk görüşmelere kilise ve manastırlardan başlanmıştır. İlerleyen zamanlarda din adamlarından bağımsız olarak grubun diğer üyeleri ile ilişki kurulmuş ve görüşmeler yapılmıştır.

Görüşmelere şehir merkezlerinden başlanmış ve daha sonra köylere gidilmiştir. Mardin ve Midyat şehir merkezinde yapılan görüşmeler, ev ziyaretleriyle birlikte daha çok işyerleri, kilise ve manastırlarda yapılmasına karşın, köylerde kalınarak buaralardaki görüşmeler evlerde yapılmıştır. Bunun yanında Midyat ve çevresinde, sadece rahiplerin yaşadıkları manastırlara da gidilerek bu rahiplerle de görüşmeler yapılmıştır. Ancak kilise ve manastırlardaki görüşmeler, güvenlik güçlerince güvenlik gerekçesiyle cemaat üyeleri dışındakilerin burada konaklanmasına olumlu bakılmadığından, gününbirlik yapılmıştır. Köylere gidişlerdeki güvenlik kontrollerinde köylüler beni cemaatten olup misafir olarak

tanıttıklarından köylerde kalmam bir sorun olmamıştır. Ayrıca alan araştırmasını sürdürdüğüm bölgede, rahatça hareket etmemde, o tarihlerde Ankara Üniversitesi'nin öğretim elemanı olmamın büyük etkisi olmuştur.

Görüşmeler karşılıklı soru cevaptan daha çok sohbet şeklinde yapılmış ve bu ortam özellikle sağlanmaya çalışılmıştır. Bu sohbet anlarında defter kalem veya ses kayıt cihazı çok nadir kullanılmıştır. Ayrıca dini liderlerle ve özellikle dinsel bilgiler konusunda soru-cevap şeklinde görüşmeler de yapılmıştır. Defter-kalem ve kayıt cihazının kullanılmadığı görüşmelerden elde edilen bilgiler, görüşmelerden hemen sonra yazıya geçirilmiştir.

Yurtdışında ikamet eden Süryanilerin yaz aylarında bölgeye gelip, daha çok kilise ve manastırlarda konaklamaları nedeniyle; gerek göçmen durumunda olan Süryanilerin 'anavatan'larıyla ilişkileri, gerek bulundukları ülkelerdeki durumlarının anlaşılması hakkındaki görüşmelerin yapılması açısından bu mekânlara sık sık yapılan ziyaretler çok verimli olmuştur. Bu ortamlarda kendiliğinden gelişen sohbetler bilgi edinmem ve gözlemlerde bulunmama fırsat sağlamıştır. Gelenler, zamanları kısıtlı olduğu için bulundukları yerlerdeki cemaat üyeleri hakkındaki bilgileri buradakilere aktarıp, buradaki hayat hakkında bilgi almak için her ortamı değerlendirmeleri, orada olduğum sürece bu sohbetlerin daimi bir dinleyicisi durumuna gelmem nedeniyle soru dahi sormadan bir çok konuda bilgi sahibi olmamı sağlamıştır .

Bu çalışmada belirtilmesi gereken en önemli noktalardan birisi, görüşmeleri Hristiyan olup resmi bir kurumda çalışan bir kadın arkadaşım aracılığıyla yapmama

rağmen kadın konusunda bilgilerin eksik olduğudur. Zira orta yaşlı ya da yaşlı kadınlar bu görüşmeler sırasında, hem benim karşı cinsten olmam hem ‘yabancı’ olmam nedeniyle ‘geleneksel’ Süryani ketumluğu gösterirken, genç kızlar daha çok kendi sorunlarını dile getirmeyi tercih etmişlerdir.

Alan araştırması sırasında, öteki grupların Süryanilerle ilişkileri ve Süryaniler hakkındaki bilgilerinin anlaşılması için diğer etnik gruplara ait kişilerle de görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler için özel bir uğraş vermek de gerekmemiş, Süryanilerden söz edildiğinde Müslüman gruplara mensup kişiler kendiliğinden konu hakkında bilgiler vermiştir. Alanda olduğum süre içerisinde akrabalarım ve arkadaşlarıma yaptığım ziyaretler de bana bu konuda veri sağlamıştır. Ancak bu konuda beni zor durumda bırakan bir durum ortaya çıkmıştır: Bu görüşme veya sohbetler sırasında diğer etnik gruplara ait pek çok kişi Süryaniler hakkında kültürel veya dinsel önyargılara dayalı ithamlarda bulunurken ben, sessiz kalmakla, sözü edilen bu bilgilerin hemen çoğunun gerçekliğe dayanmadığını belirtme isteği arasında tercih yapmak gibi zor bir durumda kaldım ve genellikle bu bilgileri deşmek ve dinlemekle yetindim.

Antropolojik alan araştırmalarında araştırmacıların -eğer kendi kültürleri dışında araştırma yapıyorlarsa- karşılaştığı en önemli sorunlardan birisi dildir. Dil, hem anlamaya çalışılan kültürün dilsel simgelerini kavramak hem de araştırma konusu toplulukla iletişim kurmak için üzerinde en çok durulması gereken bir olgudur. Alan araştırmalarında dil konusuna antropolojinin ve aynı zamanda alan araştırmalarının da duayenleri sayılan Boas ve Malinowski de dikkat çekmişler. Boas, eğer antropolog incelediği insanların dillerine vakıf değilse kültürlerinin ana

hatlarına da vakıf olamayacağını belirtmiştir (Durrenberg, 1996). Fakat Mardin’de dil bir yandan önemli bir sınır olmakla birlikte, diğer yandan sınırların geçilmesi için de önemli bir kültürel olgudur. Gerek Mardin il merkezinde gerek Midyat ilçe merkezinde hemen herkes kendi anadiliyle birlikte diğer grubun dilini de konuşabilmektedir. Ayrıca her dil diğer dillerden aldığı çok sayıda ödünç kelimeler nedeniyle, bu dillerden bir ya da iki tanesini bilen bir kişi diğer dilleri konuşmasa da çok rahat anlayabilmektedir. Bu nedenle, konuşulanları büyük oranda anlamakla birlikte Süryanice konuşmayı bilmediğim için görüşmeler genellikle, Türkçe ve Kürtçe yapılmıştır. Ancak Türkçe ve Kürtçe ile birlikte, birbirlerine çok yakın olan Süryanice ve yerel Arapça’yı anlamam nedeniyle dil konusunda görünürde fazla sorun yaşamadım.

Antropolog olmaya aday bir antropoloji öğrencisi için doktora düzeyindeki alan araştırması bir geçiş sürecidir. Bu süreci yaşamak zorunlu veya olmazsa olmaz olmamakla birlikte antropolojiyi, nesnesi insan olan diğer sosyal bilimlerden farklılaştıran bir aşama olduğu için bunu yapmak daha çok tercih edilmektedir. Bu sürecin sürprizleri ve gizemleriyle birlikte zorlukları da vardır. Son yıllarda Antropologlar kendi “evlerine” de dönmekle (ait oldukları ya da ait oldukları varsayılan kültür içinde alan araştırması yapmak) beraber, farklı bir kültürü, yani başkasının “evine” gidip onu kendi “evinde” tanımak daha çok tercih edilmektedir. Ama başkasının evine davetsiz misafir olarak girmek hiç kolay olmamaktadır ve etnograf bazen istenmeyen misafir gibi de karşılanabilmektedir. Çünkü, her ne kadar bazı ön araştırmalar ve ilişkiler sonucu da olsa, herhangi bir yer veya toplulukta alan araştırması yapmaya araştırmacının kendisi öncelikle kendi amaçları doğrultusunda karar vermektedir. Yapılacak alan araştırmasının topluluğa herhangi

bir yararı olmayabileceği gibi, kimi zaman zarar da verebilmektedir. Dolayısıyla toplum üyeleri genellikle uzun süre araştırmacılara bilgi vermede isteksiz davranırlar. Bu isteksizliklerin dışavurumu, belki de araştırmacı için en dayanılmaz ve incitici anları oluşturmaktadır. Bu nedenle araştırmacıların karşılaştıkları bu ve benzeri sorunlar ve bu sorunlarla birlikte yerelin bilgisine ne derecede vakıf olunabileceğine dair kayda değer çalışmalar da yapılmıştır.¹³ Bu nedenle tüm bunları atlatıp başarılı bir alan araştırması gerçekleştirmek kolay olmamakta ama bunun uğraşısı, heyecanı, sürprizleri ve antropolog olma yolunda araştırmacıya kazandırdığı deneyim olaya başka boyutlar katmaktadır.

Antropolojiyi diğer sosyal bilimlerden ayıran en belirgin özellik olan alan araştırması, gerek diğer sosyal bilimlerde gerek antropolojinin kendi içinde sürekli tartıştığı bir konudur. Antropologun da belirli bir kültürün içine doğduğu ve bu kültürden uzun bir süre beslendiği, dolayısıyla kendi kültürel özelliklerinin, topladığı verileri etkileyeceği konusu hep tartışılmıştır (bkz. Altorki – Al-Solh, 1988; Altorki, 1988; Shami, 1988; Geertz, 1990; Atay, 1996; Kümbetoğlu, 1996; Durrenberg, 1996; Carrithers, 2000). Bunun yanında, klasik antropolojik alan araştırmalarının temel şartlarından birisi, alanın denizaşırı bir ülkeden seçilmesi ve araştırmanın “yabancı” bir kültür içinde araştırma yapması gerektiği idi. Ancak son yıllarda artık antropolojinin her yerde ve dolayısıyla ‘ev’de de olabileceği bakışı daha ağır basmaya ve bunun getirdiği yeni sorunlar belirlemeye başlamıştır. Bu

¹³ Etnografik araştırmalarda karşılaşılan sorunlar, bu araştırmaların etik boyutu, nesnel bilginin ne oranda elde edilebileceği konusundaki çalışmalar için bkz. Clifford ve Marcus (1986), Kulick ve Wilson (1995) ve Stocking (1983).

sorunların başında ‘kendi ‘ev’inde antropoloji yapmanın getireceği olumlu ve olumsuz etkiler gelmektedir.¹⁴

Her ne kadar Amerikalı azınlıklar üzerine alan araştırmaları 1920’lerde başlamışsa da, antropologların “kendi kültürleri” üzerine çalışmaları 1960’larda çoğalmaya başlamıştır (Altorki ve El-Solh, 1988). Ancak kendi kültürünü çalışma konusunda Türkiye özgün bir konuma sahiptir. Birkalan (2005:76)’ın işaret ettiği gibi “Türkiye’de antropoloji “evde” antropoloji olarak başlamıştır. Zaten antropolojinin “ev”de veya “dışarı”da yapılması konusunun tartışılmasına da gerek de duyulmamıştır (Birkalan, 2005). Türkiye’de yapılmış olan alan araştırmaları, Nermin Erdentuğ’un alan araştırması yöntemi ve teknikleri açısından tartışmalı Sün Köyü ve Hal Köyü araştırmaları bir yana bırakılırsa, sosyoloji içinde başlamıştır. Behice Boran ve Niyazi Berkes’le başlayan bu süreç İbrahim Yasa’nın Hasanoğlu Köyü ve İsmail Beşikçi’nin Alikan Aşireti çalışması ile devam etmiştir. Daha sonraki dönemde Orhan Acıpayamlı ve Sedat Veyis Örnek’in, araştırmacılar tarafından hazırlanmış soruların Türkiye’nin belirli bölgelerindeki öğretmen ve üniversite öğrencileri aracılığıyla derlenmiş bilgilere dayanan çalışmalar halkbilim¹⁵ alanında sürmüştür. Bununla beraber antropoloji, halkbilim ve sosyoloji master veya doktorasını yurtdışında yapan Türkiyeli araştırmacıların hemen tümü de, ya okudukları ülkedeki Türkiyeliler üzerine ya da yine Türkiye’de tez çalışmalarını yapmışlardır (bkz. Birkalan, 2005).

¹⁴ “Ev”de antropoloji yapmak konusunda geniş bilgiler için bkz. Altorki ve El-Solhi (1980) ve Birkalan (2000).

¹⁵ Buradaki Halkbilim, 1980’lerde Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde Etnoloji kürsüsünün Sosyal Antropoloji ve Halkbilim olarak ayrışması için sunulmuş gerekçelerden yola çıkarak kullanılmıştır. Fakülte dekanlığına sunulmuş olan söz konusu gerekçelerde uzun süre aynı kürsüyü paylaşanlardan, yeni düzenlemeyle Halkbilim’de kalanların çalışmaları “Halkbilimsel”, Sosyal Antropoloji’de kalanların ise “Sosyal Antropolojik” olarak nitelendirilmiştir.

Türkiye’deki antropoloji ve antropolojik alan araştırması konusunda belirtilmesi gereken başka bir nokta, araştırmacılar için “alan”ın “köy” olduğu düşüncesinin genel kanı olduğudur. Bu nedenle araştırmalar daha çok köyler ya da kasabalarda yapılmıştır. İstanbul Üniversitesi Antropoloji bölümünün gecekondular çalışmaları bu konuda istisna olmakla birlikte ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Bozkurt Güvenç’in Japon Kültürü çalışması dışında Türkiye’deki antropologlar kendi içlerindeki ötekilere, yani Türkler dışındaki etnik gruplara ve kadınlara da fazla ilgi göstermemişlerdir. Kuşkusuz bunda antropologların öznel kararlarından daha çok Türkiye’nin siyasal koşullarının etkisi vardır.

Ben de bu alan araştırması sürecine, artık kendi evim olarak görmesem de, bir anlamda evime –mekân anlamında- dönerek başlıyorum. Ancak mekân aynı olsa da, araştırma konusu benim içine doğduğum ve içinde büyüdüğüm kültür değildir. Aksine, diğer kültürlerden soyutlanarak ele alınmamakla birlikte araştırmanın asıl konusu bu kültürün ötekisi olan ve aralarındaki kültürel alışveriş ve benzerliklerle birlikte, aşılması güç sınırlar da bulunan bir başka kültür, yani Süryani kültürüdür.

Tur Abdin’de bir Süryani köyünün mezrası olan küçük bir köyde doğup büyüdüğüm için Süryanilerin farklılıklarının zihnime çarpması, daha olayların bilincine yeni yeni vardığım ilk çocukluk yıllarıma dayanmaktadır ve bu alan araştırmasında bu durumun büyük bir payı bulunmaktadır. Müslüman ailelere gelen Süryanilere yemek verilen kaplar sonradan kırmızı toprakla yıkanıp ‘tahir edilmesi’ yani dinsel açıdan ‘haram’dan arındırılması çocukluğumda algıladığım ilk farklılıktır. Bu nedenle konunun seçilmesinde bu ilk algının da etkisi çok fazladır. Bunun dışında, Süryaniler hakkında duyduğum ilk bilgiler, Süryani din adamları

hakkında söylenen daha çok cinsel içerikli fıkralarla birlikte birbirlerine kızdıklarında köylülerin sık sık kullandıkları ‘ser filleh’ (Hristiyan kafalı) ve benzeri Süryanileri küçümseyici küfürler ve deyimler olmuştur ve bunları ben de kullanmışımdır. Yani bir anlamda coğrafyaya aşina fakat kültüre yabancıydım ve Süryani kültürü hakkındaki bilgilerim, bölgede edindiğim önyargılı bilgilerle birlikte çalışmamın ilk aşamasında okuduğum kitap ve makalelere dayanmaktaydı.

Süryanilere ilişkin ilk tanıklıklarım nedeniyle, bilginin ‘nesnelliği’ne gölge düşürecek kadar ‘öznellik’ içerebileceği olasılığına rağmen, bu çalışma bir anlamda Süryanilere olan bir gönül borcu ve belki de kendilerinin Allah’a sık sık yaptıkları gibi bu kez benim onlara yaptığım bir ‘itiraf’ aslında. Kişisel olarak benim, Süryanilere herhangi bir borcum olmamakla birlikte, bu çalışma onlara yapılan pek çok baskının, horlanmanın tanıklığının itirafı olarak da düşünülebilir. Zaten Levi-Strauss (1994:410) da “etnograf günahları ödemenin simgesidir” diye yazar. Bunun yanında Tillion (2006:32)’un belirttiği gibi, “... etnoloji, her şeyden önce, başka bir kültürle girilen diyalogdur. Sonra, kendini ve ötekini sorgulamaktır. Daha sonra da, mümkünse, kendini ve ötekini aşmaya yol açan bir karşılaşma/hesaplaşmadır.” Fakat burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta var: Söz konusu diyalogun bir tarafı bir topluluk, diğer tarafı ise, etnograf kendisini bir başka topluluğa ait hissetse de, bir kişidir. Dolayısıyla eşit bir diyalogdan söz edilemez. Ancak etnograf ve yazacağı etnografi topluluklar arasında aracılık rolü oynayabilir. Ama, bir yönüyle bu çalışmada olduğu gibi, etnografi araştırmacıyı ait olduğu ya da ait olduğu düşünülen toplulukla karşı karşıya da getirebilir.

Etnografi ‘yapmak’ ve ‘yazmak’ iki ayrı aşamadır ve her iki aşamanın ayrı sorunları vardır. Alan araştırmasının ilk günlerinde kabul edilme/edilmeme, dil, empati kurup kuramama gibi sorunların aşıldığını varsaydığımızda; edinilen bilgiler yazıya geçirilmeye başlandığında araştırmacıyı, empatinin topluluktan uzakta ne kadar korunabileceği, hangi bilgilerin yazılıp, hangilerinin yazılmayacağı, dolayısıyla çalışmanın bilgi açısından donanımı mı, topluluk mu daha öncelikli olur gibi sorunlar beklemektedir (Carrithers, 2000). Yani çalışmanın başından, bitirilip üniversitedeki jüriye ya da yayınevine teslim edilinceye kadar etnograf “öznellik” ve “nesnellik arasında salınmaya devam eder. Ayrıca klasik etnografilerden farklı olarak, günümüzde, araştırma konusu olan topluluk üyelerinin de etnografiyi okuyup değerlendirebileceği gerçeği araştırmacı için ayrı bir kaygı konusudur.

Sözü edilen bu ve benzeri sorunlardan da anlaşılabilir gibi, düşünüldüğü gibi alan araştırmaları kolay olmadığı gibi sorunlu bir süreçtir. Dolayısıyla bu süreçte elde edilen bilgilerin sorunlu olma ihtimali de yüksektir. Fakat bu alan araştırmalarıyla nesnel bilgi edinilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Ancak alan araştırmalarıyla elde edilen bilgilerin doğruluğu ve güvenilirliğinin başkalarınca sınanması, her kültürün kendi içinde belirli oranda özgünlüğü ve değişkenliği ve araştırmacıların da aynı şekilde farklı kültürlerle besleniyor olması nedeniyle çok kolay olmamaktadır. Ancak alan araştırmalarının aşamalarının açık bir şekilde anlatılması ve hangi koşullarda yapıldığının belirtilmesi elde edilen bilginin güvenilirliğini artırmaktadır (Durrenberger, 1996).

Bu çalışmanın konusu olan Süryanilerle aynı bölgeden olmam, aynı toprağı, havayı, suyu paylaşmış olmamın avantajlarıyla birlikte dezavantajları da oldu.

Mesela her ne kadar kendimi bir Müslüman olarak görmesem de, bazen Süryaniler beni, vakti zamanında kendilerine karşı şiddete kadar varan davranışlarda bulunmuş Müslüman bir grubun üyesi olarak görüp ona göre davrandılar. Bu yüzden alan araştırması sırasında edinilen bilgilerde tüm bunlarla birlikte, araştırmacının kimliğinin sosyal-kültürel bileşenlerinin sonuca etki eden ‘girdi’ler olacağı kuşkusuzdur. Zaten alan araştırmaları bir anlamda bıçak sırtı gibidir ve her an araştırmacının, her iki tarafa da kayma ihtimali vardır. Bunun yanında bölgeyi bilmenin, olanlar hakkında bilgi sahibi olmanın avantajları da vardır. Öte yandan, son zamanlarda Süryanilerin kendileri üzerine yapılan akademik araştırmalara ilgi duymalarının ve benim Ankara’da bir üniversitede görevli olmamın alan sürecine büyük katkıları olmuştur.

2. BÖLÜM:

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1950'lerden sonra birçok bilim alanında faaliyet gösteren bilim adamlarının yoğun ilgi gösterdiği etnisite konusunda, Türkiye'de, çok geç de olsa, son on yıl içerisinde hem çeviri eserlerin hem de telif eserlerin yayımlanması sevindiricidir. Bu doğrultuda 1990'lardan itibaren özellikle etnik/kültürel kimlik bağlamında Türkiye'deki etnik gruplara ve etnik sorunlara yoğunlaşan kayda değer yayınlar yapılmış¹⁶ olmasına rağmen yayımlanan çalışmalardan, akademik çevrelerin konuya henüz temkinli yaklaştıkları, akademi dışından kişilerin ise etnisite konusuna daha çok rağbet ettikleri görülmektedir. Bu durum pek çok sorunu beraberinde getirmektedir. Zira Türkiye'nin toplumsal yapısı ve bu bağlamdaki, sorunların anlaşılıp çözülmesi için büyük önem taşıyan bir konunun gereğince kavranmadan yazılıp çizilmesi, sorunun çözümüne katkıda bulunmadığı gibi, insanlarda kafa karışıklığına ve eski yanlışların yeniden üretilmesine neden olmaktadır.¹⁷ Konunun özellikle siyasi bir dolayım ile ele alınma eğiliminin de güçlü olması kısa süre içinde araştırma konusu olan etnik grupların siyasi kamplaşmaların malzemesi durumuna gelmesine de neden olmaktadır.

Kültür insanlarla hayvanlar arasındaki farkla ilgili olduğu kadar, insan toplulukları arasında varolan farklılıklarla da ilgili olduğundan etnisite kavramı

¹⁶ Bu konuyu örnekleyen çalışmalar için bkz., Bilgin, 1997; *Birikim* sayı 71-72/1995; *Türkiye Günlüğü* sayı 33/1995; *Varlık* sayı 1072-1073-1075/1997.

¹⁷ Bu sorunlu durum için Önder (2002), Şener (2004), Türkdoğan (1997)'in çalışmaları örnek verilebilir.

genelde topluluklar arasındaki farklarla ilgilidir. Topluluklar arasındaki bu farklılıklar kimi zaman dil, kimi zaman din, kimi zaman dış görünüş, kimi zamansa geçim biçimidir ve bu liste tarihsel, toplumsal ve siyasal koşullara bağlı olarak uzatılabilir (Eriksen, 2001:29).

Yukarıda sözü edilen gruplar arası farklılıklar, herhangi bir gruba üye olma ve ortaklık için her isteyen o gruba üye olamayacağını da beraberinde getirmektedir. Ortaklık aynı zamanda dışarıda bırakılmak içindir ve Eriksen (2001:30)'in belirttiği gibi bir 'içeri-giriş-bileti' tanımlamamız gerekmektedir.

2.1. Etnisite, Etnik Grup

Etnisite ve onun türevi olan kavramların günümüzdeki anlamlarına ilişkin bir tartışmada bu terimin etimolojisi oldukça fikir vericidir. Modern dillerdeki etnisite teriminin kökeni Grekçe 'ethnos' kelimesidir. Grekçe'den Latince'ye, Latince yoluyla da Fransızca ve İngilizce'ye geçen terim ve türevleri tarih boyunca çok farklı amaçlarla kullanılmıştır. Terim sadece tarihsel serüveninde girdiği farklı dillerde değil ortaya çıktığı Antik Yunan'da da ortak bir kullanıma sahip olamamış; çeşitli metinlerde ethnos kelimesi farklı içeriklerde kullanılmıştır (Petersen – Gleason, 1982:1-3; Cashmore, 1994:103; Aydın, 1996:496).

Ethnos terimine, metinlerinde yer veren ilk kişi Homeros'tur. Homeros'un kullanımında terim, ayırt edici bir kültür ve köken paylaşımıyla bilinen bir grup insanı tanımlamak için kullanılmıştır. Sonrasında terim daha çok hayvanlar ya da savaşçılar gibi ayrışmamış, büyük grupları; amorf yapıları ve ilgi çekici

hareketlilikleriyle dikkat çeken savaşçı yığınlarını betimlemek için kullanılmıştır. Terim bu biçimdeki kullanımıyla daha çok ‘sürü’ ya da ‘kalabalık’ kelimelerine yakın bir anlama işaret etmiştir. Aeschylus, terimi Greklerin ilişkide olduğu diğer halklardan bazılarını, Furies ve Persleri tanımlamak için, Sofokles ise Aeschylus’tan çok farklı bir biçimde ethnos terimini vahşi hayvanları nitelemek için kullanmıştır. Pindar terimi halka yakın bir anlamda, ancak hayatlarını Greklerin siyasal ve sosyal normlarının dışında sürdüren toplulukları ifade etmek için kullanmıştır. Aristo ethnosu yabancı ve barbar uluslar için kullanmış, benzer bir biçimde Herodot da Grekleri tanımlarken ethnos kelimesine hiç başvurmamıştır. (Tonkin ve diğerleri, 1989:12).

Bütün bu farklı kullanımlar ilk bakışta terimin oldukça sorunlu bir içeriğe sahip olduğu izlenimini yaratsa da kullanımların ortak anlam alanları önemli noktaları işaret etmektedir. Etnos terimi Grek dünyasında ister hayvanlar, ister insanlar için kullanılmış olsun bütün bu kullanımlarda ortak olan nokta terimin işaret ettiği topluluğun ‘Grek’ olmadığıdır. Terimin kullanımında merkezi atıf noktası tanımlananların özellikleri değil, ‘Grek’lere göre durumudur. Özetlemek gerekirse tanımlamada hareket noktası öteki olarak görülen topluluk olmuş ve bu nedenle terim ortak paydaları bulunamayacak bir çok grubu nitelemek için kullanılmıştır. Bu özelliğiyle Grekler barbar olarak gördüklerini ‘ethnea’ olarak adlandırırken kendilerini ‘genos Hellenon’ olarak adlandırmayı tercih etmişlerdir (Hutchinson ve Smith, 1996: 4).

Terimin kullanımlarındaki ikinci ortak nokta işaret edilenlerin hiç birinin polise üye olmamasıdır; ethnos bu anlamda Grek olmayanları tanımlaması yanında

Greklerin siyasal örgütlenmesinin/polisin dışında olanı tanımlamak gibi siyasal bir anlama da sahip olmuştur. Ethnos kavramı sıklıkla, (kent, site-devleti anlamındaki) polis'in zıddı olarak 'ilkel' bir toplumsal örgütlenmeye, örneğin Kuzeybatı Yunanistan'daki kabile örgütlerine gönderme yapmıştır. Dolayısıyla, bu dönemde, ethnos kelimesi, kesin bir siyasallıktan çok, dil, din, gelenek ve kan bağıını da içeren gevşek bir birliktelik türünü ifade etmek için kullanılmıştır (Özbudun, 2002:316). Grek'te polis, siyasî bir birlik olmasının yanında bir akrabalık örgütü olarak da görülmüştür. Bu nedenle ethnos bütün kullanımlarında genos ile birlikte varolmuştur. Genos genellikle az ya da çok sınırlandırılmış akrabalık anlamında Grekler tarafından Grekler için (Tonkin ve diğerleri, 1989:13), ethnos ise Grek olmayanları tanımlamak için kullanılmıştır. Bu anlamda akrabalık, düzeyi ne olursa olsun, tanımlamada belirleyici bir öge olmuştur. Polis'i bir üst örgütlenme biçimi olarak gören Grekler, bu nedenle insan birlikteliklerini tanımlamak için kullanılırken ethnosa, ulusa yakın bir anlam yüklemiş olsalar da bu anlam polis benzeri politik bir birliği değil, ortak kan ya da soydan insanların birliğinden oluşan bir ulusa işaret edecek biçimde kullanılmıştır. (Cornell ve Hartmann, 1998:16). Ethnos teriminin Grekçe'deki kullanımı özetle 'yapılaşmamış', 'kabilesele' çevresel halklara gönderme yapmıştır (Tonkin ve diğerleri, 1989:13). Grek'te insan olmanın belirleyici koşulunun polise üyelik olduğu hatırlandığında, terimin hem insanlar ve hem de hayvanlar için kullanılmış olması hiç de şaşırtıcı değildir. Görüldüğü gibi akrabalık, ötekilik, siyasal aidiyet, grup ve aşağılama Grek'te terimin ortak paydasını oluşturmuştur.

Hıristiyanlığın, Grek dünyasında yayılmaya başlaması ile birlikte terim 'öteki' anlamını muhafaza etmiş ancak polis üyeliği/Grek olma şeklindeki siyasal anlamın

yerine dinî aidiyet, belirleyici olmaya başlamıştır. Hristiyanlığın Ortadoğu ve Balkanlarda yaygınlaştığı dönemde, Grekçe Yeni Ahitte ethnos Hristiyan ya da Musevi olmayan, yani Eski ve Yeni Ahit'e bağlı olmayanları tanımlamak için kullanılmış, bu kullanımı yanında terim anlaşılmas bir dil konuşan, medeniyetten, düzenden ve terbiyeden uzak olarak değerlendirilen barbarlar ile eş anlamlı olarak kullanılmaya devam etmiş (Tonkin ve diğerleri, 1989:13), 'biz olmayanın aşağılığı' imgesini sürdürmüştür.

Hristiyanlığın resmi din olmasından önce ethnos teriminin sıfat hali olan ethnikos terimini Romalılar bir dönem, taşıyıcı belirtmek için kullanmıştır ve bu kullanımıyla terim Grekçe'deki anlamının bir boyutuyla, 'polis-dışı olan'la örtüşen bir anlam içermiştir. Kenti merkeze alan bu kullanımla, Romalılarda, terim 'Roma kenti dışı', anlamını taşımıştır (Tonkin ve diğerleri, 1989:12). Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanlığın resmi inanç olarak kabul edilmesiyle birlikte terim 'Roma kenti dışı' anlamından çok hakim inançları paylaşmayanları, yani kafirleri ve paganları işaret etmek için kullanılmış; Grekçe Yeni Ahitte'ki anlam Latinceye hakim olmuştur. İngilizce'de ilk kullanıldığı 14. yüzyılda dinsel bakış açısı, terimin kullanımında belirleyici olmuştur; İngilizce'de de etnik; (ethnic) Hristiyan ya da Musevi olmayan, diğer bir deyişle 'kafir' ya da 'pagan' olan birini, bir grubu işaret etmek için kullanılmıştır. Etnik terimi bu durumda da açık bir ötekiliğe, ancak dinsel ötekiliğe işaret edecek biçimde kullanılmıştır (Cornell ve Hartmann, 1998: 16; Tonkin ve diğerleri, 1989:13). Kafir ya da pagan anlamını 14. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına kadar koruyan terim bu dönemden itibaren derece derece ırksal karakteristiklere gönderme yapmaya başlamıştır (Eriksen, 1993:4). 19. yüzyılın ortalarında ise etnik terimi yanında etnoloji ve etnografi gibi türevleri genel

akademik alanlarda görülmeye başlanmış, ancak bu dönemde etnik terimi genel bir kırılmaya uğrayarak ırk terimi ile eş anlamlı kullanılmıştır. Örneğin etnoloji bu dönemde ‘öteki kültürlerin çalışması’ değil ‘ırklar çalışması’ anlamını taşımıştır. (Tonkin ve diğerleri, 1989:14). 19. yüzyılda ulus olgusu kavramının Avrupa’da gelişmesiyle birlikte, kendilerini ulus olgusunun yaratıcısı olarak gören Batılı düşün çevreleri, ulus tabirini kendileri için saklı tutarken etnik gruplar terimini kendi dışındaki toplulukları tanımlamak için kullanmaya başlamıştır (Sezer, 1997: 63). Terimin 19. yüzyıldaki bu kullanış biçimi, ‘öteki’ anlamını yoğun bir biçimde içerdiğini göstermektedir.

Etnisite teriminin 20. yüzyıldaki ilk kullanımı konusunda tartışmalı bir durum vardır: Eriksen (1993: 4) etnisite teriminin ilk olarak 1953 yılında ABD’li sosyolog D. Reisman tarafından kullanıldığını belirtirken; Sollors (1996:X)’a göre, etnisite terimi ilk kez, W. Lloyd Warner ve Paul S. Lunt tarafından, ilk bölümü 1941 yılında yayımlanan *Yankee City Series* içindeki *The Social Life of a Modern Community* adlı çalışmada kullanılmıştır. Ancak etnisite teriminin bir sözlükte ilk kez, Oxford sözlüğünün 1953 yılındaki baskısında yer bulabildiği konusunda bir uzlaşma vardır (Tonkin ve diğerleri, 1989:15; Yinger, 1994).

20. yüzyılda kelimenin anlamı kimi bakımlardan değişmiş olmasına rağmen Grekçe’deki anlamının kimi yönleri muhafaza edilmiştir. Aslında terimin tarihsel serüveni içinde kazandığı ve uzun bir dönem belirleyici olan dinî referanslar kalkarak Grek’teki ‘biz’ ve ‘öteki’ karşıtlığı ağır basmaya başlamıştır (Roosens, 1989:9-11; Cornell ve Hartmann, 1998: 16).

1950'lerden itibaren hızla yaygınlaşmaya başlayan etnik grup, etnik cemaat, etnik kimlik, etnisite, etni ve benzeri kelimeler genel anlamda göçmenleri işaret etmek için kullanılmıştır. Örneğin ABD'de 'etnikler' terimi ikinci dünya savaşından sonra yaygın biçimde baskın İngiliz-soylulara göre ikinci derecede görülen Yahudi, İtalyan, İrlandalı ve diğer insanlara kibar bir gönderme olarak kullanılmıştır (Eriksen, 1993: 4).

Terim daha sonra akademik kullanımda genel olarak 'ortak kültürel mirası paylaşan bir grubu göstermek için' kullanılmıştır (Smith, 1994:42-43; Marden, 1997: 34). Ancak terimin kullanımı beraberinde yeni bir sorunu ortaya çıkarmıştır: Hem kendileri hem de diğer gruplar tarafından sahip oldukları kültürel özellikler nedeniyle farklı olarak değerlendirilen grupları nitelemek için kullanılan etnisite terimi çok geniş bir alana atıf yapar hale gelmiştir. Bu nedenle etnisite terimi sosyal bilimlerde, sıkça birçok terimle beraber, hatta onların yerine kullanılmıştır.

Ethnos kökünden türeyen terimlerin tarih içinde geçirdiği değişiklikler göz önünde bulundurulduğunda kullanımların tamamında biyolojik ve soya dayalı farklılıklardan çok kültürel farklılıkların ifade edildiği ve bir siyasallıktan çok bir tür beşeri birlik biçimini ifade ettiği (Aydın, 1998:53; Smith, 2002:46) ikinci olarak da bizden farklı bir ötekilik durumunu işaret etmek için kullanıldığı görülmektedir.

Görüldüğü gibi diğer dillerde ethnîe, ethnos veya etnik grup kavramlarını karşılayan tek bir terim olmadığı gibi Türkçe'de yoktur. Türkçe'de bu kavramlara karşılık genellikle 'kavim' veya 'budun' kullanılmıştır. Etnik grup ise genellikle Türkler dışında olan ve özellikle bazı kültürel ve siyasal istemleri olan kimi gruplar

için kullanılmıştır.¹⁸ Ethnie teriminin Yunanca'daki anlamı, tarihsel topluluk bağlamında kültürel farklılıklara vurgu yapar ve günümüzde buna en yakın kullanım Fransızca'dadır (Smith, 2002:46).

Yukarıda ethni kavramının tarihsel gelişimi ve nelere referansla kullanıldığına dair bilgilerden de anlaşılabileceği gibi, konu hakkında çalışan herkesin belirli temel noktalarda anlaştığı söylenemez. Ancak farklı kesimlerin ethni veya etnisite için öngördüğü temel özellikler vardır. Anthony D. Smith *Ulusların Etnik Kökeni* adlı kitabında (1994:42; 2002:45-68), bir ethni'yi diğer ethnilerden ayıran temel özellikler veya bir ethni ile karşılaştığımızda onu fark etmemizi, tanımamızı sağlayan özellikleri birkaç madde ile açıklar. Bu özellikler, etnisite konusunda çalışan hemen herkesçe kabul edilmekle birlikte, tümü bir arada kullanılmayabilmektedir. Ayrıca, söz konusu bu özelliklerin tüm topluluklarda, aynı zamanda ve bir arada bulunamayabileceği gerçeğini unutmamak gerekir. Bu özelliklerden hangilerinin, hangi zamanlarda daha belirgin veya baskın olabileceği topluluktan topluluğa farklılık gösterebilmektedir. Söz konusu özellikler şu şekilde özetlenebilir:

1. *Kolektif İsim*: “Etnik toplulukların kesin bir işareti ve simgesi”olan isimler, topluluklara ‘öz’lerini hatırlatır –bu ismin altında varoluşlarının büyüğü yatarmış gibi- topluluklar bu isimlerle kendilerini diğerlerinden ayırır. Etnik grup isimlerinin tarihsel, toplumsal, kültürel, coğrafi ve siyasal pek çok dayanağı olabilir ve bu isimler grubun kendisi tarafından seçilebilmiş olabileceği gibi başkaları tarafından

¹⁸ Söz konusu kavramların hangi kaynaklarda neler karşılığında kullanıldığına ilişkin bir döküm için bkz. Jones (1997) ve Smith (2002).

da verilmiş olabilir; hatta grubun kendi kendini adlandırması ile başkaları tarafından adlandırılması arasında farklılıklar da olabilir.

2. *Ortak Soy Miti*: Bir etnik grup üyeleri için “etnik bağlam ve duygudaşlığın temelini oluşturan anlamlar bütünü’nün anahtar öğeleri yaradılışa ve soya ilişkin mitlerdir”. Bu mitler bir topluluğun kökenleri, gelişimi ve kaderini açıklayan birer ‘imtiyaz berati’dirler. Ancak söz konusu olan ‘gerçek soy’ değil, ‘ortak atalara’ ve ‘kökenlere’ yüklenmiş anlamlardır. “Bir soy miti; neden birbirimize benziyoruz?” Neden bir topluluk halindeyiz? Sorularına yanıt vermek durumundadır.

Mitler, topluluk tarihinin ‘bilimsel’ açıklamalarının yapılması için dikkatli bir elemeyi gerektirir. Zira bu mitlerin bolca üretilip kullanılmasının amacı bilinmezlikten öte, toplumsal dayanışma ve toplumsal kendini tanımlamayı desteklemek için coşkulu ve estetik bir uyum sağlama çabasıdır. Ancak pek çok etnik grubun bu mitleri kimi zaman gerek grup üyeleri gerek bilim insanları tarafından bilimsel gerçekmiş gibi sunulabilir.

3. *Ortak Tarih*: Ethnie, tarihsel toplulukların ‘paylaşılan bir bellek’ üzerine kurulmasıyla anlam kazanır. Ortak bir tarihsel anlayış, birbirini izleyen kuşakları ortak birikime eklenmesini ve deneyimlerin birleştirilmesini sağlar. Bu nedenle söz konusu ‘tarih’ eğitici, memnuniyet verici ve tatmin edici bir hikaye olarak anlatılır. Bu hikayeye belirli bazı toplumsal dönüşüm dönemlerinde, duruma göre bazı eklentiler yapılabilir, yeni anlamlar yüklenebilir. Hikayelerde geçen kahramanlar, olaylar ya da önemli kişi veya mekanlar bir topluluk için büyük pozitif anlamlarla yüklüken, hemen yanı başındaki bir başka topluluk için negatif anlamlarla yüklü

olabilir. Örneğin, Kürtler açısından Kürt milliyetçiliğinin öncü ailelerinden sayılması hasebiyle önemli ve saygın bir yeri olan Bedirhanileri'in Nesturiler için bir 'kıyımı' hatırlatması gibi. Bu anlamda durumsal bir biçimde, ortak bellek sadece topluluk içindeki kahramanların öyküleri ile değil, başka toplulukların kahramanlarının olumsuz etkisiyle de oluşur ve pekişir.

4. *Ortak Kültür:* Bir etnik grubun üyeleri, öteki gruplardan kültürel ayırt edici nitelikleriyle benzer ve aynıdır. Bu niteliklerin başında dil ve din gelmesine rağmen görenekler, gelenekler, kurumlar, yasalar, folklorik öğeler, mimari, giyim, beslenme, müzik ve sanat, hatta ten rengi ve fiziksel görünüş de farklılıkları artırabilir veya birbirinin yerini alabilir. Örneğin, günümüz Amerika'sında Siyahların birliğinin dil ve dinden öte, deri rengiyle ifade ve sembolize edilen acılar ve önyargılar temeline dayanması ve 'Siyah güzeldir' söyleminde olduğu gibi ideolojik bir tutumun da fiziksel farklılığa referansla özetlenmesi gibi. Çünkü dil, din ve diğer kültürel niteliklerin değişmesi veya başka kültürlerle etkileşmesi mümkünken, özellikle 'ten rengi' söz konusu olduğunda bu 'geçiş' zorlaşmakta hatta imkansızlaşmaktadır.

Dil ve din bir etnik grubun belirginlik kazanması için önemli öğeler olmakla birlikte, bu iki öğenin her zaman bir arada ve aynı ağırlıkta etki göstermesi beklenemez. Farklı topluluklarda bu iki öğe birbirlerinin yerine geçebildikleri gibi, aynı toplulukta bile belirli bir süre biri etkiliyken, zamanla zayıflayabilir ya da önemsizleşebilir; hatta karşılaşılan 'öteki' topluluklara göre de bunlar yer değiştirebilir. Örneğin A topluluğu için B topluluğu karşısında din ön planda iken, C topluluğu karşısında dil daha etkili olabilir. Bu durum diğer kültürel öğeler için

de mümkündür ve bunlar ekonomik ve siyasal koşullara göre her zaman yer değiştirebilir.

Smith (2002:52-53)'in belirttiği gibi “dil en bağımlı ve kırılgan kültürel kategorilerden” biridir ve belirli büyük dil grupları dışında, diğer pek çok dilsel oluşumlar büyük ölçüde verili bir alandaki dinsel ve siyasal etkileşimlerin ürünüdürler. Ancak tüm kırılganlığına rağmen, dil bir kültürün sonraki kuşaklara ya da aynı zaman diliminde yaşayan başka topluluklara aktarılması ve kültürel değer ve söylemlerin ‘yeniden üretilmesi’ için çok önemli bir role sahiptir. Daha sonra anlatılacağı gibi dil, grupların karşılaşmalarında veya bir arada yaşayan gruplarda önemli bir sınır olmakla birlikte, sınırların geçişi için de bir araç olabilmektedir.

Öncelikle etnisitenin belirleyici özellikleri sosyolojik açıdan temellendirilmiştir: Daha önce de belirtildiği gibi insanlar gerçekten de kolektif hatıralara katılırlar, duygu ve anlam inceliklerinin ifade edilip, müzik ve aşk yapılan bir dili paylaşırlar ve aile içinde, daha büyük bir topluluğun örf ve adetlerini öğrenirler. İkinci olarak, etnisitenin bağlamsal özellikleri içerisinde temellenmiştir. Bu bağlamsal özellikler etnik grupların içinde bulunduğu uzun süreli –değişime rağmen dayanıklı- sosyal ve ekonomik koşullardır. Dil güçlü bir grup mührüdür. Çünkü özellikle dil grup dışındakiler tarafından bilinmiyorsa sosyal bir dışlama aracı görevi de görür. Soya ve bütün kimlik göstergelerine sembolik önem yüklenmiştir. Dil, evrensel ve belirleyici bir sosyal farklılık unsurudur ve kültür, insanlar tarafından kolektivitinin mülkiyeti olarak anlaşılmaya başlanmıştır (Fenton,2001: 12-13, 81-82). Fenton (2001:82,128) bağlamsal özelliklerin,

etnisitenin çeşitli tezahürleri arasındaki farklılıkları anlayabilmek için önemli olduğunu belirtirken, insanları kana ve tutkuya davet eden ‘sıcak’ etnisite ve hesaplamalardan ve araçsallıktan ibaret olan ‘soğuk’ etnisiteye işaret etmektedir.

Etnisite için ‘kültürel özgüllük’ – ya da özgül olduğu düşünülen- de önemlidir:

- Basklarda olduğu gibi, diğer dillerden çok farklı bir dile sahip olmak,
- Yahudilerde ve Sihlerde olduğu gibi kendi başına bir dine sahip olmak,
- Amerika’daki Siyahlar ve Yeni Zelanda’daki Maoriler gibi, başka kültürlerin kalabalığı içinde renk ve kurumlar gibi kültürel özellikleri ile ayakta kalmak,
- Kültürel çakışma özelliklerinin birleşimiyle özgül olan Bangladeşliler örneğinde olduğu gibi Hindistan ve Peştun’daki Müslümanlarla aynı dini paylaşp özel bir dille birlikte Hint kültürüne sahip olmak ve Flamanlar’da olduğu gibi Katolik Valonlarla dinlerini, Hollandalı komşularıyla dillerini paylaşmak.

Batılı bilim camiası veya konu ile ilgili bilim insanları, bu konu ile ilgili sayılabilecek pek çok özelliklerden her neyi ‘nesnel’ bir ölçüt olarak kabul ederlerse etsinler, gerçekte, doğuya doğru gidildikçe, din, ortak etnisite duygusunun tanımlanmasında dilden ve diğer pek çok ölçütten daha fazla baskın olmaktadır (Smith, 2002: 291).

5. *Belirli Bir Bölge/Mékan/Toprak Parçası ile Özdeşleşme:* Etnisitenin veya bir etnik grubun kendisini özdeşleştirdiği bir toprak parçası, ülke ya da ‘anavatan’ her

zaman vardır. Bu anavatan, üzerinde yaşanan yer olabileceği gibi bellekteki uzak bir yer de olabilir. Her etnik grup ‘kendi’ ülkesine sahip olmayabilir. Bu durumda, sembolik olarak bir coğrafya, bir ‘kutsal’ yerleşime ya da uzakta da olsa ve belki bir daha hiç gidilemezse de, bir ‘anavatan’a sahip olmalıdır. Zaten etnisite, siyasi iktidara ya da maddi bir mülkiyete doğrudan sahip olmaktan daha çok mitlere, belleğe, değerlere, sembollere ve bunların iktidar ve maddi mülkiyete yüklediği anlamalara ilişkin bir fenomendir. Bir toprak parçasının anavatan olması için hem ‘özdeşlik’ hem ‘tanınma’ olmalıdır (Smith, 2002: 53-55).

6. *Dayanışma Duygusu:* Bir topluluğun etnik grup olarak nitelendirilebilmesi için; ortak bir isim, soy miti, tarih, kültür ve belirli bir toprak parçasıyla birlikte, ‘tehlikeli’ zamanlarda topluluk içindeki sınıfa, cinsiyete, gruba ve bölgeye dayanan bölünmeleri en aza indirecek güçlü bir aidiyet ve etkin bir dayanışma duygusu da olmalıdır (Smith, 2002: 55-56). Etnik ideolojinin taktiği, insanları kan bağına dayalı kültürel açıklamalar yoluyla ikna etmesine rağmen aslında, dayanışmanın temelinde kan bağının bulunması gerektiği düşüncesi o kadar da evrensel değildir (Eriksen, 2001:64).

Bir etnik grubun oluşması için yukarıda sayılan altı boyuttan başka ekonomik ve siyasal birlikten de söz etmek gerekiyor. Bu iki boyut kimi etnik gruplarda önemli ya da belirgin olabilirken, başka gruplarda silik olabilmektedir. Aynı şekilde yukarıda açıklanan diğer özelliklerin de her etnik grupta aynı şekilde, eşzamanlı ve aynı etkide bulunması kesin olarak düşünülemez. Bu özelliklerin varolma veya etkililik dereceleri de gerek aynı etnik grupta gerek farklı gruplarda

zamana, m kana, gruplararası ilişkilere ve diğör toplumsal koşullara göre değişebilmektedir.

Bir grubu diğör gruplardan ya da çoğunluktan ayırt etmek ve farklılığını belirlemek için Smith'in çalışmasına dayanarak sıralanan etmenler yanında, grup üyelerinin farklı inanç gruplarından olanlarla evlenmelerinin yasak oluşu, grubun kaçınamayacağı bir baskı ya da tehcir (Aydın, 1998:55) vb. grubun hafızasında iz bırakacak toplumsal olaylar da oldukça etkilidir.

Smith (2002:57-58)'e göre etnik grup, ortak soy miti, tarih ve kültürleriyle birlikte, bir toprak parçası ile özdeşleşen ve dayanışma duygusuna sahip olan insan nüfusu olarak tanımlanabilir. Ancak daha önce de değinildiği gibi gerek etnisite gerek etnik grup konusunda, bu kavramlara yüklenen farklı atıf ve tanımlamaların çokluğu ve kavramların esnek yapıları nedeniyle, aynı disiplinler içinde veya disiplinler arasında ortak bir tanım konusunda birleşmek çok zor görünmektedir. Bu nedenle bu metinde, çalışmanın bakış açısına uygun bazı tanımlar vermekle beraber, daha çok bu kavramların yapısal özelliklerine ilişkin açıklamalara değinerek konuya açıklık getirmeye çalışılmıştır.

Tarihsel açıdan, etnisite terimi konusunda karşılaşılan zorluk, terimin çoğunlukla antropolojik kaynağı ve açıkça kültür kavramı üzerinde odaklanması olmuştur (Fenton, 2001:ix). Etnisitenin farklı yönleriyle birlikte paradoksal yanına da değinmek gerekmektedir. Etnisitenin bu paradoksu, sürekliliği içindeki değişme yeteneği ve değişim içindeki sürekliliğidir. Hem etnisitenin 'süreklilik' ve 'değişme' paradoksunu anlamak hem ethn e ve etnisitenin esnekliğini kavramak

için etnik kimlik ve etnik grubu biçimlendirmeye ve sürdürmeye yardım eden bazı yinelenen etmenlerin irdelenmesi gerekmektedir. Smith (2002: 58-68) bu etmenleri;

- a. yerleşiklik ve nostalji,
- b. kurumlaşmış din ve,
- c. devletlerarası savaş

olarak adlandırmaktadır.

a. *Yerleşiklik ve Nostalji*: Yerleşiklik ve göçebelik arasındaki karşıtlık ve bu süreçte ekolojik ve ekonomik şartlardan kaynaklı yeni kültürel üzüntü ve ürünlerin oluşması, etnisite ve etnik grubun sürekliliği için önemlidir. Söz konusu süreklilik için ‘kaybedilmiş bir geçmişe’ duyulan özlem de çok etkilidir. Bu nostalji bazen uzun yıllar önce ataların göç edip geldiği bir uzak coğrafyaya ya da şu anda yaşanılan coğrafyanın eski ve aslında bilinmeyen ama mitlerle yeniden yaratılan veya ‘hayal edilen’ yaşam biçimine yönelik olabilir. Bu nostalji topluluk üyelerinin birbirlerine bağlanmasına yardımcı olur (Smith, 2002:58-61).

b. *Kurumlaşmış Din*: Tektanrılı dinlerin yükselmesi etnik ve siyasal sınırlara üstün gelmekle birlikte, dinsel mezhepler etno-dinsel topluluklar için verimli bir alan sağlamışlardır. Erken Hristiyanlık döneminde kilisenin birliği hareketi, sınıfsal engellerin yıkılmasına ve varolan etnik bölünmelerin aşılmasına yardımcı olmakla birlikte, kısa bir süre sonra kendi otoritesini kurmak veya korumak için etnik sembol ve bağlarla dinsel söylemleri bağdaştıran çeşitli tarikatların yeni biçimler ve içeriklerle ortaya çıktığına tanık olmaktadır. Dinin temel kaide ve söylemleri açısından bazen ‘sapkın’ olarak da nitelendirilebilen bu tarikat veya yeni oluşumlar, zamanla belirli bazı etnik gruplarla özdeşleştiği ve etnisiteyle dinin aynı

nitelemeyle ortaya çıktığı etno-dinsel grupların oluştuğu görülmektedir. Mısır'daki Kıptiler, Ermeniler, Süryaniler, Dürziler ve Maruni Hristiyanlar bu tür grupların başında gelmektedirler.

Etnisite ile özdeşleşmiş dinsel kurum, etnik mitlerin ve sembollerin yayılması için gereken insan kaynağının ve iletişim kanallarının çoğunu da sağlar. Bu görevi genellikle rahipler üstlenmektedir: Rahipler mitleri, inanışları kaydetmek, nakletmek ve yaymakla birlikte korurlar da. Rahipler etno-dinsel topluluğun yasal kurallarını veya haklarını ve kutsal metinlerini korurlar ve Süryanilerde olduğu gibi; dini bilgilerle beraber yeni kuşaklara dil öğretimi vb. kültürel faaliyetlerde de bulunurlar. Din görevlileri ya da rahipler aynı zamanda kendi topluluklarının tarihçiliği rolünü de yerine getirirler ve bu tarihi yazarken komşu oldukları diğer topluluklar hakkında da bilgiler verirler (Smith, 2002:61-64).

c. *Devletlerarası Savaş:* Etnik biçimlenme ve süreklilik üzerine büyük bir etkiye sahip olan olgulardan birisi de savaşlardır. Savaş sırasındaki seferberlik ve propaganda kısa ömürlü olmakla beraber, bu süreçte üretilmiş destan, balad, ilahi vb. sözlü ürünlerin uzun vadede etkileri çok daha fazladır. Savaş sonucunda belirli bir topluluk maddi olarak dağılabilir, ancak bu yenilgi sırasında üretilen kahramanlık mitleri daha sonraki zamanlarda topluluğun dayanışma duygusunu güçlendirir. Savaş sırasında yaratılan 'düşmanlıklar' da etnik grubun yeniden tanımlanmasında büyük öneme sahiptir. Smith (2002:66-68)'e göre, savaşı belirleyen topluluk ya da etnisite değil, etnisite anlayışını ve şekillenmesini belirleyen çatışmanın kendisidir. Savaş özgül kültürel farklılıklar yaratmayabilir, fakat bunları keskinleştirir ve siyasallaştırır, daha önce 'etnik kategori' halinde olanı

kimliğinin ve kaderinin bilincinde kaynaşmış bir *ethnie*ye dönüştürür. Savaşlarla yaratılmış düşmanlıklar, grubun dışarıya karşı tutumunu belirlediği gibi, olmakta olan ya da olma olasılığı olan ‘iç çatışmaların’ önlenmesinde de etkilidirler.

Özcü¹⁹ kuramcılara göre etnisite insanın doğuştan ve soy ya da kan yoluyla elde ettiği asli bir özelliği olarak görülmektedir; aynı şekilde, insanın kültürün ‘sahibi’ olduğu, yani ona sahip olarak doğduğu düşünülmektedir. Bu bakış açısıyla bakıldığında, etnisite düşüncesi öncelikle ve sıklıkla geçmişten gelen kana başvurur, biyolojik soyu ön plana çıkarır ve ardından günümüz kimliklerinin bu soyu izlediğini iddia eder (Baumann, 1999:19-20). Oysa, özellikle sosyal/kültürel antropoloji alanında farklı insan grupları içinde etnisite üzerine yapılan karşılaştırmalı etnografilerin verileri, özcü teoriyi olumsuzlayan sonuçlar ortaya koymuştur. Söz konusu araştırma sonuçlarına göre, etnisite, insanın doğuştan sahip olduğu bir ‘ilksel’ özellik değil, süreç içerisinde toplumsal ilişkiler sonucu ‘kurulan’ ve kurgulanan bir özelliktir. Bu nedenle sosyo-ekonomik, siyasal, dinsel ilişkilere bağlı olarak sürekli değişmeye açıktır. Bir başka deyişle etnisite ‘durumsal’, bağlama göre değişebilen ‘kaygan’ bir etiketten ötesi değildir. Aynı şekilde etnik ve kültürel kimlikler de, farklı siyasal, dinsel ve kültürel grupların ‘karşılaşma’larıyla oluşan sosyo-kültürel ilişkiler sonucu, karşılıklı olarak ‘kurulan’ ve ‘kurgulanan’ etiketlerdir. Bu etiket ve damgalanmalar ‘dışlanma’ ve ‘dahil etme’ süreç ve eylemleriyle belirginleşip sorun haline gelebilmektedirler (Eidhem, 2001:41-62).

Dolayısıyla bir etnik gruba üyeliği veya etnik, ulusal ve kültürel kimlikler doğuştan ve biyolojik olarak; yani kan yoluyla kazanılan özellikler değildirler.

¹⁹ Özcü yaklaşımın geniş bir eleştirisi için bkz. Baumann (1999).

Aksine, bunların tümü belirli sosyo-ekonomik ve politik süreçlerde kurulan/kurgulanan olgulardır. Yani ‘kan’dan daha çok ‘şarabı’ (Bauman, 1999:57-68) andırmaktadırlar: Bu şarap fazla kullanıldığında ‘sarhoşluğa’, hatta ‘körlüğe’ neden olabilmektedir.

İnsanın davranışı genetik yoluyla belirleniyor olsaydı bile, insanlar arasındaki genetik farklılıklar bildiğimiz kültürel farklılıklara neden olmayacak kadar küçüktür ve insan türleri arasındaki toplam genetik çeşitlilik paylaşmakta olduğumuz gen havuzunun % 4’ünden fazlasını etkilememektedir. Hatta Gribbin (2005)’e göre insan ve ona en yakın ortak atayı paylaşan şempanze arasında genetik farklılık sadece % 1 kadardır. ‘İrk’ teriminin kendisi bir on dokuzuncu yüzyıl kurgusu, ‘etnisite’ ise varsayılan biyolojik anlamı ile, özcü yaklaşımlarla kavrandığında, bunun bir yirminci yüzyıl fotokopisidir. Kişi baştan davranışları ya da duyguları ile doğmaz; aksine, kişinin yaşamını belirleyen şey o kişinin kendine ait olarak benimsediği kültür ya da kültürlere göre yaptıkları ve tutumlarıdır. İşte bu nedenle, etnisite kültürün araç olduğu bir algı ve irade meselesi ya da algı ve iradenin araç olduğu bir kültür meselesidir (Baumann, 1999: 20-21).

Etniklik, sadece bir grubun ötekiler karşısındaki özgül farklılığı değil, aynı zamanda ötekini algılayış ve yargılayış biçimidir. Bu algılayış ve yargılayışın şekillenmesinde iktidar, sosyal eşitsizlik ve çıkar sorunlarının etkisi yadsınamayacak kadar fazladır. İnsanlar tıpkı farklı durumlarda dilleri, beden dilleri, davranışları ve tarzlarının farklı yönlerini vurguladıkları gibi, etnisitelerinin de özelliklerini vurgularlar ya da inkar ederler. Bu nedenle, sosyal bilimlerde ‘kaygan kimlik’ ya da ‘bağlamsal etnisite’den söz edilir. Etnik kimlikler, bu yüzden

zaman içinde donmuş etnik kimlik belirlemeleri değildir. Toplumsal iklim soğudukça, derin dondurucuya girer ve sertleşirler; toplumsal iklim ısındığında ise buzları çözülür ve yeniden biçimlenmek üzere erirler (Baumann, 1999:21).

Eriksen (1996)'in belirttiği gibi; etnisitenin en esaslı gerçeği antropologlarca da vurgulandığı gibi, 'biz' ve 'ötekiler' arasındaki sistematik ayrımın uygulanmasında yer alır. Söz konusu ayrım, bir grup tarafından yani tek taraflı olarak yapılmamaktadır. Zaten bir kişi veya grup, durup dururken, 'başka'larıyla bir karşılaşma ya da etkileşim yokken kendini diğerlerinden ayırmak için şu veya bu şekilde kimliklendirme gereği duymaz. Etnik, kültürel veya herhangi bir kimliğin oluşumu 'yerel şartlara' (Eidhem, 2001:41-62) ve karşılaşmalara bağlıdır. Bu nedenle "kimlik... bir 'nesne' olarak değil, 'bir simgeler ve ilişkiler sistemi' olarak düşünülmelidir" (Schlesinger'den akt.: Morley ve Robins, 1997:74). Bir başka deyişle, doğanın kendi işleyişinin değil, insanların eylem ve özdeşleştirilmelerinin bir ürünü olan etnisite temelde bir grup özelliği değil, bir ilişki boyutudur ve toplumsal bir sözleşmeyle oluşturulur (Baumann, 1999: 59-63; Eriksen, 2004:25-27).

Bunun yanında, özdeşlik ve farklılığın oluşumu ve sürdürülmesinde sosyo-kültürel analizin yanı sıra psişik süreçlerin de etkili olduğunu iddia eden bilim insanları da vardır. Bu iddiaya göre, şiddete dayalı kadın düşmanlığı, yabancı kültür korkusu, yabancı ideoloji ve 'içerideki düşman' korkusu ve ırkçılığın altında; bilinen sınırlar olmadığı takdirde her şeyin, mikrop dolu kargaşalı bir ortam içinde yok olup gideceği, kimliklerin eriyip yok olacağı ve 'ben'in boğulacağı ya da ezilip

mahvolacağı ruhsal durumu yatmaktadır (J. Donald'tan akt.: Morley ve Robins, 1997:74-75).

Etnikliği analiz etmek için üç kavramsal araç temel önemdedir. Bu araçlar, Bir grubun kendisini kendi değerleriyle algılayışı olan emik yön, o grubun dışardan, yani başkaları tarafından algılanışına işaret eden etik yön ve bu iki unsur arasında etkin bir denge kuran bir uzlaşma alanının varlığıdır. Doğrudan kültür kimliğiyle ilişkili olan emik yön, kişilerin kendini hangi gruba dahil olarak algıladığı ve kendilerini ne olarak hissettiği noktasında tamamen öznel bir yüklemidir. Etik yön ise, başkalarının bu grubun varlığına dair yerleşik ve yaygın kanaatlerini kapsar (Aydın, 1996:496; 1998:54-55).

Başlıca önemin varsayılan/farazi soya, belirli bir coğrafi bölge ve dile, dine ve yaşam biçimine verildiği, "bazen uysal ve bazen de zorlayıcı bir grup kimliği" olan etnisite, en merkezi olduğu durumlarda bile, çok daha geniş "bir politik ve ekonomik ilişkiler kompleksinin parçası"dır ve ancak sosyal, siyasal ve ekonomik bağlamlarıyla incelendiğinde anlaşılabilir.

Etnisite, genellikle dil, din, ırk ve/veya soyun karşımı üzerine temellenip, bölüşülen etkinlikler ve kimlik sonucu ortaya çıkan ortak köken ve kültür olarak da kavramlaştırılır ve bağlamsal (kurumsal koşullara bağlı olarak pek çok biçim alabilir) ve etkileşimsel (yoğun olarak politik ve ekonomik kurum, olay ve süreçlerle) bir sarmal halindedir (Yinger, 1985; Ragin ve Hein, 1993).

Hem ‘kurgu’lanan hem bir ‘temele dayanan’, hem ‘maddi’ hem de ‘sembolik’ olan etnisite ve etnik grup “bireyin kendisini kendisi gibi olan diğerlerinden biri” (Fenton 2001: 9) veya kendinden farklı olan “öteki”lerin dışında biri olarak görmesini sağlayan “sosyal kimlik oluşumu”na karşılık gelmektedir. Bunun yanında etnisite “ilişkiler içinde ortaya çıkan sosyal sınıflandırmalarla” da ilgilidir (Eriksen, 1993).

Bir grubun diğer gruplarla ortaklıkları yanında, onları çoğunluktan veya diğer gruplardan ayıran belirgin kültürel özelliklerin bulunması gerekmektedir. Tarihi ya da coğrafi koşullara bağlı olarak, din, mezhep, tarikat, dil, beylik ya da aşirete bağlılık, ekonomik uğraşlar, yerleşik veya göçebe olmak, yaşanan ya da gelinen yerle birlikte, bu kültürel özelliklerin başında içevlilik olduğuna değinen Aydın (1996:496-497; 1998:55-56; 2003) bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Etnisite. Belirli dinsel, dilsel, mekansal ve/veya kültürel özellikler bakımından hem kendini diğerlerinden ‘ayrı’ gören hem de diğerleri tarafından ‘başka’ sayılan, bütünlüklü bir kimliğe ve kendine özgü kültürleme sürecine sahip, içerden evlenmek suretiyle bu grup kimliğini koruyan ve grubun sürekliliğini sağlayan toplumsal/kültürel ve bazen de siyasal bir oluşumdur. Etnisite olgusunda yukarıda sayılan öğelerin birisi, birkaçı veya tamamı önemli olabilir; zaman ve mekana bağlı olarak değişebilir. Bu bakımdan etnisite, durumsal bir olgu olarak tanımlanır ve tarihsel süreçte aynı grubun etnik kimlikler bakımından değişkenliğine tanık olunabilir ya da bir etnik adın tarih içinde aynı kalmasına karşın, işaret ettiği şeyin değiştiği görülebilir (1998:55-56; 2003).

Sosyo-ekonomik açıdan gelişmiş ülkelerde yaşayan ve asgari yaşam gereksinimleri açısından gelecek kaygısı olmayan insanlar için etniklik daha çok nostaljik bir kültürel doyum aracı olarak ön plana çıkmaktadır. Buna karşın, gerek ‘gelişmiş’ ülkelerde olsun gerek ‘gelişmekte’ veya ‘gelişmemiş’ ülkelerde olsun, sürekli ekonomik sorunlarla karşı karşıya olan, sosyal-kültürel açıdan asgari gereksinimleri bile karşılanmayan ve genellikle nicel olarak azınlıkta olan gruplar etnikliği, son yıllardaki insan hakları söylemlerinden de cesaret alarak, hayatlarını sürdürme, varolma aracı olarak kullanmaktadırlar. Etnisitenin ‘konumsallığı’ ve ‘araçsallığı’ da bu tür kullanımlara elverişli bir zemin oluşturmaktadır.

Ethni’nin tarihin hangi döneminde ortaya çıktığı da tartışmalı bir konudur. Smith (2002:128)’e göre, kanıtlar eksik ve parça parça olsa da, pek çok durumda ethnî ve etnisizm Antik ve Ortaçağ’da özellikle Asya ve Avrupa’da geniş bir alana yayılmış ve tekrar tekrar ortaya çıkan bir olgudur. Buna karşın Fenton (2001:x), Afrikalıların ‘Yeni Dünya’da köleleştirilmeleri, dünyanın geniş bir bölümünün topraklarının Avrupalı devletleri egemenliği altına girmesi ve post-kolonyal dönemin getirdiği kötü sonuçlar ve ulus devletlerin kurulmasının etnisitenin şekillenmesi için gereken ortamı sağladığını ileri sürer.

Stender (2001), etniklikte söz konusu olanın sanki başlangıcı oluşturan bir köken, uygarlık yığıntısının altında saklı kalan bir otantiklik, zorlayıcı olduğu kadar dile getirilemez de olan duygu bağları, ayrıca tamamen antropolojik nitelikli akrabalık yapıları olduğunu belirtirken, Gans ‘simgesel etniklik’i, gelenek sonrası bireyselleşmenin Amerika’ya özgü varyantı olarak tanımlayıp kavramı gizemli

olmaktan çıkarmış, Hollinger ABD’deki etnik uyanış hareketlerini başka bir ülkeye göç edenlerin asimilasyon sürecinin son evresi olarak yorumlamış, Neckel ‘politik etniklik’i, “benzer olanların eşitlik –eşit haklar, eşit maddi olanaklar– için sürdürdüğü toplum içi mücadele” deki harekete geçirici stratejik kaynaklar olarak yapıbozumuna uğratmıştır. Glazer, etnik kimliklerin ve etnik iddiaların “tamamen farklı tarihsel nedenleri, ekonomik ve politik kurumları olan tamamen farklı ülkelerde” eşzamanlı olarak önem kazanmaya başlamasının nasıl açıklanabileceği sorusunu ortaya atmıştır. Glazer etnik olanın güçlenmesini ve yayılmasını sağlayan genel bir gelişme eğilimi var mıdır? diye sorar ve; bu eğilimin modern toplumların maddesel gerçekliğinde temellendiğini söyler. Ona göre modernleşme; kültürel dünyevileşme, yani yaşama alanlarının gelenekten sıyrılması ve tasfiyesi anlamına gelir. Bu geleneksizleştirmenin kuramsal olarak ‘özgün etnik kimlikler’i özünde zayıflatacağını, yani toplumun etnik açıdan farksızlaşmasına neden olacağını düşünür ama etnik kimliklerin cazibesinin giderek arttığına da dikkat çeker. Glazer bu durumu, geleneksel topluluklardaki aşınmanın bireylerde kimlik ihtiyacını açığa çıkarmasına dayandırır. Yok olan geleneklerin ve bağlılığın -’primordial kimliklerin’- enkazından yeni etnik kimliklerin sentetik olarak bir araya getirileceğini söyler (akt. Stender, 2001).

Bu bakış açısıyla, ‘yeni etniklik’, yapay bir canlandırma denemesi, tüm modern toplumların maruz kaldığı geleneksel-kolektif kimlik yitimine yönelik bir karşı tepki olarak görülebilir. Buna uygun olarak da etnikliğin göstergesi süreklilik, geleneklerin devamı ya da sürekliliği değil, aksine gelenek arayışı, kullanıma hazır tüm araçlarıyla birlikte bir geleneğin kurgulanmasıdır. Modern toplumların hepsi geleneksizleştirme sürecine maruz kaldığı ve bugün toplumların tümü ekonomik

modernleşme sürecinin içine çekildiği için, etniklik görüngüsünün evrenselleşeceği düşünülmektedir (Stender, 2001).

Etnik grupların özgül kodu, modern toplumlarda etnikliğin ideolojik işlevini anlamak açısından önemli bir dizi mantıksal (ve psikolojik) içermeye sahiptir. İçe doğru olan akrabalık benzeri bağ yapısı, dışa doğru her zaman, diğer gruplara uygulanan bir sınırlandırmaya, bir ‘iterek uzaklaştırma’ya (Weber, 1996) denk düşer. Etnik gruplar, ailesellik ilkeleri nedeniyle, kültür düşmanı bir eğilim gösterirler. Kapalı olmaya, kendinin kapamaya ve diğerinin değerini düşürmeye eğilimlidirler. Dışlayıcı, dolayısıyla kaçınılmaz olarak etnik merkezlidirler. Özkavrayışın etnik biçimi, diğerlerinin tümünü de etnik olarak kavramayı içerir.

Bir bilinç ne denli etnik yönelimliyse, ‘etnik yaşam anlatımı’nın berraklığı, görünümü ve ‘yabancı etnik öğeler’den ‘arınma’ ihtiyacı da o denli öne çıkacaktır. Etniklik, temel olarak toplumsal açıdan önemini çoktan yitirmiş olduğu bir anda etnik kimlik arayışı olarak ortaya çıkıyorsa, bu arayış, bir inanç uğrağı olmadan yetersiz kalacaktır.

Etnik kimlik içine çekilme, ne denli güçlüyse, diğer gruplara karşı belirlenen sınırlar o denli keskin, etnik çatışmalar o denli katı, “etnik birliktelik o denli içine kapalı ve sanrılı, etnik geçmiş de o denli kahramancadır.” (Elschenbroich, 1986). Etnik homojenlik, içeriye doğru uyumu, dışarıya doğru saldırganlığı talep eder. Grup üyeleri arasındaki duygusal belirsizlikleri farkında olamadan durdurmak zorunda olan içeriye yönelik uyumluluk baskısı, etnik grupların kolektif için talep ettiği ‘farklılık hakkı’nın ortadan kalkması sonucuna götürür. Etnikleşmiş grupların

kolektif narsisizmi üyeler arasındaki uzaklıkları ortadan kaldırır, böylece bireysel farkların silinmesini zorunlu kılar.

Stender (2001) etnisitenin (1) göçmenlerin asimilasyon sürecinin son durağı, (2) gelenek yitiminin telafisi olarak, (3) kültürde ve endüstride ortaya konulmuş bir hazır ürün, (4) ‘gelenegin icadı’, (5) ‘kitle aracı’, (6) ayrışık toplumsal güç, (7) konformist isyan ve (8) kimsenin katı bir biçimde inanmadığı ‘kitle inancı’ olabileceğine dikkat çeker.

Etnisite ve etnik grupları her yerde aynı olguymuş gibi görmek yanlıştır. Farklı koşullar, farklı bazı etnik grupların ya da belirgin şekilde farklı etnisite modellerinin doğmasına neden olmuş ve olacaktır. Bu nedenle, etnik grupların paylaştıkları kültürel özelliklerin listesi ayrıldıkları özelliklerin listesi kadar uzatılabilmesine (Fenton,2001:x,15) karşın, dünyanın farklı coğrafyalarında ve farklı tarihsel, toplumsal koşullarda yaşayan, farklı konumlarda bulunan ve farklı nedenlerden dolayı etnik grup olarak nitelendirilen toplulukları belirli bazı ölçütlerin içine sıkıştırmak ve tüm grupları sadece bir bakış açısıyla açıklamaya çalışmak araştırmacıları yanlış sonuçlara götürür. Bazı grupları primordialist yaklaşımla açıklayabileceğimiz gibi, bazılarının araçsalcılığa ya da inşacılığa daha yatkın olduğu söylenebilir. Belki de en doğrusu, etnik grupların analizinde, içinde bulunan toplumsal koşullara göre tüm yaklaşımlardan yararlanmanın daha açıklayıcı olacağıdır.

Marksist yaklaşım etnisiteye öncelikle sınıf çatışmasını maskeleyen bir olgu olarak bakma eğilimindedir ve geleneksel Marksizme göre edinilen ‘etnik maske’,

belirli bir süre içerisinde etnik kimlik haline gelmektedir. Geleneksel Marksist yaklaşım, etnik kimlikleri bireylerin sınıfsal konumlarını hem kendilerinden hem de diğerlerinden gizlemeye neden olan olgular olarak değerlendirmektedir (McAll, 1992:70). Bunun sonucunda en azından 150 yıldır sosyalistler kadar liberaller de kendilerinden emin bir şekilde etnik, ırksal ve ulusal bağların sona ereceğini ve uluslararası ticaret ve kitle iletişim araçları aracılığıyla bütün dünyanın birleşeceğini iddia etmişlerse de bu beklentiler gerçekleşmemiş ve bugün bunun yerine tüm dünyada patlak veren bir dizi etnik uyanışa şahitlik edilmiştir. Avrupa’da, Güney ve Kuzey Amerika’da 1960’lardan ve 1970’lerden beri bu hareketler umulmadık bir şekilde su yüzüne çıkmış; Afrika’da ve Asya’da 1950’lerden beri bu hareketler güç kazanmış; eski Sovyetler Birliği’nin çöküşü ülke, topraklarının tamamında etnik çatışmaları ve milliyetçi hareketleri alevlendirmiştir. 1990’dan bu yana genellikle baskın etnik gruplara dayalı yirmi yeni ulus tanınmıştır. Etnisite yok olmaya yüz tutmak şöyle dursun açıkça her kıtanın sosyal ve siyasi hayatının ana noktalarından biri haline gelmiştir. Özetle, ‘tarihin sonu’ etnisite çağının habercisi olmuştur (Hutchinson ve Smith, 1996; Fenton, 2001:299).

2.2. Etnik/kültürel kimlik

Kültürel sınırlar arasındaki etkileşimin bir sonucu olan etnisite kavramını açıklığa kavuşturmak için tek başına bir kültürden ziyade, o kültürün çevresindeki farklı kültürlerle, aralarındaki sınırlara ve bu sınırların oluşum sürecine de bakmamız gerekmektedir (Barth, 2001; Malory, 1993: 123). Genel antropolojik kanıya göre, hiç bir kültür dünyadaki diğer kültürlerden bağımsız, tamamen kendi içsel dinamikleri ile oluşmuş ‘saf’ bir yapı değildir. Etnik ve kültürel kimliklerin ve

sınırlarının oluşumu diğer kültürler tarafından ‘dışlama’ ve ‘dahil etme’ gibi sosyal süreçlerle doğrudan ilgilidir (Barth, 2001:11-12). Bir kişinin herhangi bir gruptan olduğunu ya da olmadığını öne süren, kendinden daha çok, başkalarıdır. Ya birileri, kendilerinden olmadığı için onu dışlar, ya da başkaları belirli gerekçelerle bireyin kendilerine ait olduğunu iddia eder (Maalouf, 2000:26). Bu nedenle etnik grup çalışmalarında etnik kimliklerin birer tipolojisini oluşturmaktan daha çok “bu kimliklerin oluşum koşullarını anlamaya çalışmak” daha çok önem taşımaktadır (Barth, 2001:32). Bu düşünce doğrultusunda konuyu ele aldığımızda ‘kimliklerden’ daha çok ‘kimliklendirmelerden’ söz etmek daha açıklayıcı olacaktır. Konu bu bağlamda incelendiğinde, genel olarak Gayrimüslimler ve daha özel olarak Süryanilerin ‘dışlanma’ öyküsü anlaşılabilir.

Etnik kimlikler genellikle değişmeye, yeniden tanımlanmaya ve doğruluğu tartışılmaya mahkum soy, kültür ve dil gibi özellikler etrafında tartışılmaktadır (Fenton, 2001:14). Ancak kimlik, çıkış noktasında ve sosyal yaşamda tezahür ediş biçimleriyle, kişisel ve kazanılan bir şeydir (Eriksen, 2001:12)

İnsanların kendilerini tanımlamak için kullandıkları veya başkaları tarafından kullanılan terimler olan etnik kategorilerin ve bu kategorilerin içerdiği, ‘kültürel malzeme’ sadece ortak soyun, kültürün ve dilin değil, daha çok, hem kolektif hem bireysel kimlikler olarak, etnik kimliklerin oluşumu ve modifikasyonu sırasında soyun görülme, kültürün yorumlanma ve dilin kullanılma şeklinin doğrudan bir ürünüdür (Fenton, 2001:27).

Toplumsallaşan insanın diğer insanlarla bağını kuran, onlarla paylaştığı kültürün edinilmesidir. Bu birliktelik algısı, aynı kültürü paylaşan insanlar arasındaki bu ‘uyum’, ‘kimlik’ denilen öge ile sağlanmaktadır. Kimlik, bu bakımdan, kültürden ayrı değil ona bitişiktir. Özdeşim kurma, “özgül bir kimliği ya da kimlik dizilerini sahiplenmek ve onlara bağlanmak”tır. Bu süreçte adlanma ilk adımdır. Toplumsal ile bireysel arasındaki bu salınımından dolayı çok boyutlu bir olgu olarak karşımıza çıkan kimlik, öznellik-nesnellik, aynılık-değişme ikilemleri ile izah edilmeye çalışılmıştır (Aydın, 1998:15-21).

Aydın (1998:11-12)’a göre, “kimlik kavramının referansı, 19. yüzyılın siyasal süreçlerinde belirlenmiş ‘ulusal sınırlar’ olmaktan çıkmakta; cemaatlere, halklara, dil gruplarına ya da tarihi hatıra ortaklıklarına hatta cinsel gruplaşmalara, kurgusal ya da somut küçük gruplara doğru boyutunu küçültmekte, yani çoğullaşmaktadır.” Bütün bu çeşitlenmelere rağmen kimliğin iki temel bileşeni vardır: *tanımlama* ve *tanıma* ile aidiyet. “Kendini tanımlama ve toplum içinde belli bir sınıfla, toplumsal olarak tanınma hem insana özgüdür hem de insani bir ihtiyaçtır.”

İnsancıl düşünce açısından övgüye değer bir eğilim, bir kültürel kimliğe duygusal ve varoluşsal nedenlerle bağlı olan insanların bu bağlılıklarını koruma haklarının olduğunu kabul etmekse de, bu, kültürel kimliğin bir devlete ve güç düzeneğine bağlılık haline gelmesiyle, umulmadık bir şekilde, ‘absürd’leşir. Devlet ülkede yaşayanların kültürel kimliklerinin garantörü olduğu zaman da kültür paragraf paragraf yazıya dökülecek ve bürokrasinin net-yönetmelik diliyle kodlanacaktır (Eriksen, 2001:62).

Etnisite, başlıca önemin soya, kültüre ve dile verildiği bazen uysal ve bazen de zorlayıcı karakterli bir grup kimliğidir. Etnik değerler ve kolektif kimlikler, koşullar değiştikçe şekil ve içerik bakımından değişirler, ama yine de, etnik değerler ve bağlılıklar sadece inşa veya icat edilmiş olgular değildir (Fenton, 2001:34).

Kısmen değer yargılarıyla belirlenen kültürel bir oluşum olduğu düşünülen etnik kimliklerin inşası bazen başarılı bir şekilde gerçekleşmekle beraber başarısızlıkla da sonuçlanabilir.

Etnik kimlikler, her zaman bu kimliklerin kendilerine atfedildikleri insan toplulukları tarafından, bağlamlarıyla düşünülerek kabul edilmiş ‘etiketler’ değildir. Bu etiketler diğer etnik gruplar veya egemen sosyo-kültürel yapılar tarafından ‘verilmiş’ veya ‘dayatılmış’ da olabilir. Bu nedenle, ‘dışlama’ ve ‘dahil etme’ gibi sosyal süreçlerle belirlenmiş etnik kimlikler her zaman olumlu bir yapı oluşturmazlar veya aynı sürecin aktörleri olan farklı gruplar için farklı anlamlar taşıyabilecekleri gibi farklı etkilerde de bulunabilirler.

Bir stratejiye uygun bir biçimde seçilmiş kolektif kimlikler ile ilgili bir açıklama, inşa ve icat edilmiş kimlikler fikrinde bulunabilir. İcat fikri, öncelikle milliyetçilik kuramlarından ve Hobsbawm ve Ranger (1997) ’in, diğerleriyle birlikte daha sonra, ortak bir folklor ve yaşam tarzına sahip bir ulusun varolduğu ve bu ulusun tarihinin şanlı ve/veya trajik, geleceğinin parlak ve müreffeh olduğu şeklindeki iddiaların temeli haline gelecek olan gelenekler, imgeler, kahramanlar efsaneler kurmak için milliyetçiliklerin, seçici bir tarih ‘okunmasına’, hatta tarihin

yeniden yazılmasına dayandıklarını savunan eserlerinden hareketle oluşturulmuştur (Fenton, 2001:151).

Tüm kimlikler, tüm ‘ortaklaşalık’ yaklaşımları keskin bir zıtlığın çizgisini çizmektedir: öteki ile olan zıtlık. Etnik ve çoğunlukla da ulusal ortaklık, yandaşlarının/üyelerinin kökeninin doğal olduğunu ve bunun kandaşlıkla ilişki içinde anlaşılması gerektiğini iddia eden ve sık sık üyelerinden bağlılık talep eden, baskıcı yöntemler buyurmaktadır. Ancak kültürel ve politik ortaklık söylemleri üstüne eleştirel bir perspektif getirmek, doğası gereği, başka bir seçeneği de düşündürmektedir; çünkü, ulusçu-romantikler ve ırkçı politikalar güden temiz-kültür-savunucuları her ne kadar etnik aidiyetin diğerlerinden daha ‘doğal’ olduğunu iddia etseler de, bu iddialara katılıp katılmamak bireysel bir davranıştır (Eriksen, 2001:23).

Grup üyeliği, insanların kadınıyla erkeğiyle birbirine göre hangi konumlarda ne tür ilişkiler içinde olduğuyla ilgilidir, konumsal ve ilişkiseldir, “kimlik arayışı ve özdeşleşme” bu ilişkiler-göreliliği yoluyla, kimin kimle olacağıyla ilerler. Kimlik arayışı ve özdeşleşmenin ilişkiyel yönü de, doğaldan çok inşa edilen bir şeydir (Eriksen, 2001:41). Bir başka şekilde söylemek gerekirse, kimlik, ben ile ötekinin farklılık içindeki ilişkisidir. Ben her zaman öteki’nin izini taşır ve öteki tarafından sürekli kovalanır. Asla sabit ya da istikrarlı olmayan kimlik, “öteki’nin kimliğini tanımlayan farklılık(lar)a cevap olarak değişir. Bu ön tanımlama, basit bir teorik noktayı içerir: Kimlikler, birbirleriyle bir “farklılık” ilişkisi içindedirler ve bu ilişki tanımlayan farklılık(lar) sistemindeki değişime uygun olarak değişirler ve her zaman ilişkiseldirler (Vali, 2000).

2.3. Etnik ve Kültürel Sınırlar

Antropologlar artık nesnel olarak sınırlandırılmış toplumlar ve kültürler varsayımlarını bir kenara bırakmak durumundadırlar. Fakat antropologların üzerinde çalıştığı toplumlar ve aktörlerin, dünyanın her biri kendine özgü kültürel farklılıklara sahip sınırlandırılmış gruplardan oluştuğu ya da böyle olması gerektiği eğilimi de yaygındır (Hannerz, 1992; Handler, 1998; Stolke, 1995). Antropoloji için sınırlandırılmış kültürlerden ve toplumlardan bahsetmenin daha fazla mümkün olmadığı bir zamanda, insanlar bu türden sınırlılık açıklamalarını giderek artan bir biçimde kullanmaktadırlar.

Burada sözü edilen sınırlar, coğrafi sınırları tamamen yadsımamakla birlikte, toplumsal sınırlardır. Bir grubun üyeleri başka grupların üyeleriyle etkileşim halindeyken ve bu durumda grup kimliğini koruyabiliyorlarsa, aidiyet ya da dahil etme ve dışlama dinamikleri de var demektir. Bu çalışmanın iskeletini oluşturan etnik sınırlar, grupların tarihsel, kültürel ve siyasal söylem ve uygulamalarının dışı vurumu olarak oluşmakla birlikte, grubun geçmişi, bugünü ve yarınını birleştirmek ve devamlılığı sağlamak için grubun geleceğini de yönlendirirler ya da en azından böyle bir işlevleri vardır. Yani etnik sınırlar toplumsal yaşantı sonucu oluşurken, toplumsal yaşantıya belli ölçülerde yön de verirler (Barth, 2001).

Etnisiteyi anlamak için etnik grupların kendilerini tanımlamakta kullandıkları kültürel kaynakların/sınırlarının doğasına bakmak gerekir. Harrison (1999)'a göre bu kültürel kaynaklar giyim, yaşam, dil, mutfak, müzik, ritüel, dinsel inanışlar, ya da bir grubu diğerlerinden ayırdığı düşünülen sembolik içerikli

düşünsel tasarıldır. Başka bir açıdan baktığımızda etnik sınırlar bir grubun kendi üyeleriyle diğer gruplar tarafından çizilen sınırlardır (Barth, 2001). Bunun aksi olarak kültürel sınırlar, kendini diğerlerinden sembolik uygulamalarda ayırma çabası olarak görülebilir. Böylece etnik kimlik sembolizmi alanında ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki farklılık grup üyeleri ve diğer gruplar tarafından çizilerek biçim alırlar (Harrison, 1999).

Etnik ve kültürel sınırlar açıkça birbirleriyle yakından ilişkilidir. Kültürel uygulamalar ve anlamların hareketlerine nüfusun etkileşimi de eşlik eder. Yani yabancı kültürel uygulamaları ve düşünceleri dışarı atmaya çalışmak, aynı zamanda yabancı insanları da dışarıya atmaya çalışmaktır. Harrison (1999), etnik kimliğin inşasında iki tür kültürel/sınırsal betimleme mekanizmasının işlediğine işaret eder. Bunlardan birisi ‘kimlik kirliliği’ ve diğer ‘kimlik korsanlığı’dır. Her ikisi, Cohen’in belirttiği politik seferberlik ithaliyle, grubun kültürel sınırlarının tehlikede olduğunu iddia etmekle ortak bir karakter sergilerler. Ancak ikisi arsında temel bir fark da vardır: Birisi, bu sınırların yabancı kültürel formların tecavüzüyle tehlikeye girdiğini söylerken, diğeri yabancı tüketimi veya yerel kültürel formaların yanlış bir şekilde kendine mal etmesiyle tehlikede olduğunu iddia eder.

Sınır, tanımı gereği, bir topluluğun nerede başlayıp nerede bittiğine işaret eder. Bu sınır, topluluğun kimliğini barındırır ve toplumsal etkileşimin gerekliliğinden doğar. Sınırlar, toplulukların birbirlerinden ayrı durmalarından ya da ayrı tutulmayı istedikleri kendiliklerle şu ya da bu yol aracılığıyla etkileşime geçmelerinden ötürü çizilir (Barth, 2001; Cohen, 1999). Sınırların bazıları ırksal, dilsel ya da dinsel olabilir ama tüm sınırlar ve herhangi bir sınırın tüm bileşenleri bu

denli nesnel biçimde ortaya çıkmaz. Daha çok bu sınırların, kendilerini gözlemleyenlerin zihinlerinde varolduklarını düşünmek olasıdır. Bu durumda sınır, yalnızca sınırın karşı yakalarında yer alanlar tarafından değil, aynı yakada yer alan insanlar tarafından da oldukça farklı terimler çerçevesinde algılanabilir. Bunun yanında sınırlar, belli bir takım amaçlarla ve belli bakımlardan birbirlerinden farklı olmaktan ziyade, birbirlerine benzedikleri düşünülebilecek öğeleri kuşatarak kapatır; ama sınırlar aynı zamanda farklı olan öğeleri de işaretleyip ayırır (Cohen, 1999:9-10). Donan ve Wilson (2002:18)’a göre, sınırlar aynı zamanda, devlet kurumlarının gücüne direnebilen ve çoğu zaman devletin fiziksel sınırlarını aşan, anlam yaratan ve anlam taşıyan varlıklar ve kültürel görünümünün birer parçasıdır. Bunun yanında sınırların aynı zamanda birer kimlik göstergesi olduklarını da belirtmek gerekir.

Sınırlar bir grup insanın diğer insanlarla ya da gruplarla girdikleri ilişki sonucu oluştuğu için, grubun ilişkisi değişip geliştikçe sınırlar da değişir. Bu nedenle de sabit sınırlardan söz etmek mümkün değildir. Sembolik anlam ve görünümünün dışında nesnel açıdan baktığımızda da sınırların göçler ya da teknoloji yoluyla delinmedik hiçbir yerinin kalmadığı görülür. Kültürün hep bir halka ait, fiziksel sınırları olan ve geçmişten gelen bir şey olduğunu düşünmek bir alışkanlık haline gelmesine rağmen, kültür alanları arasındaki sınırlar giderek daha da kayganlaşmıştır. Bu nedenle ne kültürlerin sınırları, ne de kültürel temizlik (arılık) perspektiflerinin savunulması imkansızdır (Eriksen, 2001:19-20).

Etnik grupların sınırları –belli bir dilin, dinin veya daha genel bir biçimde ‘kültürün’ taşıyıcıları– olarak sembolik bir biçimde temsil edilir; ancak bu sınırlar

ayrıca güç ve refah yapıları içinde maddi bir biçimde de oluşturulur (Fenton, 2001:35).

Anthias ve Yuval-Davis'in ifadesiyle kadınlar kolektivitelerin biyolojik üreticisi ve topluluğun ideolojik yeniden üretiminde rol alan başlıca kişilerdir ve topluluğun kültürünün aktarıcıları gibidirler (akt. Fenton, 2001:78). Kültürün aktarıcıları ve pekiştiricileri olan kadınlar, kültür tarafından kendileriyle diğer gruplar arasında geçilmez sınır olarak sunulurken, kendileri tarafından kurulmamış olsa da, bu sınırların korunması, yine büyük ölçüde kadınlara düşmektedir. Kadın gibi cinsiyetle ilgili kurallarında, topluluğu tanımlandığına inanılan gelenekler ve beklentiler içinde önemli bir yeri vardır. Etnisitenin sınırları genellikle cinsiyete bağlıdır ve etnik kimliğin belirlenmesinde cinsiyete ilişkin atıflarına dayanılır; etnik kültürün büyük kısmı cinsellik, evlilik ve aileyle ilgili kurallar etrafında düzenlenmektedir ve gerçek bir üye bu rolleri hakkıyla oynayacaktır (Fenton, 2001:79)

Kültürel kimlik aynı zamanda başarılması gereken gelgitli bir amaçtır. Kendini belli bir grubun sınırlarıyla kuşatma ve tanımlama arayışındaki 'kültür-yatırımcısı' birey, kendi kültürel alt grubuna göre listeler çıkarır ancak biraz daha yakından bakıldığında her seferinde ortaya çıkan gerçek şudur, başvuru kültür kategorisi ya temsili ya da dışlayıcıdır. Örneğin, Norveçlilerin doğaya tutkun bir halk olduğu düşüncesi tamamen yalan değildir ama doğaya tutkun olmayan Norveçliler de, doğaya tutkun olan (ve Norveç'te yaşayan) yabancılar da bulunacaktır. Norveçliliğe ait ne varsa içinde barındıran kayık, akla gelebilecek her yönde kırır

kıpır gider gelir. Sınırlar haritaların işidir, toprağın ve denizin sınırları yoktur (Eriksen, 2001:40).

Etnik ve kültürel sınırlar, etnik grupları ve kültürü niteleyen bileşenlerin (tarih, ekonomi, dil, din, akrabalık, cinsiyet, folklor vb.) tümünden oluşur. Ancak, söz konusu bileşenler ya da öğeler her zaman grupları birbirlerinden kesin çizgilerle ayıran etkenler değildirler. Ama aynı zamanda bazen sınırsızlık işlevi de görürler. Fakat bu öğelerin konumların her kültürde ve her zaman aynı veya benzer görmek yanlışır. Öğelerden birisi iki grup arasında katı bir sınır oluşturabilirken, başka gruplar arasında entegrasyon aracı da olabilir. Tur Abdin’de dil ve aşiret üyeliği böyle bir işlevce sahiptir.

2.4. Etnisite Teorileri

Etnisite kavramının sosyal bilimlerde kullanılması nispeten yenidir. 1950’li yılların ortalarında antropolojide genellikle ‘ırk’ ve ‘kabile’ye karşılık kullanılmaya başlanmasına karşın, başlangıcı Fredrik Barth’ın editörlüğünde yayımlanan *Ethnic Groups and Boundaries*²⁰ adlı çalışmaya tarihlenmektedir. Kavramın ‘ırk’ yerine kullanılması hala yaygın olmakla birlikte, antropolojinin bu konudaki öncülüğünü simgeleyen Barth ve arkadaşlarının çalışmasında etnisite, biyolojik bağlamından daha çok kültürel bağlamıyla ön plana çıkarılmaktadır. ‘Etnik kimlik’ ve ‘kültür’ ilişkisinin açıklanmaya çalışıldığı bu yazılarda etnik grup veya etnisite kavramının ‘araç’ rolü oynadığına vurgu yapılmaktadır. Bu çalışmaları Ardener (1972), A. Cohen (1973), De Vos ve Romanucci ve Ross (1982) ve bu çalışmaları yorumlayan

²⁰ İngilizce ilk baskısı 1969’da yapılmış sözkonusu çalışma Bağlam Yayınları tarafından 2001’de *Etnik Gruplar ve Sınırları* adıyla yayınlanmıştır.

Tonkin, Chapman ve McDonald (1987), R. Cohen (1978) ve Yinger (1985) takip etmektedir (Eicher, 1995:ix).

Marksist ve modernist teorisyenler, toplum sanayileştiğinde ve modernleştiğinde etnikliğin solup yok olacağını varsayıyorlardı. Bu tahminler maddi hayatta karşılık bulmadığı gibi, etniklik çağdaş yaşamın hayati ve önemli bir parçası olmakla birlikte, belirli zamanlar ve mekanlar üstündeki öneminin ağırlığı da sürmektedir.

Etnikliğin ortaya çıkması ve devamlılığını anlamak için, aşağıdaki birbirleriyle ilişkili iki soruya cevap verilmelidir:

1. Etnikliğin doğası nedir? Etniklik miras alınan bir şey midir, yoksa inşa edilen bir şey midir?
2. Etnik üyelik ve kimliklendirmeyi belirleyen nedir? Başka bir deyişle etnikliğin temeli nedir?

Etnisite ile ilgilenen teorisyenler yıllarca bu temel sorulara cevap aramış ve bu uğraşlar sonucu çeşitli teoriler geliştirmiştir. Bu teoriler primordializm, inşacılık, araçsalcılık ve transaksiyonalizm olarak dört temel düşünce akımı içinde gruplandırılabilir.

2.4.1. Primordialist (İlkselci) Ekol

Etnik üyelik ya da etnik kimlik konusunda başta gelen primordialist ekolün üç temel argümanı vardır. Birincisi, etnisitenin *atfedilmiş* bir kimlik ya da atalardan miras olarak *devralınan* statüler olduğu varsayımdır. Bu bakış açısına göre, atalarınız kimlerse ya da kim oldukları varsayılıyorsa siz de onlardansınız, çünkü siz fiziksel ve kültürel özelliklerinizi kendi seleflerinizden almışsınız. Etnisite, derinden atalara ait ilksel kan bağlarından kaynaklanır.

İkinci argüman, bir etnik grubun üyelerini, bu etnik gruba üye olmayanlardan ayıran, önemli bir şeyin doğal sonucu olarak atfedilmiş kimlik, etnik sınırlar sabit ya da değişmezdir; etnisite durağandır. Eğer siz Arabistan'da doğmuşsanız, siz sonsuza dek Arap olacaksınız ve siz grup üyeliğinizi başka bir grupla değiştiremezsiniz.

Üçüncüsü, etnisitenin ortak atalar tarafından belirlendiğidir. Başka bir deyişle, bir grubun tüm üyeleri ortak biyolojik ve kültürel kökenleri bölüştüğü için insanlar bir etnik gruba aittir. Bu düşünce biçimi, etnisitenin belirlenmesinde soy ve kültürel bağlar gibi ilksel faktörlere vurgu yaptığı için 'primordialist' (ilksel) olarak nitelendirilmektedir. Primordialistlere göre, etnisitenin gelişmesi ve sürdürülmesini sağlayan ilksel bağlardır (Geertz, 1993; Isaacs, 1975; van den Berghe, 1981).

Primordialist düşünce biçiminin çatısını en az iki değişik bakış açısı oluşturmaktadır. van den Berghe'nin temsil ettiği *sosyobiyolojik* perspektif, etnisitenin belirlenmesinde sosyobiyolojik bir faktör olan akrabalığın önemine

vurgu yapar. van den Berghe etnisitenin akrabalığını bir uzantısı olduğunu iddia eder. Etnik üyelik önce çekirdek aile, daha sonra geniş aile ve en sonunda etnik gruptan kaynaklanır. Etnik kimlik grup üyelerinin ortak atasal bağlarına bağlı olarak gelişir ve sürer. Bu bakış açısı, akrabalık her zaman mevcut olacağından, etnisitenin hiçbir zaman yok olmayacağını ima eder (van den Berghe, 1981).

Primordializmin revaçtaki ikinci perspektifi olan *kültüralizm*, etnik grup üyeliğinin belirlenmesinde ortak kültürün önemine odaklanır. Bu görüşe göre, ortak ataların yokluğunda bile, ortak kültür (örneğin ortak bir dil, ortak bir din), etnik kimliğin başlangıcı ve devam etme azmini belirler. Aynı ülkede olup farklı soylardan geldiklerine inanan bazı gruplar, ortak biyolojik bağları olmamalarına rağmen ortak bir etnik kültür oluşturabilirler. Bu gruba, bir dereceye kadar Türkiye Alevileri örnek verilebilir. Türkiye Alevileri farklı etnik gruplara ait olmakla birlikte, son zamanlarda sadece inanç birliğine dayanan bir etnik kimlik görünümü kazanmış durumdadırlar.

Etnisitenin duygusal veya psikolojik kokenlerini kavramak için, primordialist yaklaşım, çeşitli sorunlar içermesine rağmen, etnik bağlılığın gelişim ve devamlılığına ilişkin makul bir açıklama sunar. İlkın, bu perspektif bireylerin etnik üyelik veya kimliklerinin neden değiştiğini açıklamaz. İkincisi, biyolojik ve kültürel olarak farklı gruplardan, nasıl, örneğin Afro-Amerikalı gibi, yeni etnik grupların belirdiğini ve etnik kimliklerin nasıl zayıflayıp görünmez olduğuna yeterince açıklık getirmez. Üçüncüsü, bu bakış açısı, etnik sadakati güçlendiren/yıkan ve yapılandıran/yapıbozuma uğratan daha geniş tarihsel ve yapısal koşulları görmezden gelmeye meyillidir. Sonuncusu, etnik duygu ve

pratiklerle sıkıca ilişkili olan ekonomik ve politik yararları ihmal eder (Glazer ve Moynihan, 1963).

2.4.2. İnşacı (Constructionist) Ekol

Primordialist ekol 1970'lere kadar baskın düşünce biçimi olmayı sürdürmüş ve bugünde pek çok kişiyi etkilemeye devam etmektedir. 1970 başlarında yükselmeye başlayan inşacı ekolün yukarıdaki iki temel soruya inşacıların verdikleri cevaplar, primordialistlerin verdikleri cevaplarla keskin karşıtlıklar içermektedir. İnşacılar üç temel argüman geliştirmiştir: Birincisi, etnisite sosyal olarak *inşa edilen* bir kimlik, yaratılan bir şeydir. Bu ekol, etnisitenin sosyal inşası üzerine vurgusu nedeniyle 'inşacı' olarak nitelendirilmiştir. İkincisi, inşa edilmiş kimliğin bir uzantısı olarak etnik sınırlar bükülgen veya değişken olması nedeniyle etnisite dinamiktir. Son olarak, etnik üyelik ya da kimliklendirme toplum tarafından belirlenir ya da inşa edilir; yani etnisite değişen sosyal çevreye bir tepkidir.

İnşacı ekol aynı zamanda, farklı bileşenlere vurgu yapan çeşitli perspektiflerle çevrelenmiştir. Yancey ve diğerleri (1975), 'birden beliren etnisite' (emergent ethnicity) perspektifini önerir: Yapısal koşullar tarafından yaratılan 'beliren olgular' olarak kültürel miras ve görünen etnisitenin etkisi önemlidir. Bu bakış açısına göre, etnisite toplumdaki yapısal değişmelere verilen bir yanıt olarak belirir.

Tarihçi Sarna, Yancey ve diğerleri birden beliren etnisite perspektifinden bir ölçüde farklılaşan ve 'etnikleştirme teorisi' denilen bir bakış açısı geliştirmiştir.

Sarna (1978)'ya göre etnisite iki koşul tarafından yaratılır: *İsnat* ve *şanssızlık*. İsnat, hükümetler, kiliseler, okullar, medya, yerliler ve diğer göçmenler gibi yabancılar tarafından bireyleri belirli etnik gruplardan ayırmaya referans olur. Şanssızlık, önyargı, ayrımcılık, düşmanlık ve güçlükleri içerir. Sarna, güç şartların aynı grup üyelerini birleşmeye zorladığını, grup kimliği ve dayanışmanın yaratılmasına yardımcı olduğunu iddia eder (Sarna, 1978).

Konu ile ilgili diğer uzmanlar, önceden mevcut olan etnik kimlik ve sınırların dirilişine odaklanırlar. Başka bir deyişle, etnik kimlik önceden tanınmış tarihsel sınırlar etrafında inşa edilir. Diğer taraftan Gans (1979), özellikle Amerika'daki beyazlar ve benzeri gruplar arasındaki etnik diriliş 'sembolik etnisite' ya da göçmen nesillerin gelenek ve kültürlerine olan sevgi ve gururdan kaynaklanan sembolik sadakatten başka bir şey değildir diye iddia etmektedir. Daha basitçe söylenecek olursa, sembolik etnisite, 'olunan etniklik'ten daha çok 'hissedilen etniklik'tir.

Daha yeni sosyal inşacı perspektifler ise açıkça etnisite ve ırkın sosyal inşası ve etnik/ırksal biçimlenmenin dinamik sürecine vurgu yapmaktadır. Örneğin Sollors (1989) 'etnisitenin icadı'na işaret etmektedir. Etnisitenin kültürel bağlılığın irrasyonel bir biçimi olduğunu varsayan primordialist düşünceye karşı çıkan Sollors, etnik kimliğin insanlar tarafından yaratılan, güçlendirilen ve popülerleştirilen geleneğin içine gömülü olduğunu iddia eder. Nagel (1994), etnisitenin iç güçler (örneğin, etnik grupların kendileri tarafından devredilen, yeniden tanımlanan ve yeniden inşa edilen etnik sınırlar) ve dış güçlerin (örneğin, sosyal, ekonomik, politik süreçler ve yabancılar) birleşimiyle sosyal olarak inşa ve

yeniden inşa edildiğini; etnisitenin birey kimliği ve grup örgütlenmesinin kararlı bir şekilde değişen özeliğinin bir dinamiği olduğunu ileri sürer.

İnşacı ekol, etnik şekillenme ve hatırlamada sosyal inşayı merkeze koyar; etnisiteyi yaratan ve sürdüren tarihsel ve yapısal güçlere önem verir ve etnisitenin değişkenliği/uçuculuğunu en iyi şekilde açıklar. Bununla birlikte, inşacı okul etnisitenin atasal temellerini görmezden gelmeye meyilli olduğu gibi, sosyal inşanın sınırlılığına hiç değinmez. Primordialist ekol gibi inşacı ekol de, etnisitenin inşasında politik ve ekonomik yararların rolüne yeteri kadar dikkat çekmez.

2.4.3. Araçsalcı (instrumentalist) ekol

Primordialist ve inşacı ekolün tersine, araçsalcı ekol etnisiteyi kaynaklara ulaşmak için bir araç ya da stratejik bir alet olarak görür. Bu nedenle bu ekol ‘araçsalcı’ olarak adlandırılmıştır. Bu teoriye göre, etnisiteleri onlara daha yararlı geri dönüşümler sağladığında, insanlar etnik olur ve etnik kalırlar. Başka bir deyişle, etnisite kârlı olduğu için var olur ve sürer. Bu ekolün öncüleri olan Glazer ve Moynihan (1975)’a göre, etnisite etkileyici duyguların basit bir karışımı değil, fakat sınıf ve milliyet gibi o da, grubun menfaatlerini yükseltmek için politik seferberliğin bir aracıdır. Etnik gruplar aynı zamanda birer menfaat grubudurlar (ayrıca bkz. Roosens, 1989; Fenton, 2001:132)

Araçsalcılığın en aşırı versiyonu, etnik üyelik veya kimliğin hatırlama ve yararını yalnızca çağdaş avantajların elde edilmesi isteğinin motivasyonuna yorar. Örneğin Patterson (1975:348)’a göre, etnik kimliğin dayanma gücü, kavrama gücü,

uygulanabilirlik ve temelleri, bireylerin ekonomik ve genel sınıfsal menfaatleri aracılığıyla belirlenir. Araçsalcılığın daha ılımlı bir varyantı, etnisitenin avantajlarını etkili bağlarla birleştirir. Örneğin Bell (1975:169)'e göre etnisite, menfaatleri etkili bağlarla birleştirebildiği için daha belirgin hale gelmektedir.

Araçsalcılığın son formülasyonlarından birisi *rasyonel seçim teorisi*dir (Banton, 1983; Hechter, 1986). Bir sosyal teori olarak rasyonel seçim teorisi, insanların kendi davranışlarının maliyetini en aza indirerek ve potansiyel yararlarını en yükseğe çıkararak sosyoekonomik durumlarını yükseltmek için hareket ettiklerini iddia eder. Başka bir deyişle rasyonel seçim teorisinin, etnik üyeliğin etnik kurumun maliyet ve yararlarının rasyonel hesaplanması üzerine temellendiğini iddia eder. Rasyonel seçim teorisi taraftarları için etnisite bir tercihtir; bazı insanlar, yararlı olduğu için bir etnik üyeliği tercih ederken, kimi insanlar da, bazı dezavantajlar içerdiği için bir etnik kimliği inkar eder ya da gizlerler.

Rasyonel seçim teorisinin sınırlılıkları olmakla birlikte, etnik kimliğin değişmesinin daha iyi anlaşılabilmesine yardımcı olabilir. Birincisi, etnik tercih sınırlıdır. Etnik tercih, toplum tarafından tanımlanan atasal sınırlamalara tabi olduğu için, herkes özgürce etnik kimliği seçemez. Nagel (1996:26)'in belirttiği gibi, “biz her zaman kim olacağımız seçemeyiz; biz basitçe, bir kısım sosyal tanımlama, sınıflama tasarıları ve bahsedilmiş sosyal hayat alan içinde ikamet eden dışsal atıfların sonucu olan bizleriz”. Sadece etnik statüko tehlikeye girdiğinde veya yer değiştirdiğinde alternatif etnik tercihler mümkün olmaya başlar ve tüm etnik seçimler rasyonel ve maddi değildir. Bazı insanlar, bir etnik üyeliği maddi yararları, ödülleri veya kaynaklara ve hizmetlere ulaşmak için değil, duygusal ifa, sosyal

bağıllık veya zevk içeren psikolojik tatmin için de tercih edebilir. Gans (1979) tarafından önerilen sembolik etnisite nosyonu, etnisitenin yukarıdaki işlevi ile sıkı bir ilişki halindedir. Etnik tercihin bu türü rasyonel ve maddi değil, semboliktir.

2.4.4. Transaksiyonalizm

Genel öncülleri itibariyle durumsalcılık/araçsalcılık içinde değerlendirilen ancak kimi özellikleri nedeniyle farklılaşan bir yaklaşım olan transaksiyonalizme Fredrik Barth öncülük yapmıştır. Transaksiyonalizmin temel yaklaşımı etnisitenin sosyal koşulların ürünü olduğu şeklindeki durumsalcı tezle örtüşmektedir. Ancak transaksiyonalizm, genel durumsalcılıktan farklı olarak, ilgisini etnik grupların farklılaşmasını sağlayan kültürel özelliklere değil, etnik gruplar arası ilişkilere çevirmiştir. Etnik grupların, sosyal aktörlerin içinde yaşadıkları gruplara ilişkin yaptıkları tanımlamalar sonucunda oluşan toplumsal kategoriler olduğundan hareket eden transaksiyonalizm (Barth, 2001: 13-14); ortak kültürün paylaşılmasının, etnik grubun oluşum sürecinde belirleyici bir unsur değil tam tersine oluşumun bir ürünü olduğunu savunmuştur. Transaksiyonistlere göre, herhangi bir etnik grubun ortak kültür oluşturmalarının temel nedeni, grubun farklı çevresel faktörlerle karşılaşması sonucunda farklı yaşama biçimleri ve davranış kalıpları geliştirmesidir (Barth, 2001: 15).

Etnik grupların ortak kültürel özelliklerinin çevresel uyum süreçlerinin sonucunda gerçekleştiği öncülünden hareket eden transaksiyonalizm etnik grupların varlıklarını nasıl sürdürdüklerine ilişkin soruya ‘sınırlar’ kavramını ortaya atarak açıklama getirmeye çalışmıştır. Etnik grupların sürekliliği sınırların korunmasına

bağlıdır. Çeşitli kültürel özelliklerin işaretlediği bu sınırlar sürekli bir biçimde sabit değil hareketli yapılardır. Çünkü çevresel koşulların etkisiyle bu sınırları belirleyen kültürel unsurlar yanında; grup üyelerinin kimliklerini ve grubun örgütsel yapısını belirleyen kültürel karakteristikler de değişebilir. Bütün değişim süreçlerine rağmen etnik gruplar, grup üyeleri ile grup dışında kalan kimseler arasında kutuplaşmaya varan farklılıklar nedeniyle sınırlarını teminat altına alarak varlıklarını sürdürebilirler (Barth, 2001: 17-18).

Etnik gruba aidiyeti belirleyen, objektif olarak nitelenen farklılıklar değil toplumsal süreçte oluşan farklılıklar olduğunu ve yapılması gerekenin gruplar arasındaki objektif farklılıkları tespit etmek değil bireylerin kendi kimliklerini tanımlarken kullandıkları unsurların neler olduğunu tespit etmek olduğunu savunan (Barth, 2001: 17-18) transaksionalist yaklaşıma göre, etnik gruplar arasındaki sınırların tanımlanması amacıyla kullanılan kültürel unsurlar analitik açıdan iki grupta ele alınabilir: 1- Aktörlerin kendi kimliklerini açık olarak sergilemek amacıyla kullandıkları giysi, dil, yerleşim tarzı veya genel yaşam tarzı gibi ‘gizli olmayan işaret ve semboller’; 2- Başarının değerlendirilmesinde dikkate alınan ahlaki standartlar olan ‘temel değerler’.

Transaksionalist yaklaşım açısından bakıldığında, etnik gruplara ait olan sınır işaretlerinin grubun sosyal hayatında ayrıntılı, yaygın ya da sıklıkla gözlenmesi de aslında çok önemli değildir. Etnik sınırların sürdürülmesi için sınırlı sayıdaki işaretçi yeterli olabilmektedir. Sınır işaretlerinin tek fonksiyonu grubu diğer gruplardan uzamsal ve zamansal olarak ayrı kılmaktır; çünkü temel olarak ortak kültür ve tarihi paylaşımlarına rağmen gruplar arasında sınırların

bulunmasının nedeni ‘ekolojik’ ve ‘ekonomik’tir. İnsanlar yaşadıkları ekolojik ve ekonomik süreçlerde ortaya koydukları davranış biçimleri birbiriyle benzeştiği ölçüde gruplaşmaktadırlar. Önemli olan ekolojik ve ekonomik durumlarla baş edebilmeyi sağlayacak gruplaşmayı gerçekleştirmektir. Bu nedenle, gruplar arası etnik sınırlılık, sıklıkla, önemli kültürel farklılıklar gerektirmez, kültürel farklılıklar sadece sınırların devamlılığı için kullanılır. Çünkü insanların yaşamasını sağlayan kültürel farklılıklar değil sınırların korunması yoluyla grubun sürekli kılınmasıdır. Etnik grubun devamlılığı birincil önemde olan ise ekonomik ya da demografik gereklere uyarlanabilirliktir (Alverson, 1979: 13-14).

Transaksiyonalizmin etnisite araştırmalarına en büyük katkısı, ilgiyi etnisitenin neliğinden, etnik grupların varlığını korumasını sağlayan grup sınırlarının diğer gruplarla ve çevresel diğer aktörlerle etkileşim içinde nasıl sürdürüldüğüne yöneltmiş olmasıdır. Bu yönelimiyle transaksiyonalizm etnik grupların kurucu öğeleri üzerinde süren; primordializm ve durumsalcılık arasındaki kesin ayrıma neden olan tartışmaların bir ölçüde dışında kalmayı başarmıştır.

Vurgunun statik yapılardan, dinamik ve çelişkilerin varlığını dışlamayan süreçlere kaydırıldığı ve “bireylerle, bireylerin toplumsal davranışlarda verdiği kararlar arasındaki ilişkileri vurgulayan” transaksiyonalizmin antropolojik kökleri Malinowski’nin işlevselciliğinde ve özellikle toplumsal örgütlenişe vurgu yapan Raymond Firth’e dayanır (Özbudun ve Şafak, 2005:161-166)

Etnisite çalışmalarına yeni bir perspektif kazandırmasına rağmen transaksiyonalizm de, düşünsel olarak yakın ilişki de olduğu, durumsalcılığa benzer

biçimde etnik grupları sadece işlevleri ölçüsünde var olabilecek yapılar olarak ele almasıyla eleştirilere açık kapı bırakmıştır.

2.4.5. Ekollerarası Bakış Açısı

Bu alt başlığın amacı, yukarıdaki dört ekol tarafından etnisitenin doğası temelleri üzerine ileri sürülen görüşleri, söz konusu argümanların farklılık dereceleriyle birlikte uygulanabilirlik ve sınırlılıklarına açığa çıkarmaktadır.

Bu teorilerin hemen tümünün uygulama alanı başta ABD olmak üzere, Batı toplumlarındaki göçmen topluluklar olmuştur. Bu nedenle, bu teorileri tamamen yadsımamak bir yana, aksine önemsemek zorunluluğu vardır. Ancak bu teorilerin, genelde Ortadoğu ve daha özelde Türkiye koşullarında birebir uygulanmasının ya da düşünülmesinin de büyük sorunlara neden olabileceği akılda tutulmalıdır; zira Ortadoğu'daki toplulukların hemen tümü, pek çoğu siyasal erke sahip olmasalar da, bulundukları ülkelerin yerleşik halkları olduğu açıktır. Bu yüzden, Ortadoğu'daki etnik/kültürel toplulukları bu teorilerin herhangi birisiyle açıklamaktansa, topluluğun yapısından yola çıkılarak bu yaklaşımlardan birden fazlasına ya da tümünden yararlanarak değerlendirme yapmak daha yararlı olacağı kanısındayım. Böyle bir bakış açısından hareket eden Sosyolog Yang (2000:47-56), ABD ve Batı toplumları için de bu teorilerin her birinin bazı önermelerini kapsayan bir ekollerarası yaklaşımın daha açıklayıcı olacağını ileri sürmektedir. Bunun için Yang yukarıdaki primordialist, araçsal ve inşacı teorilerinin bakış açılarını bir araya getiren dört sav ileri sürmektedir:

1. Etnisite, kısmen atfedilmiş bir etikettir, çünkü kısmen, genelde belirli fiziksel ve kültürel özellikler ve ulusal ya da bölgesel kökenler içeren soy ya da farz edilen soy üzerine temellenir. Çok az kişi soy bağlarının etnisite ile ilgisini inkar etmektedir. Ancak bunun tersini iddia eden pek çok düşünür vardır. Weber’e göre etnik gruplar, akrabalık dışı komünal ilişkilerin devamlılığı için önemli olan ortak atalarının subjektif inançlarını çeşitli yollarla hatırdan tutan insan gruplarıdır (akt. Yang, 2000: 48).

Etnisite, ortak soy veya varsayılan ortak soy referansı olmadan sosyal olarak inşa edilemez. Her birey, ortak soyu veya varsayılan soyu nedeniyle, bir şekilde ya toplum tarafından ya da kendi kendine belirli bir toplumun üyesi olarak etiketlenilmektedir. Ayrıca etnik seçim de kısmen atasal bağlarla ilişkilidir.

2. Etniste, büyük oranda toplum tarafından inşa edilir. Toplumun etnisiteyi inşası en az dört mekanizma tarafından gerçekleştirilmektedir. Birincisi, toplum kendi üyelerini diğer etnik sınıflandırmalardan ayırmak için oluşturulmuş yazılı veya yazılı olmayan kurallar aracılığıyla insanların etnik grup üyeliğini belirler. Etnik tanımlama ve sınıflandırmalar gruplar arası güç ilişkilerini yansıtan sosyal inşalar ve keyfi kararlardır. Bireyler bir etnik grubun içine doğar ve genellikle kendi grup üyelikleri üzerinde kontrol güçleri yoktur. Etnik sınıflandırma kuralları toplumdan topluma değişir ve bu nedenle aynı birey, farklı bir toplumda farklı bir etnik sınıflamaya tabi tutulabilir. Farklı etnik grupların üyesi olup, Avrupa’da göçmen olarak bulunan hemen hemen tüm Türkiyeli grupların, bulundukları ülkelerde ‘Türk’ olarak adlandırılmaları bunun örneklerinden sadece biridir. Etnisitenin toplum tarafından sosyal inşası için ikinci mekanizma, sosyal koşulların

yeni etnik grup ya da etnik kimlik yaratabileceğidir. Buna örnek olarak Amerika'daki 'Vietnamlı Amerikalılar' ya da 'Asyalı Amerikalılar' verilebilir. Üçüncü mekanizma, etnisite sosyal çevre tarafından belirlenir ve sosyal şartlar birey ya da grupların etnik üyelik veya kimliğini değiştirebilir. Dördüncüsü, sosyal yapısal şartlar etnik farkındalık ve kimliği geliştirebilir. Pek çok sosyal koşul, etnik bilinç ve kimlik için katalizör ya da uyarıcı işlevi görebilir. Hükümetlerin tanıma veya uygulamaları, resmi olarak tanınmayan grupların öz-bilincinin ve örgütlenmelerinin oluşmasına öncülük edebilir ve gruplar arasında kimliklendirme ve hareketlenmenin yükselmesine neden olabilir. Hükümetlerin politikaları ve uygulamaları etnik farkındalık ve kimliklerin gelişmesine yardımcı olabilir. Ayrıca, etnik kimlik ekonomik ve politik kaynaklar için rekabet tarafından da geliştirilebilir.

3. Etnik grup üyelikleri ile özdeşleşmiş maliyet ve yararlar etnik üyelik ve kimliklendirmeyi kısmen belirler. Etnik seçenek kullanılabilir olmaya başladığında, etnisitenin maliyet ve yararları, grupların ve bireylerin etnik tercihlerinin belirlenmesinde merkezi bir rol oynar. Bu maliyet ve yararlar her zaman tek başına etnik tercih üzerinde etkilerini sürdürmez; sık sık diğer sosyal faktörlerle birlikte işlev görürler. İnsanlar genellikle, kayıplarını en aza indirmek ve karlarını en üste çıkarmak üzere bir etnik grup ile ilgili bir kurumu tercih ederler ya da kaçınırlar. Kişisel ilgiler de bir oranda etnik tercihi belirler. Son dönem Kuzey Irak Kürtlerinin konumu ve bu konumun Türkiye'den pek çok kişiye iş olanakları sağlaması nedeniyle kimi müteahhit ve benzeri iş adamalarının Kürt kimliğine daha çok ilgi duyması buna örnek olarak verilebilir. Nagel (1996)'ın belirttiği gibi, etnik seçim rasyonel veya irrasyonel olabilir. Etnisite ile ilişkili iki tür maliyet ve yarar vardır. Etnik grup üyeliği ile ilişkili maddi yarar veya maliyet düşüncesi rasyonel seçim

olarak adlandırılabilir. Etnisitenin ikinci tür maliyet ve yararı, etnik grup üyeliğinin doyum ve doyumsuzluğuyla ilişkili psikolojik bir durumdur. Etnisitenin bu işlevine odaklanan seçime irrasyonel ya da sembolik seçim denebilir.

4. Etnik sınırlar nispeten durağandır, ama bu sınırlar, özellikle mevcut etnik kategoriler çatıştığında, zamanla değişebilir. Her ne kadar etnik sınırlar değişmez değillerse de, onların göreceli sabitliğinin de farkında olmak gerekmektedir. Etnik sınırlar, sosyal olarak onaylanan soy aracılığıyla kısmen belirginleşip tanımlandığından kolayca ve hızlı değişmezler. Etnik sınırların sabitliği yine de, tamamen mutlak değildir ve zaman içinde değişebilir. Sınırların dağılmasının birkaç özgün biçimi vardır: Birinci olarak, etnik sınırlar daha önce dışlanmış grupları kapsayacak şekilde genişleyebilir; ikinci olarak etnik sınırlar aşağı bir düzeyden daha yukarıya doğru yükseltilebilir; üçüncü şekilde etnik sınırlar büzülebilir ya da dağılabilir; son olarak da etnik sınırlar etnik kategorilerle birlikte yok olabilirler. Bu durum uzun vadede asimilasyon, fakat kısa vadede soykırım ya da etnikkırım ile gerçekleşebilmektedir.

Sonuç olarak, etnik grup ve sınırlar; bireyler, etnik grupların kendileri, diğer etnik gruplar, toplum veya bunların hepsi tarafından inşa ve yeniden inşa edilir. Soy, kişisel çıkarlar ve daha geniş ekonomik, politik ve sosyal yapılar etnisitenin sosyal inşasının temelini oluştururlar. Üç ekolün bakış açılarını kaynaştıran bu yaklaşımın temel düşüncesi aşağıdaki tabloda özetlenebilir:

Yaklaşımlar	Primordializm	İnşacılık	Araçsalcılık	Birleşik Yaklaşım
Temel Bakış	Atfedilen kimlik; soydan miras alınan özellikler	Sosyal olarak inşa edilen kimlik	Sosyal araçlar	Toplum ve soy tarafından inşa edilmiş kimlik
Etnik sınırlar	Sabit	Esnek	Esnek	Kısmen sabit ama değişebilir
Temeller	Atalar/Soy	Toplum	Maliyet/Yarar	Atalar, toplum, maliyet/yarar

Tablo 1: Kaynak: Yang (2000: 56)

3. BÖLÜM:

TARİHSEL ve KÜLTÜREL ARKA PLAN

Biri zaman diğeri mekân boyutunda ‘öteki’ne odaklanan tarih ve antropolojinin çalışma tarzları ile nesnelerinin “onları yasalar kurmak ve öngörülerde bulunmaktan çok anlamaya ve açıklamaya” yönelttiğine işaret eden Cohn’a göre “...tarih antropolojik oldukça daha bir tarihsel, antropoloji de daha tarihsel oldukça daha bir antropolojik olacaktır” (akt. Aydın, 1997: 38). Tarih ve antropolojinin birbirlerine olan gereksinimlerine²¹ değinen bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi, antropoloji tarafından bakacak olursak; herhangi bir topluluğu, o topluluğun bugünkü biçimlenmesinde önemli bir etkiye sahip, hatta Boasçı bir yaklaşımla en önemli etkiye sahip tarihin yadsınması, incelenen topluluğun pek çok özelliğinin de yadsınmasını birlikte getirdiği gibi, o topluluğun statik, müzelik bir obje gibi ele alınmasına da yol açar. Bu nedenle, çalışmanın temel konusu olan etno-kültürel sınırların nasıl kurulup silindiğini daha iyi anlayabilmek için, örnek topluluk olan Süryanilerin gerek kendi tarihlerini gerek yaklaşık iki bin yıldır içinde yaşadıkları bölgenin tarihine kısaca bakmak bir zorunluluktur.

²¹ Tarih ve antropoloji arasındaki ilişki için bkz. Aydın (1997): 36-58 ve Aydın (2002).

3.1. Mardin'in Etno-kültürel Yapısı

3.1.1. Tarih ve Nüfus

Kentin ilk defa MS 4. yüzyılda Ammianus Marcellinus tarafından 'Maride' olarak adlandırıldığını belirten Erkanal (2005), Mardin adının daha eski ve güvenilir bir etimolojisinin henüz olmadığını belirtmektedir.²² Eski Mezopotamya'nın siyasi ve kültürel tarihinde büyük bir öneme sahip olan Mardin, çevresiyle birlikte değerlendirildiğinde tarihi, şimdiye kadar yapılmış olan sınırlı arkeolojik kazı sonuçlarına göre, MÖ 5 binlere kadar indirilebilir (Erkanal, 2005).

Sosyal tarihi ve coğrafi konumu nedeniyle tarih boyunca, sürekli ticari ilişki ve geçişlerin merkezi olan Mardin, bu tarihsel yapısından kaynaklı çoklu etnik ve kültürel bir konuma sahiptir. Tarihsel olarak bakıldığında Mardin'in, Yukarı Mezopotamya'nın pek çok yerleşim yerinde olduğu gibi, binlerce yıl öncesinden başlayarak pek çok farklı kültüre ev sahipliği yaptığı görülmektedir. Burada yaşamış olan kültürlerden çoğu bugün artık toplumsal alanda varlığını sürdürmese de, şu anda yaşayan kültürlerin içinde izlerine rastlamak mümkündür. Geçmişten gelen kültürel çeşitlilik, tarihsel süreçteki etnik, siyasi ve dinsel birçok çatışma, anlaşmazlık ve savaşa rağmen bugün de belirgin bir şekilde varlık göstermektedir. Bu etno-kültürel çeşitlilik, gerek Türkiye genelinde, gerek bölgedeki diğer illerin çoğuna nazaran Mardin'in en önemli özelliğini oluşturmaktadır. Yerlilerinin ve sıradan turistlerin iddia ettiği kadar abartılı olmasa da Mardin mimari açıdan

²² Mardin adı için ayrıca bkz. Göyünç (1991) ve Abdulgani Efendi (1999).

Türkiye’deki şehirler arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir²³ ve bu özelliğinin değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak sosyo-kültürel yapısı büyük oranda yadsınarak sadece mimari bir mekana indirgenmesi, özellikle uluslararası planda buranın önemini azaltmaktadır. Zira mimari açıdan aynı ya da benzer ve çok daha önemli boyutta özelliklere sahip pek çok yerleşim yeri olmasına rağmen Mardin’deki tarihsel, sosyal ve kültürel potansiyele sahip başka bir yerleşim birimine rastlamak neredeyse imkânsızdır. Bu nedenle, bölgenin bu özelliğinin önyargılardan ve siyasal paradigmalardan uzak bir şekilde incelenmesi, bu coğrafyada tüm olumsuzluklara rağmen birlikte yaşayan farklı etnik/kültürel grupların birbirlerini daha iyi tanımaları ve barışçıl bir yapı oluşturmaları açısından önemlidir.

Coğrafi yapısı nedeniyle çok sayıda etnik, dinsel gruba merkezlik etmiş, pek çok çatışma, savaş ve ticari etkinliklere sahne olmuş Mardin’de, MÖ 3000 yıllarından bu yana Hurriler, Akadlar, Babililer, Hititler, Mitanniler, Assurlular, Aramiler, Medler, Persler, Selökidler, Abgarlar, Ermeniler, Romalılar, Abbasiler, Hamdaniler, Bizanslılar, Sasaniler, Mervaniler, Türkmenler, Selçuklular, Artuklular, Eyyubiler, Moğollar, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Osmanlılar egemenlik kurmuştur (bkz. Aydın ve diğerleri, 2000; Erkanal, 2005). Bunların yanında, bölgede yaşamış olan çok sayıda daha küçük etnik, kültürel ve dinsel gruplar da olmuştur. Söz konusu toplulukların bölgede yaşayışları veya egemenlik dönemleri tek çizgi halinde ardışık olmayıp, çoklu etnik ve dinsel yapı gibi, galibiyet ve mağlubiyetin de sık sık yer değiştirdiği bilinmektedir.

²³ Mardin’in mimari özelliği için bkz. Alioğlu (2000) ve Keser (2002).

Hristiyanlığın bölgeye girdiği 5. yüzyıldan İslamiyet'in etkisinin yoğunlaşmaya başladığı 7. yüzyıla ve o dönemden 11-12. yüzyıla kadar bölge önemli bir Şemsi nüfusu barındırır. Kürtler, Ermeniler, Yakubiler, Nasturiler, Araplar ve Şemsilerin yaşadığı bölge 1040'lı yıllarda İran üzerinden gelen yeni bir etnik grupla, yani Türkmenlerle tanışır (Aydın ve diğerleri, 2000:19-79; Göyünç, 1991).

Bölgenin tarih içindeki etnik yapısına ilişkin bilgiler merkezi idareler tarafından yapılan nüfus sayımları ve yabancı seyyahların bölgeyi ziyaretleri sırasında yaptıkları gözlemler sonucunda kaleme aldıkları çalışmalardan edinilebilmektedir. Bölgedeki nüfus ve etnik yapı hakkında bilgiler 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya konulmuş olmakla birlikte²⁴ bu nüfus bilgileri kesin rakamlar ortaya koymaktan çok bölgenin etnik çeşitliliğini göstermesi bakımından

²⁴ Metin içinde ve eklerdeki tablolarda yer alan nüfus istatistikleri nüfus hareketleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cuinet (1891), Abdulgani Efendi (1999), Göyünç (1991), Karpat (2003), Aydın ve diğerleri (2000). Bunun yanında, Cumhuriyet sonrası bilgiler için, Peter Alford Andrews ve Rüdiger Benninghaus editörlüğünde hazırlanıp ilk baskısı 1989 ve ikinci baskısı 2002'de iki cilt olarak yapılan *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* adlı kitabı incelenebilir. Bu yayınlar dışında Cuinet ve Karpat'ın adı geçen eserleri ile DİE ve İİ yıllıkları verilerinin kaba bir dökümünden ibaret olan Uğur Öztürk'ün *XX. Yüzyılda Mardin Tarihi ve İnanç Coğrafyası* adlı Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılmış ve basılmamış yüksek lisans tezi ilginç bir özellik taşımaktadır: Kültürlerin sayılara döküldüğü bu çalışmada önce Şemsiler, Yahudiler, Yezidiler, Keldaniler, Ermeniler, Süryanilerin il ve ilçelere göre çeşitli yıllardaki sayıları, kadın ve erkek sayısı ve genel nüfusa göre oranları verilmiş, daha sonra da mesela “Şu anda Mardin’de yaşayan Yahudi yoktur” veya “Bugün Nusaybin ilçemize bağlı Balaban Köyünde 1 aile, Çilesiz köyünde 1 aile, Girmeli Köyünde de 3 aile olmak üzere toplam 5 aile Yezidi mevcuttur. Tahmini nüfusları ise 25 kişidir” gibi ifadeler kullanılmıştır. Pek çok çalışmada karşılaştığımız ve etno-dinsel gruplar için kullanılan bu tür ifadelerin yaban hayatı üzerine yapılan belgesellerde, doğal parklarda koruma altına alınan canlılar için de kullanıldığı herhalde gözden kaçmayacaktır. Oysa nüfus istatistiklerinin hangi sosyo-ekonomik ve siyasal koşullar altında yapıldığının önemi yanında sayıların sosyal bilimlerde kullanılmasında çok dikkatli davranmak gerektiğini de vurgulamak gerekir. İstatistiklerin sosyal bilimlerde kullanılmasıyla ilgili zevkli bir çalışma için bkz. Huff (2002).

oldukça önemlidir. Örneğin söz konusu nüfus bilgileri sadece yetişkin erkek nüfusunu göstermektedir.

1776-1893 yılları arasında kalan döneme ait nüfus bilgilerinden (bkz. Ekler: Tablo 1) Mardin kentinde Süryani, Ermeni, Keldani, Şemsi, Katolik Süryani, Protestan, Katolik, Yahudi ve Müslüman olmak üzere birçok etnik grubun yerleşik olduğu anlaşılmaktadır. Bu nüfus bilgilerin önemli eksiklikler içerdiği ilk bakışta anlaşılmaktadır. Söz konusu bu eksikliklerin en önemlisi tasnifin inanç temelli yapılması nedeniyle Mardin’de yaşadığı bilinen Müslüman etnik gruplara ilişkin bilgileri içermemektedir. Hristiyan olmayan etnik gruplarla ilgili ilk bilgilere 1312 (1894) yılında hazırlanan *Diyarbakır Vilayet Salname*’sinde yer alan Mardin Sancağı nüfus bilgilerinde rastlanılmaktadır (bkz. Ekler: Tablo 2). Bu eserde önceki çalışmalardan farklı olarak Yezidi nüfusuna ilişkin bilgilere de yer verilmiştir. Bu kaynaklardan sadece Olivier (bkz. Ekler: Tablo 3), Müslüman nüfusun farklı bileşenleri tek tek ele almış ve bunlara ilişkin nüfus bilgileri vermiştir. Olivier’in verdiği bu bilgilerden bölgede yaşayan Müslümanların , Arap, Kürt ve Türklerden teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak eldeki bütün nüfus bilgileri karşılaştırıldığında 16. yüzyıldan 20. yüzyıl başına kadar olan dönemde Mardin kentinde yerleşik olan etnik gruplar; çeşitli Hristiyan mezheplerinden Süryaniler, Ermeniler, Yahudiler, Kürtler, Araplar, Türkler ve Hristiyanlık ve Müslümanlıktan farklı birer inanç grubu olan Yezidiler ve Şemsilerdir.

Bölgedeki etnik grupların nüfus büyüklüklerini etkileyen en önemli olgu göçtür. Özellikle 1880’lerden 1915’lere kadarki kargaşa ve çatışma ortamı nedeniyle; bütün Türkiye’de yaşanan biçimde Mardin’de Cumhuriyet’in kuruluşunu

takip eden yıllarda, önceki döneme nazaran önemli bir nüfus azalması yaşanmıştır; 1914'te Mardin Sancağı toplam nüfusu 192 bin iken, 1927'de % 5 azalarak 183 bine gerilemiştir. Bu gerilemenin asıl nedeni ise Müslüman nüfustaki değil gayrimüslim nüfustaki önemli azalmadır. Bu yıllar arasında Protestan nüfus 3 binden 157'ye, Katolik nüfus 7 binden 1.600'e, Yahudi nüfus 1.243'ten 450'ye gerilemiştir. 1927 sayımında kullanılan ve ilki 3 bine, sonraki ikisinin toplamı 5 bine varan 'Hristiyan', 'Sair' ve 'Meçhul' terimleriyle ne anlatılmak istenen tam olarak bilinmese de adlandırmaların hangi inanç içinde sınıflandırılacağı tam olarak belirlenmemiş olan Yezidilik gibi inançlara bağlı kişileri nitelemek için kullanıldığı ileri sürülebilir. Ancak dinler istatistiğinde Süryani mezhepleri bulunmaması nedeniyle, Süryanilerin bu üç kategoride yer almış olabileceği de düşünülebilir. Ancak kuvvetle muhtemel olan Hristiyan adlandırmasının Süryanileri, diğer iki adlandırmanın ise Yezidiler ve benzeri toplulukları işaret ettiği'dir. Bu karışık duruma rağmen gayr-ı Müslim nüfustaki azalmanın ne düzeyde olduğu oldukça açık bir biçimde görülebilmektedir: 1914 yılına ait nüfus bilgilerinde 29.000 Katolik Süryani, 3.762 Keldani ve 3.529 Kadim Süryani'nin toplamı 36 bini aşarken, Hristiyan, sair ve meçhullerin 1927'deki toplamı 11.000'nin biraz üzerindedir (Aydın ve diğerleri, 2000: 370).

Ancak bölgeden Hristiyan göçünün Birinci Dünya Savaşı'ndan önce başladığı da bilinmektedir. 1890'lı yıllardan itibaren, büyük merkezlere göçün başladığı, 1896'dan sonra özellikle Ermeniler olmak üzere, başta Amerika olmak üzere gayrimüslimlerin yurtdışına öç ettikleri bilinmektedir. "üryanilerin Amerika'ya göçünün ne boyutta olduğunun en açık göstergesi 1899 yılında

Amerika Birleşik Devletleri'nde Süryani Okulları Terakki Cemiyeti kurulmuş olmasdır”(Aydın ve diğerleri, 2000:249)

Genel anlamda Ortadoğu'nun çok sayıda dine merkezlik etmesi nedeniyle pek çok göçe de sahne olmuştur. Bu dinsel zenginlik, göçler ve savaşlar, bölgenin dinsel, etnik, kültürel çeşitliliğinin önemli nedenleri arasında sayılmalıdır (Hourani, 1947: 15).

Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı ekonomik gerileme sonucu oluşmaya başlayan kültürel fakirleşme sonucunda; Mardin hem kendi kırsal çevresinden kent merkezine, hem de kent merkezinden Batı'ya doğru büyük bir nüfus akımına sahne olmuştur. Birinci Dünya Savaşı'nın belirsizliğinde göçen ve göç ettirilen Hristiyanların ardından kentin dışarı doğru yaşadığı ilk büyük göç dalgası İkinci Dünya Savaşı'nın karanlık yıllarında, 1940-1945 arasında yaşanmıştır. Bu dönemde Mardin'in nüfusu % 7 oranında azalmıştır. Bu büyük dışa göç dalgasının öznesi Süryaniler ile kent merkezi, Midyat, Nusaybin ve Cizre'de yaşayan az sayıda Musevi olmuştur. Kent nüfusunda azalmaya yol açacak kadar büyük olmayan; fakat bir grubun azalışını hızlandıran ikinci dışa göç dalgası da 1970'lerdedir. Süryani ve Yezidilerin son ve en büyük göçleri de 1980'lerde başlamış ve bu kesimlere ait köylerin çoğu boşalmıştır. Ancak son beş yılda az da olsa köylerine geri dönenler vardır. Fakat bu dönüş için henüz şartların tam anlamıyla uygun olduğu söylenemez.

Diğer önemli bir göç dalgası da 1990'larda başlamıştır. Bölgedeki şiddet ortamı nedeniyle köylerin büyük bir bölümü boşalmıştır. Büyük ve hızlı nüfus değişiminin yaşandığı bu göç sonucunda bölgedeki kırsal hayat kesintiye uğradığı

gibi, başta en yakın il ve ilçeler olmak üzere, şehirler büyük bir nüfus patlamasına maruz kalmışlardır. İlk başta köylerdeki varlıklı aileler şehirlerde ev alıp ya da daha önceden var olan evlerine yerleşirken, kısa bir süre sonra şehirlere gelmek durumunda kalanlar şehir merkezlerinin kenarlarında yeni mahalleler kurmuşlardır. Bu kenar mahallelerde oturanlar, köy koşullarında kendi kendine yeten bir geçimlik ekonomisine sahip iken, ekonomik uğraşlarını yitirmeleri nedeniyle, kent koşullarında yoksul ve işsiz bir konuma düşmüşlerdir. Bunun sonucunda, şehirlerin sosyo-ekonomik yapılarında ciddi değişimler yaşanmıştır. Son göç dalgası ile şehirlere yerleşen ailelerin bazıları kent yaşamına entegre olup, buralarda kalırken, bir başka kesimi de son 2-3 yıldır köylerine geri dönmekte veya geri dönmeye hazırlanmaktadır. Ancak, tüm olumsuz yanlarıyla birlikte, şehir hayatına alışmaya başlayan bu insanların, köylerine geri döndüklerinde aynı hayat standartlarını bulamayacakları bilinmektedir. Zira 10-15 yıldır çoğu tamamen boş olan köylerde su ve elektrik gibi temel gereksinimler bile olmayabilmektedir. Bunun yanında, köylülerin daha önce uğraştığı hayvancılık ve çiftçilik gibi temel ekonomik faaliyetler kesintiye uğramıştır. Ancak, bu zorlukların üstesinden gelmek için gerek resmi gerek kimi sivil toplum örgütlerinin bazı girişimleri de mevcuttur.

Tablo 1: Mardin’de Nüfus Gelişimi:

Sayım Yılı	İl Nüfusu	Şehir Nüfusu
1927	183.471	23.252
1935	229.921	22.517
1940	252.505	23.270
1945	234.457	18.522
1950	269.490	19.354
1955	305.520	24.329
1960	353.411	28.816
1965	397.880	30.974
1970	453.092	33.751
1975	519.687	36.629
1980	564.967	39.137
1985	490.044	44.085
1990	557.727	53.005

(Kaynak: DİE Genel Nüfus Sayımları), (Aydın ve diğerleri, 2000:400-401)

1927 yılından sonra ilin ve kentin nüfus değişimi dikkate alındığında göze çarpan en önemli durum nüfus artışının oldukça düşük düzeyde kalmış olmasıdır. İl nüfus 1927 yılında 183.471 kişiyken 1990 yılında hemen hemen üç kat artarak 557.727 kişiye ulaşmışken kent nüfusu 23.252 kişiden yaklaşık olarak iki katın biraz üzerinde artarak 53.005 kişiye yükselmiştir. Bu rakamlar Mardin kentinin artalanı için bir çekim merkezi olmaktan çıktığını göstermesi yanında kent

nüfusunun da aslında başka illere göç ettiğine işaret etmektedir. Bu durumda Mardin tarihsel pozisyonunu kaybetmiş bir kent görünümündedir.

3.1.2. Etnik Yapı

Norveçli antropolog Eriksen'in "sınırlar haritaların işidir; toprağın ve denizin sınırları yoktur" sözlerine, belki de insanı da eklemek gerekiyor. Kültürel yönüyle sınırsız olan insan, nedense sınırsız olan kültürüyle her yanına sınırlar çizmekte ve bu sınırlar içinde bocalamaktadır. İnsanlar, bir yandan, bir türlü paylaşamadıkları toprağa, denize ve hatta havaya sürekli sınırlar koymakla meşgulken, öte yandan aynı insanlar, kültürün 'sınırsızlığı'nın da itkisiyle, kendi koydukları sınırları ihlâl etmekten kendilerini bir türlü alıkoyamamaktadırlar. İktidar alanları ve sembolleri olan sınırlar ve sınır bölgeleri, aynı zamanda, siyasal kurumların gücüne direnebilen ve genellikle söz konusu siyasal yapıların fiziksel sınırlarını aşan kültürel görünümünün birer parçasıdır (Donan ve Wilson, 2002). Coğrafi ve siyasal sınırlarla etnik ve kültürel sınırların birbirleriyle örtüşmesi her zaman mümkün olmayabilmektedir: Etno-kültürel yapısıyla Mardin buna iyi bir örnektir.

Ortadoğu genelinde olduğu gibi, çok sayıda etnik, dinsel ve kültürel grubun iç içe yaşadığı bölgelerde etnik gruplar çoğunluk, azınlık, egemen ya da tabi olan konumda olabilir, bu konumları zaman zaman değişebilir ve bir etnik gruba aidiyet siyasal sınırları da aşabilir. Bazı gruplar bulunulan bölgenin eski halkı olabileceği gibi, bazıları sonradan gelip yerleşmiş olabilir; etnik gruplar siyasal, dinsel ve kültürel nedenlerle kendi içlerinde de ayrışabilirler (Esman ve Rabinovich, 2005:

17-19). Ancak, Ortadoğu, dünyanın çoklu kimlikler barındıran diğer pek çok bölgesine göre farklı bir özellik göstermektedir. Örneğin günümüz Avrupa ülkeleri ve Amerika'daki kültürel ve etnik çeşitlilik, büyük oranda, sonradan yerleşen farklı özelliklere sahip göçmen topluluklardan oluşurken, Ortadoğu'nun bu çok-etnili ve çok-kimlikli yapısı büyük oranda yerli halklardan oluşmaktadır. Bu özelliği Mardin bölgesinde de görmek mümkündür: Bazıları artık çok az 'sayı'larla ifade edilse de, şu anda burada yaşayan Ermeniler, Süryaniler, Kürtler, ve Arapların buradaki yerleşiklik tarihleri bin yılı geçmektedir.

Genelde Ortadoğu'da ve bu bölgenin küçük bir parçasını (minyatürünü) oluşturan Mardin'de grupların birbiriyle kompleks ilişkileri vardır: Arap ve Kürtler dinsel açıdan birbirleriyle bağlıyken; Yezidilerle Kürtler ile Araplarla kimi Süryaniler dil açısından, Yezidilerle Süryaniler azınlık olmaları açısından, Süryanilerle Ermeniler din açısından birbirlerine bir dereceye kadar bağlanmaktadır.

Mardin'de etnik/kültürel dışlama ve dahil etme süreçlerinin şekillenmesi ve sınırların oluşmasında din başat bir öneme sahip olmakla birlikte tek etken değildir. Din ile birlikte dil, siyasal ve sosyal örgütlenme, akrabalık ilişkileri, kentlilik-köylülük de dışlama ve dahil etme süreçlerinde önemli roller üstlenmektedir. Bu yapılara dayalı ilişkiler bir yandan yeni sınırların oluşmasını pekiştirirken, bir yandan da, başka sınırların -örneğin etnik ve dinsel sınırların- önemsizleşmesinde de etkili olurlar.

Daha önce de değinildiği gibi, son zamanlarda Mardin’de genellikle yerel yöneticilerin sık sık hoşgöründen söz ettikleri ve farklı grupların bir arada ‘barış’ içinde yaşadıkları dile getirilmektedir. Bunun bir dereceye kadar doğru olduğunu kabul etmekle birlikte, bu hoşgörünün, tamamen dini referans olarak aldığı ve her zaman kendilerini hem çoğunluk hem de dinlerini ‘son’ ve ‘gerçek’ din olarak gören Müslümanların Hristiyanları hoşgördükleri düşüncesinin yaygın olduğunu, dolayısıyla sorunlu bir durum olduğu da belirtilmelidir. Mardin’in özellikle Midyat, Nusaybin ve İdil’e bağlı pek çok köyünde Süryaniler, Yezidiler, Kürtler ve Araplar birlikte ya da komşu olarak yaşarlar. Bu nedenle tüm dinsel sınırlara rağmen bu halklar arasında kültürel ve ekonomik ilişkiler yoğundur. Bu birlikteliğin, Tunçay (1995:242-243)’ın belirttiği gibi, hoşgöründen daha çok “halkların birbirlerinin gereksinmelerini karşılayan bir ortak yaşama biçiminin (symbiosis’in) sonucu” olduğu gerçeği daha ağır basmaktadır.

Günümüz Mardin’inde kimlikler dine, etnik yapıya ve yaşanan mekâna göre tanımlanmaktadır. Dine göre farklılaşma Müslüman, Hristiyan ve Yezidi grupları tanımlamaktadır. Müslüman gruplar, aşiret ve/veya aile bağına (soya) dayalı alt-kimliklere de sahiptir. Arap kökenlilerde aile/soy bağları, Kürt kökenlilerde ise aşiret bağları güçlüdür. Bunun yanında, aşirete mensup 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 tanımlamaktadır (Açıkalın ve diğerleri, 2001). Mekâna göre farklılaşma, köylü ve kentli grupları ve çoğu zaman yaşanan ilçeyi tanımlamaktadır. Mekâna göre farklılaşmada, il sınırı içinde kentlilik-köylülük daha çok önemli iken, il dışında farklı ilçelerden olmak da önem kazanmaktadır. Örneğin özellikle

Nusaybin, Kızıltepe ve Cizre’de yaşayan insanlar, Mardin dışında kendilerini ‘Mardinli’ olmaktan daha çok kendi ilçelerinin adıyla tanıtmayı tercih ederler.

Müslüman gruplar, Arap (özellikle Midyat’ın Estel kesimi ve köylerinde ve Nusaybin’de yaşayanlar kendilerini *Mihellemi* olarak tanıtır), Kürt ve Türklerden (Mardin merkezde oturanlar ve Savur’daki Arapların bir kesimi kendilerini Türk olarak tanıtır. Bunun dışında Türk nüfusu belirli yerleşik bir gruptan öte, bölgede bulunan Türk kökenli devlet memurlarından oluşmaktadır); Hristiyan gruplar, -çok az sayıda Katolik ve Protestan aileler dışında- baskın biçimde Ortodoks Süryanilerden oluşmaktadır. Bunun yanında Ermeni ve Keldaniler de vardır. Müslüman gruplar arasındaki dinsel ayrım noktası mezhep ayrılıklarıdır. Her ikisi de Sünni mezhepler olan Şafilik ve Hanefilik’ten birincisi Kürtler arasında, ikincisi de Araplar arasında yaygındır. Midyat ve Nusaybin’de çok az sayıda aile kalmışsa da Yezidilerden de söz etmek gerekir. Bunun dışında Kızıltepe’de yaşayan Çeçen ve Tat olarak adlandırılan gruplar da mevcuttur. Ayrıca, özünde yerleşik olmayıp sürekli yer değiştiren Çingenelerden de söz etmek gerekir. Büyük bir bölümü son yıllarda Midyat, Dargeçit ve Nusaybin’de yerleşik hayata geçen bu grup, kendi içinde ayrıışmaktadır. *Mıtrb/Mıtrıb* olarak adlandırılan grup müzik ile uğraşıp, bölgedeki düğün ve eğlencelerin vazgeçilmez ögesi iken, Karaçi (*Qaraçi*) diye adlandırılan diğer bir grup, son zamanlara kadar gezici konumda falcılık ve benzeri faaliyetlerde bulunarak geçimlerini sağlamaktadır. Bölgedeki diğer gruplar tarafından *Mıtrb*, *Karaçi*, *Cengene* (Çingene) olarak adlandırılan bu grup söz konusu bu adlandırmaları kabul etmemekte ve kendilerini aile isimleriyle adlandırmaktadırlar. Bunun yanında, çoğu zaman gerek halk arasında gerek literatürde müzisyenlik yapanların dışındaki grup ‘dilenci’ olarak nitelendirilmesine

karşın; kısa sürelerle konakladıkları yerleşim birimlerindeki yerleşik halktan, günlük ihtiyaçları olan kimi gıda ürünlerini istemeleri, düğün, doğum, sünnet, bayram vb günlerde gidip kendi ‘pay’larını istemeleri/almalarını ekonomik olarak dilencilik saymak doğrudan dilencilik olarak nitelenmeyebilir. Çünkü, bu faaliyetleri, hem kendileri hem diğer halk tarafından gelenekselleşmiş ve meşru olarak görülmektedir.

Etnik ve kültürel sınırların, herhangi bir topluluğu diğer topluluklardan farklılaştıran tarih, din, dil, akrabalık bağları ve benzeri öğelerle birlikte topluluklar arası ilişkilerle şekillendiğini düşünüldüğünde –ki sadece sınırlar değil diğer söz konusu öğeler de ilişkileri etkilemekle birlikte, ilişkiler sonucu her zaman yeniden şekillenebilmektedirler-, araştırma alanı olanı Mardin’de halen bir ölçüde varlıklarını sürdüren topluluklar hakkında genel ve kısa bilgi vermek gerekmektedir. Kuşkusuz şu anda artık bölgede kendi kimlikleriyle yaşamayan Şemsiler, Yahudiler gibi etnik grupların da kültürel yapı üzerinde etkileri vardır. Ancak genel olarak bölgenin etnik yapısı ayrı ve özgün bir araştırma konusu olduğu için, burada sadece şu anda, bazıları çok küçük sayılarla da ifade edilse, hâlâ varlıklarını sürdüren toplulukları vermekle yetinilmiştir.

3.1.2.a. Ermeniler

Ermeniler, Mardin’i de içine alan Anadolu coğrafyasının doğusunda Van ve çevresi başta olmak üzere bir çok şehirde yaşaya gelmişlerdir. Ermeniler kendilerini *Hay*, yaşadıkları coğrafyayı da *Hayastan* diye ifade ederler. Başta Batılılar ve

Ruslar olmak üzere çevrelerindeki diğer etnik gruplar ise, atalarından kabul edilen Aram'ın isminden dolayı *Armenian*, yani Ermeni, yaşadıkları coğrafyaya da *Armenia*, yani Ermenistan ismini verirler. Ortaçağ'da Ermeni coğrafyası özellikle önce Roma-Bizans ve İran (Pers-Sasani) devletlerinin sürgünleriyle, daha sonra Türklerin Anadolu'ya akınlarıyla genişlemiştir. Osmanlı hakimiyetindeki dönemde ise Ermeniler Amerika ve Avrupa devletlerine göç etmişlerdir.

Son yüzyıllardaki çalışmalar Ermeni dilinin Hint-Avrupa dil grubunda yer aldığı fikrinde ağırlık kazanmıştır. V. yüzyılın başına kadar Yunanca, Süryanice ve Farsça'yı özellikle yazı dilinde kullanan Ermeniler, bu tarihlerde Mesrop Maşdotz'un gayretleriyle Ermeni alfabelerine, dolayısıyla kendi yazılı geleneklerini oluşturmuşlardır. Klasik, yani *Grabar* Ermeni dili modern çağa geçişte değişikliğe uğramış, *Aşharabar* Ermeni diline dönüşürken bugün Ermenistan ve çevresinde kullanılan Doğu Ermenice ile Türkiye, Lübnan ve Batı ülkelerinde yaşayan Ermenilerin kullandığı Batı Ermenice şeklinde iki yönde gelişmiştir.

Günümüz Ermenilerinin hemen tamamı Hristiyan olmasına rağmen Hristiyanlık öncesinde pagan inanca sahiptirler. Ermeni pagan dinine ait bilgiler Ermeni alfabesi öncesi dönemi kapsadığı için belirsizlikler içermektedir, eldeki bilgilerin çoğu da Hristiyanlık dönemine aittir. İsa'nın öğretisi Anadolu coğrafyasına yayılırken şüphesiz Ermenilere de ulaşmıştır. Ermeniler, yeryüzünde toplu halde Hristiyanlığa geçen ilk millet olduklarını, Hristiyanlığın kendileriyle beraber ilk devlet dini olduğunu kabul ederler. Bunda en büyük rol Aziz Krikor Lusavoriç'e aittir. Onun eliyle vaftiz olduğu kabul edilen Kral Tridat'ın da Ermeniler arasında önemli bir yeri vardır. Yine Lusavoriç'in gayretleriyle ilk kilisenin Eçmiadzin'de kurulduğunu kabul ederler. Bu nedenle günümüze kadar

Erivan yakınlarındaki Eçmiadzin, Ermeni Kilisesi'nin ana kilise merkezi olarak kabul edilmiştir.

Günümüzde bir Ermenistan bağımsız devleti mevcuttur. Dünya Ermenilerinin çoğunluğu başka ülkelerde, Rusya, İran, Lübnan, Türkiye, Amerika, Fransa ve diğer ülkelerde yaşamaktadırlar. Ermenistan'ın başkenti Erivan yakınlarındaki Eçmiadzin Kilise merkezi önemli dini varlığını sürdürürken, Sis (Kozan)'deki kilise merkezi ise Lübnan-Antilias'a taşınmıştır. Kudüs ve İstanbul'daki patriklikler halen bölge Ermenilerinin dini merkezleridir.

Ermeniler tarih boyunca diğer bölgelere göre daha az da olsa Mardin'de de yaşamışlardır. Osmanlı döneminde Mardin'de iki, Derik'te bir kiliselerinin bulunduğu ve bu kiliseler etrafında şekillenen Grogeryen, Katolik ve Protestan Ermeni cemaatinin olduğu bilinmektedir. Bu kiliselerin bakiyeleri halen ayakta durmaktadır. Günümüzde Mardin'de yaşayan 5-6 aile mevcuttur ve dinsel geleneklerini Süryanilerle birlikte yerine getirmektedirler (bkz. Seyfeli, 2005a)

3.1.2.b. Keldaniler

Mardin'e uğrayan seyyahlar şehrin nüfusundan söz ederken Hristiyan toplulukları; Ermeni Katolik, Süryani Katolik, Yakubi, Nasturi, Keldani şeklinde sınıflandırmışlardır. Bilindiği gibi, Keldaniler Süryani asıllı ve Katoliktirler. Aralarındaki ayrışma mezhepsel olmakla beraber zamanla etno-dinsel bir nitelik kazanmıştır. "489 yılında, Nasturilerin ayrılmasından sonra Roma İmparatorluğu sınırları içinde kalıp 'Batı Süryanileri' olarak tanınan grup, 1445'te bir kısmının

Katolik olmasıyla tekrar bölündü ve Katolik olanlara 'Keldani' dendi. 1551'de, Katolik kilisesi ile Keldaniler birleşti" (Aydın ve diğerleri, 2000: 286-287).

Cuinet'e göre ise, 1891'de Keldaniler'in Mardin'de 580 nüfusu; erkek çocukları için 2 okulları; diğer kazalarda 20 ilkokulları bulunmaktadır. Ayrıca Mardin'in köy ve ilçelerinde 3080 Keldani mevcut idi. Mardin Sancağı'nda ise 14.820 Keldani, bunlara ait 22 okul, 1100 öğrenci ve 22 öğretmen bulunmaktaydı. Bu okulların hepsi erkeklere aitti. Keldaniler'in Mardin'de 430 yılında inşa edilen, Şehit Hürmüz adındaki kiliseleri vardı. Bu kilise 1552'ye kadar Nasturiler'in ellerinde kalmıştır. Keldaniler'in Hürmüz Kilisesi dışında Tabyata, Kısır, Kafirtüt, Harapelma, Dara ve Nusaybin'de birçok eski kiliseleri vardı. Metropolitlikleri ise Nusaybin, Midyat, Gercüş ve Viranşehir'de bulunan 1700 Keldani'nin din işlerine bakıyordu.

Mardin'de 16. yüzyılda bazı kiliselerin bulunduğu bilinmektedir. Bunlar Ermenilere ait Surp Kevork, Süryanilere ait Kırk Şehit, Mar Şmuni ve şehrin hemen güneyinde Göllü köyündeki eski bir kilisedir. Belgelerde ismi yazılmayan üçüncü kilise Behermis/Behirmiz kilisesi olmalıdır. MS 569'da inşa edilen ve Şar Mahallesi'nde cadde üzerinde bulunduğundan söz edilen Behirmiz Kilisesi, bizim kanaatimize göre şu andaki Keldani Kilisesi olmalıdır. Zira Keldani Kilisesi tarif edildiği gibi Mardin'in ana caddesi üzerinde bulunmaktadır.

Mardin İl merkezi dışında bugün az sayıda Keldani'nin İdil, Silopi ve Midyat'ta yaşadığı kaydedilmekle birlikte, bunlar son zamanlarda İstanbul ve Batı

lkelerine göç etmişlerdir. Diyarbakır ve Mardin’deki ilgililer de, artık ilçelerde Keldaniler’in yaşamadıklarını ifade etmektedirler.

Mardin’de 1982 yılında kurulmuş olan bir Keldani Katolik Kilisesi Vakfı ve bir de Keldani Kilisesi bulunmaktadır. Fakat bu Kilise’nin papazı yoktur. Bunun en önemli sebebi ise dışarıya gçten dolayı hızla azalan Keldani cemaatin din adamı bulamamasıdır. Dolayısıyla Keldaniler Pazar ayinlerini Mardin’deki diğerk Hristiyanlarla birlikte değışik kiliselerde icra etmektedirler. Günümüzde Mardin’de yaşayan Keldani aile sayısı hakkında değışik görüşler ileri sürülmekte ve 1 ile 20 olarak söylenmektedir. Ayrıca kuyumculukla uğraşan bir kısım esnafın da Keldani olduğu belirtilmektedir (bkz. Albayrak, 1997). Fakat Mardin’deki Hristiyanlardan edinilen bilgiye göre burada sadece bir Keldani ailesi bulunmaktadır.

3.2.1.c. Kürtler

Türkiye, İran, Irak, Suriye ve Eski Sovyetler Birliği sınırlarının her iki tarafında yaşayan Kürtler’in büyük çoğunluğu Sünni Müslüman’dır. Bunun dışında Yezidi, Alevi, şii ve Ehl-i Hak inancına mensup Kürtler de vardır. Kürtlerin ana dili, Hint-Avrupa dil ailesinin İran kolunun kuzeybatı alt grubuna mensup olan Kürtçe’dir. Kürtçe, *Bahdinani* (ya da Kuzey Kurmanci) ile *Sorani*’den (ya da Güney Kurmanci) oluşan *Kurmanci* grubu ile *Dımili* (ya da Zaza) ile *Gorani*’den oluşan *Pehlawani* olmak üzere iki ana gruptan oluşmaktadır. Bu gruplar kendi içlerinde pek çok lehçe ve alt lehçeye ayrılmaktadır (Izady, 2004: 299).

Mardin’de yaşayan Kürtler, genel olarak Kurmanci lehçesini kullanmakla birlikte, bu lehçenin farklı kullanma biçimlerine de rastlanmaktadır. Mesela, dil açısından Kızıltepe, Derik, Mazıdağı ve Savur bir grubu; *Omeri* denilen Nusaybin’in bir kısmıyla Ömerli bir başka grubu ve *Tori* olarak bilinen Nusaybin’in bir kısmı ile İdil, Midyat ve Gercüş bir diğer grubu oluşturmaktadır. Gerek kelime dağarcığı açısından gerek dili konuşma bakımından bu üç grup farklılık gösteriyorsa da, birbirleriyle anlaşmada herhangi bir zorluk çekecek kadar ayrışmamaktadırlar.

Başta Nusaybin, Kızıltepe, Derik, Mazıdağı ve Midyat olmak üzere Mardin nüfusunun büyük çoğunluğu Kürtlerden oluşmaktadır. İnanç açısından Mardin’de yaşayan Kürtlerin hemen tümü Sünni İslam ve Şafii mezhebine mensupturlar. Özellikle Midyat ve Gercüş bölgesinden diğer ilçelere yayılan, Muhammed’in soyundan gelip *Seyyid* olduklarını iddia eden bir grup da vardır.

Etnik olarak kendilerini *Kürt*’ten daha çok *Kurmanc* diye nitelendiren Mardin Kürtleri’nde, genel anlamda aşirete mensubiyet söz konusu ise de, 1960 öncesine nazaran katı bir aşiret hiyerarşisi artık yoktur. Bunun yanında, herhangi bir aşirete mensup olmayan aile ve gruplara, aşiretlere mensup kesimler tarafından *Kurmanc* denilmektedir ve bu adlandırma aşirete mensup kişiler açısından kendilerinden ‘aşağı’ bir duruma işaret etmektedir. 1970’lere kadar aşirete aidiyetin etnik gruba aidiyetten daha ağır bastığı Mardin Kürtleri’nde ‘Kürt olmak’ bilinci 1970 sonrasında yaygınlaşan bir durumdur. Buna karşın aşiret yapısının tamamen çözüldüğü söylenemez.

Suriye ile sınır komşusu olan Mardin’de 1980’lere kadar ‘kaçakçılık’ diye adlandırılan sınır ticareti, başta Nusaybin olmak üzere bu bölgeyle özdeşleşen bir ekonomik faaliyetti.²⁵ Bunun dışında sadece Mardin Kürtlerini nitelendiren tipik bir ekonomik uğraş yoktur. Öte yandan, başta tarım ve hayvancılık olmak üzere küçük esnafılık, ticaret gibi hemen her alanda faaliyet göstermektedirler. Tarımdaki toprak mensubiyeti azınlığın elinde bulunmakta, topraksız kesim yevmiyeli işçilik veya ortakçılık yapmaktadır. Bunun yanında, mevsimlik olarak Karadeniz bölgesine fındık toplamaya, Ege’ye üzüm ve tütün, Çukurova’ya pamuk tarımında çalışmaya giden bir kesim de bulunmaktadır.

1980’lere kadar büyük çoğunluğu kırsal kesimde yaşayan Mardin Kürtleri, 1990’lardaki çatışma ortamı nedeniyle, başta yakın il ve ilçeler olmak üzere, yoğun olarak İstanbul, Adana, Mersin, Antalya, İzmir, Bursa’ya göç etmiş durumdadırlar. Ancak son yıllarda köylere geri dönüşler başlamış durumdadır.

3.2.1.d. Araplar (Mihellemiler)

Mardin nüfusunun Kürtlerden sonraki en büyük bölümünü Araplar oluşturmaktadır. Arap nüfusu yoğun olarak Mardin il merkezi, Gercüş, Kızıltepe, Midyat, Nusaybin ve Savur’da yaşamaktadır. Gündelik yaşamlarında Semitik bir dil ailesine mensup Arapça’nın Kiltu (*Qiltu*) lehçesini konuşup, inanç bakımından Sünni İslam ve çoğunluk Şafii mezhebinden olan bu grubun bir kısmına, gerek kendileri, gerek çevredeki diğer topluluklar tarafından *Mihellemi* ya da *mihelmi* denilmektedir.

²⁵ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özgen (2005).

Midyat-Nusaybin yolunun Batısı ile Midyat-Savur yol güzergahının Güneyindeki köylerde yoğunlaşan bir topluluk olan Mihellemilerin etnik yapısı konusunda yeterli kaynak olmamakla birlikte, Lübnan'dan geldiklerine dair söylentiler vardır. Bunun yanında, Mihelleme kelimesinin, 15. yüzyılda adı geçen bir Kürt aşireti olan *Maklemite*'den kaynaklandığı, dolayısıyla bu topluluğun aslında Kürt olduğu da iddia edilmiştir. Aynı şekilde, kimi Süryani kaynaklarınca (bkz. Akyüz, 1997: 53) bu topluluğun Süryani ve Hristiyan olup 1600 yıllarında Müslümanlaştığına değinilmişse de; diğer bazı kaynaklara göre, Mihellemilerin, daha 1525 yıllarında Müslüman olduğu belirtilmiştir. Bunlarla birlikte, Avrupalı Seyyah Niebuhr'a göre Mihellemiler, 1766 yıllarında Midyat ve Tor dağlarındaki yaklaşık 15 köyde yaşayan 4 'asil' Kürt ailesi olan Dekşuri, Butaki, Aşeti ailelerden birisiydi (Benninghaus, 2002). Aynı şekilde Ziya Gökalp de (1975) Mihellemilerin bir Kürt ve Arap aşireti olduğunu yazmıştır.

Benninghaus (2002)'un belirttiği üzere, kökenleri üzerine verilen çelişkili bilgiler gibi, Mihellemilerin kendileri de, konuma ve zamana göre Kürt, Türk veya Arap olduklarını söylerler. Arapça'nın Kiltu lehçesiyle birlikte Kürtçe konuşanlar çoğunluktadır. Bunun yanında, Suriye'nin Kamışlı şehrinde yaşayıp Midyat ve Nusaybin'de akrabaları olan ve kendilerinin bir Arap aşireti olan 'Beni Hilal'lerden geldiklerini ve Mihelleme olduklarını iddia eden aileler de mevcuttur.

Kırsal kesimlerdeki Mihellemiler, Süryani ve Kürt komşularıyla aynı ekonomik etkinlikleri paylaşıırken, şehir merkezindekiler küçük esnafılık ve ticaretle birlikte, yoğun olarak resmi devlet işlerinde çalışmaktadırlar.

Geniş aile yapısının ve akrabalık kurumunun yaygın olduğu Mihellemilerde grup içi evlilik tercih edilmekle beraber, diğer Müslüman gruplarla evlilik ilişkileri ve diğer kan dışı akrabalıklar kurmaktadır. Bölgenin temel aşiret Federasyonları olan *Dekşuri* ve *Heverki* aşiretlerinin kolları olan ve Mihellemilere ait olan *İsa Begi* ve *Halil Begi* aşiretleri yanında, kendilerini söz konusu Kürt aşiretlerine mensup gören aileler de vardır.

3.2.1.e. Mıtırblar – Kereçiler (Qereçiler)

Mardin ve çevresi, kültürel ve etnik çeşitliliğin güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Kürtler, Süryaniler ve Yezidiler bu kültürel çeşitliliğin bilinen, haklarında yazılan çizilen parçalarıdır. Bir de bunların yanında bölgedeki insanlar dışında fazla kimsenin bilmediği, haklarında nerdeyse yazılı hiçbir şey bulunmayan *Mıtırblar* ve *Kereçiler* bulunmaktadır. Bunlar için kullanılan bir başka tanımlama da ‘Kürt Çingeneleri’ tanımlamasıdır.

Mıtırbl ve Kereçi, bölgede, halkın Çingene kelimesine karşılık kullandıkları adlandırmalar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Nitekim konu ile ilgili az sayıdaki yazılı kaynakta bu görüş ağırlıktadır (Andrews, 2002; Bruinessen, 2003).

Çingene toplulukların genellikle bulundukları yerlerde yaptıkları işlerle özdeşleştirildikleri, ve bu işlerin bir süre sonra da onların ‘kimliği’ haline geldiği sık rastlanan bir durumdur. Arapça çalgıcı, müzisyen anlamına gelen Mıtırbl kelimesinin, müzik ile uğraşan Çingene toplulukları için bir süre sonra ‘kimlik’

haline gelmesi de böyle bir süreci doğrular niteliktedir. Çingene kelimesinin taşıdığı pejoratif anlam nedeniyle, yaptıkları işlerle tanımlanmak (mıtırb, poşacı, arabacı vb.), hem bölgede yer edinmek hem de bulundukları bölgedeki halkla temasa geçmek, onlar tarafından kabul edilmek için daha rahat bir hareket alanı sağlamaktadır. Nitekim Mıtırb, meslekleri olan müzisyenlik sayesinde, Kürt aşiretlerinin hemen yanı başında yerleşme şansı bulmuşlardır. Dahası, her aşiretin, kendi aşiret bölgesinde seyahat eden, hasat zamanlarında paylarını almaya giden, akşam sohbetlerinde (*civat*) toplanan insanları eğlendiren, onlara destanlar söyleyen, düğünlerde çalgıcılık yapan mıtırb, oluşmaya başlamıştır. Mıtırb, çoğunlukla müzik icra ederken 3 telli *Kemançe* ya da *Rebab* denilen kabak kemane benzeri bir enstrüman kullanırlar. Bu enstrüman bölgede Mıtırb,larla özdeşleşecek kadar önemlidir. Bir anlamda Kemançe ya da Rebab Mıtırb kimliğinin önemli bir bileşeni, bir sembolü konumuna gelmiştir.

Kereçilere gelince; bölge halkından bazıları tarafından, Pakistan'ın Karaçi bölgesinden gelen çingene gruplar oldukları ve bu yüzden Qereçi olarak tanımlandıkları söylene de, bu konuda kesin bir şey söylemek çok güçtür. Yalnız bölgede yaşayan insanların ayrı ayrı Mıtırb ve Qereçi algısının ve onlara bakışının çok farklı olduğunu söylemek mümkündür. Bunu yaşam tarzlarındaki nüanslara bağlamak mümkün olabilir. Daha önce söylendiği gibi, mıtırb,ların profesyonel bir meslek olarak kemançe çalmaları ve müzikle uğraşmaları, Kürtlerin ise genel olarak müziğe, özel olarak da çalgı müziğine dinsel nedenlerle önyargılı yaklaşımları nedeniyle meydana gelen boşluğu doldurmaları, bir müzik kültürü, bir anlatım biçimi yaratmaları; mıtırb,ları Kürtlere yakınlaştırmış, aşiret çadırlarının hemen yanı başında çadırlarını kurmalarına olanak sağlamıştır.

Bölgedeki diğer topluluklar tarafından Mıtır b ile karşılaştırıldığında Kereçi, ‘kirli’, ‘kavgacı’, ‘uzak durulması gereken’ biridir. Mıtır b ise, giyinmesini, kuşanmasını, konuşmasını, nerede nasıl davranmasını bilen biri olarak algılanmaktadır. Kereçi ‘dilenir’, Mıtır b ise yaptığı bir iş karşılığı ‘pay’ını ister.

Göçebe bir yaşam tarzına sahip olan mıtırblar ve Kereçiler bu yaşam tarzlarını 90’lı yılların başlarına kadar sürdürebilmişlerdir. Ancak 80’li yılların ortalarında başlayan ve 90’lı yılların başlarında şiddetlenen çatışmalar nedeniyle, bölgede meydana gelen toplumsal değişimlerden ve demografik yer değiştirmelerden kaynaklı olarak, eski göçebe yaşam tarzlarını bırakmak zorunda kalmışlar ve şehirlere, çoğunlukla da şehrin kenar mahallelerine yerleşmişlerdir. Mardin’in Nusaybin, Midyat, Dargeçit ilçeleri ve eskiden Mardin’in ilçesi olup şimdi Şırnak’a bağlı olan İdil en yoğun yaşadıkları yerlerdir.

Genellikle bitişik evlerde birlikte yaşamlarını sürdürmektedirler. Düğünlerde kemançe, davul-zurna çalmanın yanı sıra, oluşturdukları profesyonel müzik grupları ile müzisyenlik mesleklerini icra etmeye devam etmektedirler. Bu tür işlerle uğraşmayanlar ise, at arabacılığı, inşaat işçiliği gibi işlerde çalışmaktadırlar. Eskisi gibi olmasa da, kadınların halen ev ev dolaşarak günlük gereksinimlerini karşılamak için temel maddeleri toplayarak temin ettikleri görülebilmektedir.

Son yıllarda bölgedeki ‘toplumsal değişim’e paralel olarak, bu topluluklara karşı önyargıların eskiye oranla kırıldığı söylenebilir. Eskiden horgörülen bu

topluluklar, özellikle mıtırbırlar, günümüzde Kürt sözlü kültürünün temsilcileri ve taşıyıcıları olarak kabul edilmektedirler.

3.1.2.f. Yezidiler

Yezidiler çok eski zamanlardan beri Müslümanlarla aynı coğrafyada çok geniş bir alanda yaşayan ve yaşadıkları bölgelerde hem siyasi hem de kültürel olarak etkili olmuşlardır. Bu etkilerine karşı tarihte siyasi ve kültürel olarak kuşatılarak alanları daraltılmış ve daha çok ‘Şeytana Tapanlar’ tanımıyla karşı karşıya kalıp dışlanmışlardır. Kitaplı din mensupları tarafından yanlış olarak böyle tanımlanan Yezidiler, Yezidiliğin kurucusu kabul edilen Adi b. Müsafir’den dolayı Musul ve çevresinde yerleşerek önce Şeyh’in halkasına dahil olmuşlar, vefatından sonra da türbesinin etrafında bir halka oluşturmuşlardır. Günümüzde de Yezidilerin en kutsal yerleri Musul yakınlarındaki Laleş, Şeyhan ve buna bağlı köylerdir. Bunun dışında Suriye, İran, Ermenistan, Gürcistan, Azerbeycan ve Türkiye’de Yezidiler yaşamaktadır. Yezidiler yaşadıkları ülkelerdeki farklı nedenlerden Avrupa’ya özellikle Almanya ve Fransa’ya göç etmişlerdir. Göçler nedeniyle Yezidilerin Türkiye’deki nüfusları yok denecek kadar azalmıştır. Yaklaşık olarak Türkiye’de beş-altı yüz kişi civarında bulunmaktadır.

Türkiye’de geçmişte Mardin, Diyarbakır, Siirt, Şanlıurfa, Gaziantep’te yaşarlarken günümüzde Mardin, Batman, Şırnak, Şanlıurfa, Gaziantep ve Diyarbakır’da çok az sayıda bulunmaktadır. Mardin’de bulunan Yezidilerin nüfusu, diğer yerlere göre daha az ve günümüzde, köylerde sadece yaşlı Yezidiler bulunmaktadır. Yezidilerin son yıllarda Midyat ve Nusaybin’deki köylerine geri

dönme çabaları bulunmakta ve bu konuda girişimde bulunarak bazı köylerde yeni evler yapanlara rastlanmaktadır.

Yezidilerin gündelik konuşma dili Kürtçe'dir. Yazılı kaynaklar ve Kürtler tarafından etnik açıdan Kürt olarak anılmalarına karşın; senkretik dini yapıları nedeniyle Kürtlerin pek çok baskısıyla karşılaştıklarından, Kürt olarak anılmayı pek tercih etmemektedirler. Kendilerini *Yazidi*, *Yazdâni*, *Îzadi*, *Êzidi* ve Yezidiliğe ilk inananların Hakkari bölgesinde yaşamış Dasnai Aşiretinden oldukları düşüncesinden kaynaklı *Dasnai* olarak adlandıran Yezidiler, özellikle Müslüman komşuları tarafından 'şeytana tapanlar' olarak suçlanmaktadır. Bu nitelemede Yezidilerin meleklerle (özellikle Melekê Tawus) verdikleri aşırı değer rolü de vardır. Kendilerine özgü bir aşiretleri olmayan Yezidiler, daha çok aile isimleriyle anılmaktadır. Ancak, Mardin bölgesindeki hemen tüm Yezidiler, diğer Kürt aşiretlerine güvenlik açısından bağlı, ancak aşiret reisleri tarafından, daha çok diğer aşiretlerle çatışmalarda ve yağmalamalarda birer 'askeri' güç olarak görülmektedirler.

Yezidilerin dini inançları, Allah'ın varlığı ve birliği, melek, kitap, peygamber ve ahiret inancı üzerinedir. Bu topluluktaki melek ve kitap inancı, kitaplı dinlerdekinden farklılıklar göstermektedir. Bu inanca göre, Allah *Melek-i Tavus* diye isimlendirilen melek öncülüğünde melekler yaratmış, evrenin ve içindekilerin idaresini bu meleklerle vermiş ve Allah'ın izni ile Melek-i Tavus bütün işleri yürütmektedir. Kürtçe *Mishef'a Reş* ve Arapça *Kitab-ı Cilve* olmak üzere iki kitapları bulunmakla beraber bu kitaplar hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Yezidilikte, duaların da dahil olduğu dini metinlere *Qewl* (akit) adı verilmektedir. Güneşin kendisine değil de onun kutsal ve nur olduğu inancıyla sabah ve akşam güneşe karşı yapılan dua, senenin belirli zamanlarında tutulan oruç, Laleş'e yapılan ziyaretle hac ve kurban vardır. Laleş'e olan hac ziyaretinin dışında birçok bayram bulunmakta ve bu bayramlarda törenler düzenlenmektedir.

Yezidilerde sosyal tabakalaşma *Şeyhler*, *Fakirler* (din adamları) ve *Müritler* şeklinde olmaktadır. Din adamları da kendi aralarında bölümlere ayrılmaktadırlar. Mesela Şeyhler: *Adani*, *Katani* ve *Şemsani* şeklinde üçe ayrılmaktadır. Din adamları kendi sınıfından birisiyle evlenir. Müritler de aynı şekilde kendi aralarında evlenebilirler ve kesinlikle din adamı sınıfından birisiyle evlenemezler. Ayrıca, Yezidi olmayanlarla evliliğin kesinlikle yasak olduğu bu topluluğa ait Türkiye'deki gençler, göç sonucu azalan nüfus nedeniyle son dönemlerde eş bulamadıkları için evlenmek için Irak'tan veya Avrupa ülkelerindeki akrabalarından kız bulmaya çalışmaktadırlar (bkz. Taşgın, 2005b).

3.1.2. Dinsel yapı

Bölgedeki genel dinsel yapının Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yezidilerden oluştuğuna daha önce değinilmişti. DİE kaynaklarında Mardin'de isim belirtilmeden 5-6 tane Alevi köyünden söz ediliyorsa da, burada Alevi yerleşmelerinin olmadığı bilindiği için, inanç açısından bazı benzerlikler nedeniyle, Yezidilerin Alevilerle karıştırıldığı ihtimali yüksektir.

Müslümanların büyük çoğunluğu Şafii mezhebine mensup olmakla beraber Hanefi olanlar da mevcuttur. Bunun yanında bölgede Muhammed'in soyundan geldiklerine inanan ve 'seyyit' denilen aileler de vardır. Seyyitler hiçbir aşirete mensup değildirler ve çoğu zaman aşiretler arasında arabuluculuk yapmaktadırlar.

Müslüman köylerin hemen tümünde cami ve imam bulunmaktadır. 1980'lere kadar imamların çoğu yerel medrese kökenliyken ve bu imamların tüm masrafları köylüler tarafından karşılanırken, zamanla hemen tüm camilere atanan İmam Hatip Lisesi mezunu imamlar yanında, az sayıda da olsa, masrafları köylüler tarafından karşılanıp çalıştırılan medreseli imamlar da bulunmaktadır. Aynı zamanda, kadrolu ve medreseli imamların birlikte bulundukları köyler de mevcuttur. Fakat, medrese kökenli imamlara ilgi daha fazladır ve bazı sosyal sorunların çözümü için bu imamlara başvurulmaktadır. Bölgede insanların çoğunluğu dinî gerekleri yerine getirmektedir. Ancak dinin hayatın tüm safhalarında etkin ve yönlendirici olduğu çok tutucu bir 'dincilik' de yoktur. Din adamlarına saygı gösterilip, dinî konularda danışılmakla beraber, tek karar merkezi onlar değildir ve söyledikleri her şey yerine getirilmez. Fakat, şeyhlik bölgede etkinliğini sürdürmektedir. Dinsel otoriteleriyle birlikte, ekonomik güçlerinden dolayı önemli bir yere sahip olan şeyhler, dinsel ve ekonomik güçlerini de kullanarak hemen her siyasi partide yer alıp, milletvekilliği, belediye başkanlığı ve daha küçük siyasi mercilerde bulunmaktadır.²⁶ Söz konusu bölgedeki en etkili şeyh ailesinden birisi *Hamidiler*'dir. Bunun yanında Hizan'da bulunan *Seydagiller* ve Suriye/Kamışlı'da ikamet eden *Hazretgiller* bölgede etkin olan Nakşi şeyhi olup müritleri bulunmaktadır. Özellikle Nusaybin, Midyat ilçe merkezleri ve bazı köylerinde

²⁶ Bölgedeki Şeyhlik, Ağalık ve Seyydlik konuları için bkz. Bozarıslan (1964) ve van Bruniessen (1992; 2000; 2003).

Hazretgillerin *vekilleri* bulunmakta, bazen bu vekiller yeni mürit olmak isteyenleri *tövbe* ettirmektedirler. Babadan oğula geçen şeyhlik kurumu, bu çizgiyi eskisi gibi takip etmemektedir. Son zamanlarda kimi Şeyhlerde aile içi iktidar çatışmalarıyla birlikte, aynı aileden birden fazla kişi şeyhlik yapmakta ve bunların müritleri ayrılmış durumdadır. Hatta müritler arasındaki çatışmalar, kardeş ya da amca oğlu olan şeyhler arasındaki çatışmalardan çok daha şiddetli bir hal almıştır. Ancak söz konusu çatışma ve anlaşmazlıklar, inançlardaki herhangi bir farklılıktan daha çok siyasal ve ekonomik nedenlerden kaynaklanmaktadır.

İslam dini açısından sıradan bir özellik taşıyan Mardin, Hristiyanlık için önemli özelliklere sahiptir. Antakya Kadim Süryani Kilisesi Patrikliği, Katolik Süryani Kilisesi Patrikliği ile Katolik Ermeni Piskoposluğu ve Keldani Piskoposluğu'na merkezlik eden Mardin'in sınırları içinde bulunan Tur Abdin dağları, ilk manastır hayatının başladığı ve hâlâ sürdüğü yerlerdir.

İl merkezi, Midyat ve İdil'in merkez ve köylerinde mevcut Hristiyanların çok az bir kısmı Keldani, Ermeni ve Katoliktir. Buradaki Katoliklikler, Süryani asıllı Keldaniler, Katolik Süryaniler ve Ermeniler olarak üç ayrı cemaat halinde gelişmiştir. Ancak günümüzde bu gruplar yok denecek kadar azdır (Aydın ve diğerleri, 2000: 286-287). Günümüzde bölgenin en büyük Hristiyan topluluğunu Süryani Kadim Ortodokslar oluşturmaktadır. 1980'lere kadar Mardin il merkezi ve 4 köyü, Midyat ilçe merkezi ile köylerinin önemli bir kısmı, Dargeçit merkez ve bazı köyleri, Nusaybin'in 10'dan fazla köyü, İdil ilçe merkezi ve 6 köyü,²⁷ Savur ilçe merkezi ve 2 köyü, Kızıltepe'nin 1 köyü, Ömerli ilçe merkezi ve 1 köyü, Silopi

²⁷ İdil ilçe merkezinde 4 kilise olmasına karşın ilk cami 1949'da yapılmıştır.

ilçe merkezi ve 4 köyü, Cizre'nin 1 köyü ve Gercüş'ün 4 köyünde Süryani Ortodokslar önemli bir nüfusu barındırırken²⁸, 1980 ile 2000 yılları arasında köylerinin çoğu tamamen boşalmış ve kalan yerleşim birimleri de büyük ölçüde nüfus kaybına uğramışlardır. Ayrı bir çalışma konusu olduğu için, burada Süryani göçü üzerinde durulmayacaktır. Ancak, siyasal, kültürel ve ekonomik nedenlere dayalı bu yoğun göçün, Mardin'in etno-kültürel yapısının şekillenmesinde önemli bir yeri olduğunu belirtmekle yetinelim.

Müslüman ve Hristiyanlar dışında İdil, Nusaybin, Midyat ve Gercüş ilçeleri ve çevrelerindeki köylerin bir kısmında Yezidiler de vardır. Heterodoks bir topluluk olan Yezidilerin dinsel kökenleri 12.-13. yüzyıla uzanmaktadır. İki kutsal kitaplarının varlığına rağmen Yezidilik sözlü olarak yayılan bir dindir ve pek çok kuralı Hristiyanlık, İslam ve Zerdüştlikle ilişkilendirilmektedir. Bunun yanında İrani yanı ağır basan Asurlu, Hristiyan ve Müslüman özelliklerin karışımı bir Maniheizm olduğu düşüncesi de vardır. Yezidiliğin geliştiği bölgenin heterojen dinsel yapısı ve etnik zenginliği nedeniyle Yezidilerin toplumsal ve dinsel yaşamlarında senkretik özellikler daha ağır basmaktadır. “Yezidiler, Şemsilere benzer biçimde, ehl-i kitap içinde sayılmadıkları gibi, Müslümanlıktan sapmış bir toplum olarak kabul edildikleri için, Osmanlı *millet* sisteminin dışında kalmış” hatta Osmanlıların son dönemlerinde bizzat İstanbul'un emriyle Yezidiler Müslümanlaşmaya zorlanmıştır (bkz. Aydın, 2000:268;305). Aynı şekilde Yezidiler ehl-i kitap sayılmadıkları için Hristiyanlar tarafından da dışlanmaktadırlar.²⁹

²⁸ Bölgedeki Süryani dağılımı için bkz. (Ekler: Harita 1).

²⁹ Yezidilerin karşılaştığı baskılar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Layard (2000), Kemal (1999).

Mardin’de Dinler

Toplam	Süryani	Ermeni	Keldani	Nasturi	Protestan	Katolik	
1807	6.000	3.200	2.000	?	?	-	?
1838	6.250	2.000	2.500	500	?	-	1.250
1877	1.250	400	500	100			250
	hane	hane	hane	hane			hane
	8.202	2.922	3.188	420	?	308	1.340
1891	8.710	810	4.330	580	90	1.700	1.200

TABLO 2. Kaynak: Aydın ve diğerleri (2000:245).

1960’larda Mardin ilçe ve Köylerinde Din ve Mezhep

İlçe	Köy sayısı	Hristiyan	Hanefi	Şafii	Alevi	Türkçe Okuma-Yazma Bilen
Merkez	60	4	21	52	-	13,7
Cizre	27	1	-	26	-	5,8
Derik	57	-	9	56	-	6,3
Gercüş	87	3	1	28	-	10,4
İdil	70	6	-	67	-	8,1
Kızıltepe	96	1	17	95	-	13,0
Mazıdağı	50	-	5	45	-	9,7
Midyat	80	18	1	74	5	10,0
Nusaybin	68	11	2	60	4	7,2
Ömerli	40	1	1	40	-	12,1
Savur	40	2	2	39	-	11,1

Silopi	33	4	1	31	-	7,7
Toplam	708	51	60	613	9	10,4

TABLO 3.

Çok-dinli ve çok-dilli yapısı gerçeği ile birlikte Mardin'deki baskın din İslam'dır ve pek çok durumda geleneksel hayat yerel dini kurallardan büyük ölçüde etkilenmektedir. İslam dışında herhangi bir din ve inanca sahip kişi ve grupların gündelik hayatlarında bu kurallara dikkat etmeleri gerekmektedir. Her ne kadar ne dinsel kaynaklarda ne de resmî siyasal ve hukuki kaynaklarda böyle bir ibare olmasa da, bu durum 'genel' kabul görmüş ve gelenekselleşmiştir.

3.1.4. Dil

Corballis (2003:10-12)'e göre, mekânları, insanları, diğer nesneleri, olayları, düşünce ve duyguları betimlemek için özel olarak kurgulanmış bir sistem olan dil, kültürün ürünü ve aynası olabileceği gibi, aynı zamanda kültürün yeniden üretilmesinde etkili olan bir aygıttır. İnsanların hem kendi dönemindeki diğer insanlarla, hem farklı zaman dilimlerindeki insanlarla iletişim kurmasına yarayan dil, aynı zamanda insanların birbirleri üzerinde egemenlik kurmalarında da önemli işlevler üstlenebilen bir ideolojik aygıttır. Bu nedenle, özellikle yeni ulus-devletlerin inşa süreçlerinde dil üzerinde çok durulur. Tek bir ulus ve dil oluşturmak için, bir yandan egemen bir dil oluşturulurken, diğer yandan bu egemenliği zedeleyebilecek başka dillere baskı uygulanır.

Toplumsal tarihi bakımından çoklu bir yapı oluşturan Mardin, buna paralel olarak dil açısından da zengindir. Bu yüzden dil üzerindeki politikalar açısından çok sayıda uygulamaya sahne olmuştur.³⁰ Ancak, tüm uygulamalara karşın, Mardin hala çok-dilli yapısını korumaktadır ve bu açıdan önemli bölgelerden birisidir.

Mardin il merkezinde hiçbir okula gitmemiş bir ev kadını bile, Arapça, Kürtçe ve Türkçe olmak üzere en az 3 dil konuşabilmektedir. Aynı durum bir farkla, Midyat ilçe merkezi için de geçerlidir. Çünkü burada diğer 3 dille birlikte Süryanice de yaygın olarak konuşulmaktadır.

Mardin kırsal kesimlerinde en yaygın dil Kürtçe'nin *Kurmanci* lehçesidir. Bunu Süryanice'nin *Turoyo* lehçesi ile Arapça'nın *Qeltu* lehçesi takip etmektedir. Köylerde etnik yapıya göre herkes kendi dilini konuşmakla birlikte; Süryani ve Kürtlerin, Süryani ve Arapların, Arap ve Kürtlerin birbirlerine yakın veya karışık yaşadıkları yerlerde, köylüler birbirlerinin dilini, birbirlerini anlayacak kadar konuşabilmektedirler. Ancak çoğunluğun dili olması nedeniyle daha çok Süryaniler ve Araplar Kürtçe konuşabilmekte, ama Kürtlerin çok azı Süryanice veya Arapça konuşabilmektedir. Özellikle Midyat, İdil ve Nusaybin ilçe merkezleriyle köylerindeki Süryaniler hemen hemen Kürtler kadar Kürtçe'yi iyi konuşabilmektedirler. Devlet dairelerinde resmi dil Türkçe olmakla birlikte, Türkçe konuşmayı bilmeyenler yerli memurlar aracılığıyla sorunlarını çözebilmektedirler.

Mardin il merkezinde Mardinliler genellikle evlerinde ve yakın çevrelerinde kendi dillerini konuşmakla birlikte, sokakta 'Mardince' diyebileceğimiz ortak bir

³⁰ Mardin'de dil konusundaki bazı uygulamalar için bkz.: (Aydın ve diğerleri 2000: 377-378).

dil konuşmaktadırlar. Kentte Türkçe, Kürtçe ve Arapça'nın yanında Süryanice de ibadet dili olarak kullanılmaktadır. Zira Süryani Ortodoks olan il merkezindeki Hristiyanların büyük çoğunluğu gündelik konuşmalarında Arapça'yı kullanmaktadırlar ve buradaki Süryanilerin çok azı Süryanice konuşabilmektedir. 'Mardince,' Arapça'nın bir diyalekti olmanın ötesinde, bireyin kent kimliği ile bütünleşmesinden dolayı bu adı almaktadır. Kentin yakın zamana kadar 'Lingua Franca'sı olan bu dil, Arapça'nın 'Qıltu' lehçesidir: Bu dili konuşanlardan okur-yazar olanların bile tamamına yakını, Arap alfabesiyle yazmayı bilmez (Açıkalın ve diğerleri, 2001). Dillerin iç içe geçişleri kent merkeziyle birlikte, Süryani, Kürt ve Arapların birlikte yaşadığı yerleşim birimlerin hemen tümünde görülmektedir. Konuşulan tüm diller, birbirlerinden ve Türkçe'den ödünç aldıkları kelimeleri yoğun olarak birlikte kullandıkları için, herkes kendi dilini de konuşsa, birbirleriyle anlaşmakta zorluk çekmezler.

Ana dilleri Arapça olan Mardinliler arasında, Arapça konuştuklarını ama Arap olmadıklarını söyleyen ve Arap kimliğini kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Arap kimliğinden çok, Türk kimliğini öne çıkarmak Mardinlilerde, özellikle Artukoğulları döneminin saygıyla anılmasında da kendini göstermektedir. Son yıllarda, bu ailelerin özellikle Mardin'de kalan üyeleri arasında Arap kimliğini öne çıkaranlara rastlanmaktadır. Bunda, Kürt nüfusun kentte ağırlık kazanması ve Kürtlerle yaşanan çelişkilerin de belli bir etkisi olduğu gözlenmektedir (Açıkalın ve diğerleri, 2001).

Yaklaşık 100 yıl öncesinde bölgede konuşulan dillerle günümüzdeki durumu karşılaştırmak açısından aşağıdaki tablo önemli bilgiler vermektedir.

1927’de Mardin Kazalarında Diller

Kazalar	Türkçe	Rumca	Ermenice	Fransızca	İtalyanca	İngilizce	Arapça	Yahudice	Kürtçe	Çerkezce	Sair
Mardin	5.820	-	7	2	-	3	25.698	-	15.650	15	304
Cizre	3.087	-	-	-	-	-	1.556	4	18.797	-	577
Derik	54	-	15	-	-	-	72	-	14.694	-	27
Gercüş	109	-	-	-	-	-	3.549	-	17.447	-	211
Midyat	834	-	-	-	-	-	11.223	8	15.078	-	5.285
Nusaybin	1.024	21	-	9	7	-	1.109	59	9.604	-	440
Resûlayn	349	4	-	-	-	-	84	-	32	-	4
Savur	387	-	-	-	-	-	8.443	-	18.749	-	7
Toplam	11.864	25	22	11	7	3	51.734	71	109.841	15	6.855

TABLO 4. Kaynak: (Aydın ve diğerleri,2000:371)

Sonuç olarak, yüzyılların yarattığı birikimle kentin günlük yaşamında Arapça, Kürtçe, Türkçe ve ibadet dili olarak Süryanice aynı anda kullanılmaktadır ve kentte yaşayanların büyük bir çoğunluğu en az iki dil konuşabilmektedirler. Ancak, söz dağarcığı içinde dışlayıcı temalar bulundurması açısından dilin önemli bir kültürel sınır olduğunu da unutmamak gerekir. Ayrıca, bir yandan insanların birbirlerini ‘anlama’larını sağlayan dil, aynı insanların birbirlerini dışlamalarında da etkili olabilmektedir. Belirli bir topluluk tarafından üretilip ‘normal’ sayılabilen ve bazen mizah işlevini de gören kimi kelime, deyim veya cümleler, diğer bir bir topluluk için hakaret sayılabilmektedir. Bir arada yaşayan topluluklar için bu durum karşılıklı olarak hep olmuştur. Hem kültürün bir ürünü hem taşıyıcısı olan dil, bu yönüyle masum değildir.

3.1.5. Aşiret (Ağalık) ve Akrabalık

Son yıllarda söylem düzeyinde olsa da, herhangi bir aşirete mensubiyet hâlâ bölgede yaygın bir özelliktir. Kapitalizm öncesi bir geleneksel sosyal ve siyasal örgütlenme biçimi olan aşiret yapısı, bir soy birliği söylemine dayanır. Osmanlı döneminden başlayarak Cumhuriyet döneminde de devam eden ağalık ve şeyhlik, bölgedeki aşiretçilik ruhuyla birlikte ‘dindar’lığı da hep diri tutmuştur. Ancak, bu dindarlık genellikle ibadetlerin ‘kısmen’ yerine getirilmesi ötesine pek geçmemiştir ve dinsel inançlar gündelik hayatı pek fazla yönlendirmemiştir. Bunun yanında, Hizbullah’ın dinsel terörünün halka saldıgı korku, bölgede siyasal İslam’ı bir ölçüde gelişmesini sağladıysa da, örgütün çözülmesiyle birlikte, sıradan insanlarda siyasal İslam’a karşı kuşkuları da beraberinde getirmiştir.

Aşiret bağları eskisi kadar sıkı ve bağlayıcı olmamakla beraber, özellikle genel ve yerel seçimlerde hâlâ önemini korumaktadır. Eskiden beri belirli siyasal partilere mensup aşiretler vardır. Söz konusu bu partiler ve bölgedeki uzantılarının büyük oranda bu aşiret yapısından kaynaklandığı bilinmektedir. Bölgedeki aşiret reisliği veya ağalık ilkin toprak sahipliğine dayanırken zamanla bunun devletle ilişkiler ya da devlete karşı olma gibi bir siyasal görünüm kazandığından söz edilebilir (Beşikçi, 1969:226-231). Halk Partisi iktidarında, kültürel baskı altında kalan ve merkez siyasal seçkinler arasında saygın bir yeri bulunmayan ‘ağa’ların, ekonomik ve kültürel egemenliklerini siyasal güçle de destekleyecekleri dönem, Demokrat Parti devri olmuştur (Aydın ve diğerleri, 2000:393). 1960’lardan başlayarak, 1970’lerdeki sol gençlik hareketinin gelişmesinin de etkisiyle “...hızla çözülen aşiret yapısı, 1980’lerin sonlarından itibaren, devletin PKK karşısında

koruculuk kurumunu hayata geçirmesiyle yeniden canlanma eğilimine girmiştir; ancak bu kez aşiretleri bir siyasal birim olarak ayakta tutan ekonomik odak, hayvancılık ve yasal olmayan sınır ötesi ticaret (kaçakçılık) olmaktan çıkmış ve bu ekonomik etkinliklerin yerini koruculuk maaşı almıştır” (Aydın ve diğerleri, 2000: 405). Bu bilgiler ışığında, bölgede aşiret reisliği veya ağalığın toprak sahipliğinden, politikacılığa ve buradan da korucubaşılığına doğru bir evrim geçirdiği ileri sürülebilir. Ancak bu süreçleri birbirinden ayırmak pek mümkün değildir. Çoğu zaman bir ağa ailesinde bu özelliklerin bir kısmı veya tümü bir arada bulunabilir: Aile bireylerinden biri Ankara’da milletvekili iken, birisi belediye başkanı, diğeri tüccar, bir başkası da korucubaşı olabilmektedir. Bunun örnekleriyle çok sık karşılaşmak mümkündür.

Mardin’de aile/soy bağları Arap kökenlilerde, aşiret bağları ise Kürt kökenlilerde güçlüdür. İsmail Beşikçi (1969:229) *Doğu Anadolu’nun Düzeni* adlı kitabında, Yezidiler ve Süryanileri aşiret sistemi dışında kalan gruplar olarak zikretmesine karşın, bu grupların kesin sınırlarla aşiret sistemi dışında olduklarını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira, özellikle Nusaybin ve Midyat’ta gerek Hevêrka aşireti içinde gerek Dekşuri aşireti içinde bölgedeki Süryani ve Yezidilerin de olduğu bilinmektedir. Hatta ağalara en yakın kimi isimlerin bu gruplara ait bireylerden olduğunu, ağaların birbirleriyle ve devletle olan çatışmalardaki kahramanlıklarını ve ölümlerini anlatan ve Kürtçe’de *şer* denilen destanımsı geleneksel müzik parçalarından da öğreniyoruz. Ancak, pek gönüllülük temelinde olmasa da, görünürde bir aşirete mensup olarak bilinen Süryaniler daha çok etno-dinsel yapılarıyla, Yezidiler ise aşiretten öte daha çok aile isimleri ön

plana çıkmaktadır (Dena, Kızılı, Ankosi, Amerki, Xendeki, Şefketi, Çêlîki, Adi vb gibi).

Bölgede çok sayıda küçük aşiret veya aileler olmakla birlikte, yaygın olarak bulunan aşiretler ve bulundukları yerler şöyledir:³¹

Midyat Bölgesi	Dekşuri	Hevêrka
Ömeryan Bölgesi	Atmanki	Mahmutki
Mihellemilerde	İsa Begi	Halil Begi
Mardin merkezde	Mıla (Milli)	Kika

Dekşuri ve Hevêrka Mardin'deki aşiret konfederasyonları konumundadırlar. Bu iki aşiret de ağırlıklı olarak Kürtlerden oluşmaktadır ve yaygın olarak Gercüş, Midyat ve Nusaybin çevresinde görülmektedirler. Diğer aşiretler ise, söz konusu konfederasyonlardan birisine bağımlı ve bölgenin ayrı yerleşim yerlerinde veya farklı etnik, dinsel gruplar içinde ön plana çıkmaktadırlar. Hemen her bölgede ikili bir yapı vardır. Bu yapıya bölgede Kürtçe olarak *dübandi* (iki taraflı) denmektedir. Genel olarak Mihellemilerde İsa Begi ve Halil Begi, Ömeryan bölgesinde Atmanki ve Mahmutki, Mardin Merkez'de Mıla ve Kika bunun en başta gelen örnekleridir. Bunlar yanında daha küçük klanlar ve sülaleler de vardır. Örneğin, Midyat'taki Mihellemilerin mensup olduğu İsa Begiler; Nusaybin, Ömerli ve Kızıltepe'deki Ömeryanların mensup olduğu Atmankiler, ve Mardin merkezdeki Mıla (Milli) aşiretleri Dekşurilere bağımlıken, aynı bölgelerdeki Halil Begiler, Mahmutkiler ve

³¹ Bölgedeki aşiretler konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Gökalp (1975), van Bruinessen (2003), Aydın ve diğerleri (2000).

Kika aşiretleri Hevêrka'ya bağlıdırlar. Bu aşiretlerin resmi siyasal organlar karşısındaki konumlarının sabit olduğu söylenemez. Bir aşiret belirli bazı dönemlerde resmi siyasal yapı yanlısı bir tutum takınırken, başka bir dönemde bunun karşıtı konuma geçebilmektedir. Her ne kadar bazı aşiretler bazı siyasal partilerle özdeşleşmiş görünseler de, özellikle 1980 sonrasında, bu konuda da bir kesinliğe rastlamıyoruz. Belirli bir partiden yana olmak ya da 'devlet' yanlısı/karşıtı olmak dönemin sosyo-politik koşullarına göre değişebilmektedir. Bu geçişlerde resmi siyasal organların bölgedeki ağırlıklarının boyutu ve siyasal partilerin iktidar olup olmama durumları etkili olmaktadır.

Bölgenin kültürel yapısını daha iyi anlamak için, bölgedeki akrabalık ilişkilerinin de bilinmesi gerekmektedir.

Uzun yıllar boyunca bölge etnik ve dinsel aidiyet ile birlikte, bölgesel aidiyeti de (komşuluk ilişkileri) ön plana çıkarmıştır. Ne var ki, bu ortak kimlikle davranmanın da sınırları vardır. Örneğin, din grupları arasında eskiden olduğu gibi günümüzde de evlilik ilişkileri kurulmamaktadır. Bu norma aykırı davrananların, yaşamak için başka bir mekân bulmaları gerekebilmektedir. Evlilik kurumunda belirleyici olan etken öncelikle din, ikinci sırada ailedir.

Birbirlerinin her işine en önde koşan, iyi ve kötü günde ilk akla gelen kan akrabalarıdır. Kan akrabaları birbirlerine her türlü yardımı yapmakla yükümlüdür. Geleneğin büyük rol oynadığı toplumlarda bu olmazsa olmaz bir koşuldur. Kan akrabalarının birbirlerine karşı ilişkileri yardımdan çok sorumluluktur. Örneğin ailesine yardım etmeyen bir oğul rahatlıkla babası tarafından reddedilebilmektedir.

Ya da tüm aile bireyleri tarafından kınanarak sorumluluğunu yerine getirmesi istenmekte aksi takdirde bu sorumsuzluğu aileden uzaklaşmasına neden olabilmektedir.

Kan akrabalığı evliliklerle devam ettirilerek, bölgede baba soyuna göre gelişmektedir. Ailenin genişliğini sağlamak, birliğini pekiştirmek için akraba evliliklerinin yanında, karşı tarafın ekonomik durumu düşünülerek kurulan akrabalıklar da vardır. Ayrıca geleneksel kesimlerde birbirlerini sevip sayan ailelerin çocuklarını evlendirerek ilişkilerini daha da pekiştirmeye çalıştıkları da görülmektedir.

Bölgede, geleneksel tarımcı ve hayvancı toplumların hemen tümünde gözlenen *geniş aile* yapısı hâkimdir. Fakat, özellikle son yıllardaki kırsal kesimden şehir merkezlerine yapılan yoğun göçler geniş ailenin parçalanmasına neden olmaktadır. Ailede söz sahibi erkektir ve soy bağı, baba soylu bir çizgi izlemektedir. Yaşlı anne ve babalar genellikle küçük erkek çocuklarının ya da kendilerinin tercih ettikleri bir başka erkek çocuklarının yanında kalırlar. Fakat bölgedeki istikrarsız ve güvensiz ortam son yıllarda göçlere neden olduğu için, pek çok genç ailenin göç edip köyleri yaşlılara bıraktığı da gözlenmektedir.

Bölgedeki Kürtlerin tümünde olduğu gibi Yezidiler ve Süryanilerde de geniş aile hâkimdir. Fakat göç nedeniyle aileler parçalanmış; bir kısmı Almanya'ya gitmiş, bir kısmı burada yaşayan aileler de bulunmaktadır. Hatta Yezidiler'den iki eşli olup eşlerden biri ve çocukları Almanya'da olanlar da var.

Köylerde kan akrabası olmayanların çoğu evlilik yoluyla kan dışı akrabalıklar kurmuş durumdadırlar. Dolayısıyla köylüler, istisnalar dışında birbirlerini akraba saymaktadır. Kan dışı akrabalık türlerinden birisi olan *kirvelik* kurumunun köylerin geleneksel yaşamında ve akrabalık ilişkilerinde bugün de geçerli olduğu anlaşılmaktadır.

Kirvelğin ‘kirvenin önüne akan kan’ ile önem kazandığı çünkü, ‘kanın namus’ olduğu belirtilmektedir. Çocuğun önüne oturtulduğu, kanının önüne akıtıldığı kişiye her konuda güvenilebileceği, gerektiğinde ailenin ona teslim edilebileceği de vurgulanmaktadır.

Kirvelik sadece bir çocuğun hayatını güvenceye alan basit bir kurum olmayıp, aileler arasında uzun süren akrabalık ilişkilerinin oluşmasına öncülük eden bir yapıdır. Çoğu zaman birkaç kuşak sürer ve ailelerle birlikte köylerin de birbirlerine yaklaşmasına neden olmaktadır. Kirvelğin önemli bir işlevi, bölgedeki yöneticilerle halk arasındaki ilişkilerin kurulmasına aracılık yapmasıdır: Çeşitli nedenlerden dolayı normal yollarla yetkililere ulaşamayan aileler bölge insanlarından genellikle maddi durumu iyi olanlar veya köy/toprak ağaları kaymakam, askeri komutanlar vb dışarıdan gelen resmî yetkililerden birisi ile kirve olma yollarını arar. Buradaki kirvelik aileler arasındaki ilişkilerden öte devletle olan resmî işlerin düzenlenmesine yaramaktadır. Yetkililerden birisi ile kirve olan kişi diğer köylülerin de devlet dairelerindeki işlerine yardımcı olmakla ve çeşitli şekillerde karşılığını almaktadır.

Bölgede, kirvelğin babadan oğula intikali de söz konusudur. Dört beş kuşak öncesinde kurulup ilişkilerin zayıfladığı kirveliklerin, yeni kuşaklar tarafından yenilenmesi büyük önem kazanmaktadır. Hatta buna uymayan yeni kuşaklar, yaşlılar ve çevre tarafından atalarının törelerine sırt çevirdikleri için ayıplanırlar.

3.1.6. Giyim-Kuşam, Müzik ve Eğlence

Etnografik çalışmalarda göz ardı edilemeyecek önemde olan giyim-kuşam ve müzik konuları; etnik ve kültürel sınırların belirlenmesinde de önem kazanmaktadır. Giyim-kuşam hemen her kültürde etnik ve kültürel sınırların görünür kılınmasını sağlama işlevini üstlenmektedir. Bu nedenle kimi ulus-devletlerin inşa süreçlerinde giyi-kuşam üzerinde durulması boşuna değildir. Ayrıca, yukarıdaki sayfalarda da değinildiği gibi, Hilafet döneminde Müslümanlarla Gayrimüslimleri birbirinden ayırmak için giyim-kuşam vb. konularda Gayrimüslimlere bazı yasakların konulduğu bilinmektedir. Müzik ise, kimi kültürler arasındaki sınırlarla birlikte sınırsızlığı da ifade etmektedir.

Mardin bölgesinde söz konusu kültürel olgulara baktığımızda; giyim-kuşamın etnik ve dinsel grupların görünüşte birbirlerinden ayrılmasında önemli bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Ancak bu farklılıklar, erkeklere oranla kadınlar arasında çok daha yaygındır. Bölgeye aşina birisi çok kolay bir şekilde bir Süryani kadın ile bir Kürt, Yezidi ve Mihellemi kadını birbirinden ayırabilir. Bunun yanında, geleneksel giyim-kuşam açısından Kürtlerin kendi aralarında da, farklı yerleşim yerlerinde farklılıklar görülmektedir: Omeryan bölgesi ile *Tor* denilen Midyat-Gercüş bölgesi Kürt kadın giysileri bakımından birbirlerinden tamamen

farklıdırlar. Aynı şekilde, Nusaybin ve Kızıltepe-Derik-Mazıdağı kadın giyimleri de farklıdır. Ayrıca, bekâr kızlarla evli kadınlar da, özellikle baş bağlaması bakımından birbirlerinden ayrılmaktadır. Kadınlarda olduğu kadar belirgin olmasa da, erkek giyiminde de farklılıklar vardır. Bu farklılıklar, etnik/dini gruba aidiyetten kaynaklanabileceği gibi, bölgelere göre de değişebilmektedir. Bununla birlikte, farklı İslami tarikat veya Seyitlik gibi soydan geldiğine inanılan farklılıklara göre erkeklerin giydiği başlıklar ve bazen de sakal biçimleri değişebilmektedir. Ayrıca, Hristiyan ve Müslüman din görevlilerinin giyimleri birbirlerinden ayrıldıkları gibi, bu din görevlilerinin mensup oldukları grubun geleneksel giyiminden de farklıdır.

Sözel ve enstrümantal bazı farklılıklara karşın, Mardin’de geleneksel müzik ve danslar adeta kültürel sınırsızlığın simgesi gibidirler. Bağlama çalan bazı mahalli sanatçıların varlığı ile birlikte, Mıtırblar kemençe, davul ve zurnalarıyla bölgedeki düğün ve eğlencelerin asal aktörü konumundadırlar ve müzik sözleri ağırlıklı olarak Kürtçe’dir. Şehir merkezlerindeki düğün ve eğlencelerde, bir yanda etnik gruplara göre müzik ve danslar farklılaşırken, bir yandan da birkaç dildeki müzik parçaları dillendirilmekte ve müzik gibi danslar da iç içe geçmektedir. Kırsal kesimlerde ise, düğün ve eğlencelere genellikle Mıtırblar çağrılır ve aynı müzikler eşliğinde dans edilir. Mıtırbların icra ettikleri müzik bir başka açıdan, bölge halkı için bir deşarj olma işlevini de üstlenmektedir. Küçük gruplar içinde dile getirilmekle birlikte, toplum içinde açıkça ifade edilmesi gelenekçe tasvip edilmeyen pek çok cinsel içerikli sözler, Mıtırblar tarafından icra edilen oyun havalarının sözleri içinde yer almakta ve herkes bu sözler eşliğinde eğlenmektedir.

3.1.7. Kentlilik-Köylülük

Mardin şehir halkı kültürel çeşitlilik yanında, gelir düzeyi ve kentle ilişkileri açısından da farklılık göstermektedir. Bu özellik diğer pek çok ilçe merkezlerinde de görülmektedir. Kürtçe olup bölgedeki Süryani ve Araplar'ca da kullanılan şehirli (*Bajari*) ve köylü (*Gundi*) ayırımı insanları birbirlerinden farklılaştıran önemli bir özelliktir. Bu ayırım ve dışlama aynı etnik veya dinsel gruptan olanlar arasında da geçerlidir. Örneğin Mardin Süryanileri, Midyat Süryanileri için “bizim Kurmançlar” diyebilmekte, Cizre ilçe merkezindeki aristokrat aileler, köylerden ilçeye gelen köylülerden bariz bir şekilde rahatsızlıklarını dile getirebilmektedirler. Aynı şekilde köylülerin de Bajarilerden pek haz ettikleri söylenemez. Özellikle Mardin, Savur ve Midyat'taki yerliler, 1990 sonrası köylerden şehirlere doğru yoğun göç sonucunda şehirlerin kenarlarında oluşan yeni mahallelerde oturanlardan olan rahatsızlıklarını dile getirmekte ve şehirdeki her olumsuzluğun nedeni olarak bunları görmektedirler. Aydın ve diğerlerinin (2000: 420) belirttikleri gibi “...kent, hangi etnik gruptan ve hangi din ya da mezhepten olursa olsun yerleşğin, yine hangi etnik gruptan, hangi din ya da mezhepten olursa olsun yerleşik olmayana ya da kalıcı olmayan egemenliklere karşı dayanışmasının zemini olmuştur.”

On yıl öncesine kadar Mardin kent nüfusunun çoğunluğunu oluşturan Araplar, kendilerinin büyük şehirlere göçü ve çevredeki köylerden kente göç nedeniyle çoğunluğu kaybetmiş durumdadırlar. Ancak, gerek resmî kurum ve kuruluşlarda gerek küçük ve orta ölçekli iş alanları açısından hâlâ ağırlıklarını korumaktadırlar. Farklı (söylemde birbirlerine uzak) siyasi partiler etrafında toplanıp aralarında görünürde sıkı bir birliktelik gözlenmemekle beraber, aslında

şehir dışından ve genellikle köylerden gelenlere karşı tutum ve davranışlarında, çok belirgin olmasa da bir uyum vardır.

Kentin ‘muhafazakâr’ yapısı içinde gündelik yaşamda zaman zaman bir Şafii ile bir Hanefiyi birbirinden ayırmak bir Hanefi ile bir Hristiyanı birbirinden ayırmaktan daha kolaydır. Kırsal alana gidildiğinde bu benzerlik tüm dinleri ve mezhepleri kapsamaya başlar; Müslüman köylüler kadar Hristiyan köylüler de kapalı bir yapıya sahiptir. Yörede hâlâ görülen kan davaları, Hristiyan gruplar arasında da vardır.

Bu konuyu sonuçlandırmak için, kentlilerin kırsala bakışını yansıtan Atauz (1994: 81)’un yazdıklarından yararlanmak isabetli olacaktır:

Mardinliye göre kentteki kültürel dönüşüm, köklü ailelerin dağılmasıyla, onların yerine civardan gelenlerin, nüfusça daha güçlü olması nedeniyle, işe el koymasından ve onların eğitim kültür düzeyinin düşüklüğünden kaynaklandı. O çok önem verdikleri Mardinliliğin örf ve adabı, terbiyesi, ananesi çiğnenmiş ve gelenlerin yoz kültürü egemen olmuştu. Artık kalanı da savunmak için de bir şey yapamıyorlar. Eski bir Mardinli bunu şöyle ifade ediyor: Ben şahinlerin alçalacağını, kargaların yükseleceğini okumuştum.

3.2. Doğu Hristiyanlığı

Etnik ve kültürel kimliklerinin şekillenmesinde ve gruplar arası ilişkilerde dinin belirleyici bir role sahip olması nedeniyle, Süryaniler incelenirken, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için genel olarak Doğu Hristiyanlığı ve Hristiyanlığın bu kolu içinde Yakubiliğin yerine tarihsel olarak bakmakta yarar vardır. Zira bu serüven bilinmeden, Süryanilerin bugün neden dine bu kadar sarıldıkları ve adeta hapsediklerini anlamak pek de mümkün değildir.

Doğu Hristiyanlığı konusunda kapsamlı çalışması *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*³² adlı kitabı ile tanınan Atiya'ya göre, Doğu Hristiyanlığından söz edilince ilk akla gelen mekanlardan birisinin Antakya olduğu Yeni Ahit'teki bilgilerle de sabittir. Yeni din, paganistlere ilk kez Antakya'da duyurulmuş; ilk kez Antakya'da İsa'nın elçilerinden Hristiyanlar diye söz edilmiş ve ilk kilise yine Antakya'da kurulmuştur. Antakya'nın dönemde bir Süryani kenti olması Hristiyanlık tarihinin ilk dönemleri ile Süryani tarihinin bir ölçüde özdeşleşmesi sonucunu doğurmuştur. Antakya'nın ardından Süryani Hristiyanlığının bir diğer önemli merkezi de Urfa'dır. Süryanice ilk İncilin 2. yüzyılın ikinci yarısında Titianus tarafından, Grekçe dört İncil'den derlenerek Urfa'da yazılmıştır (Aydın ve diğerleri, 2000:51). Hristiyan kilisesi içinde ilk kristolojik (İsa'nın doğasına ilişkin) tartışma Yahudi asıllı Hristiyanlar ile Pavlos'un önderliğindeki putperest asıllı Hristiyanlar

³² Orijinal ismi *A History of Eastern Christianity* olup 1968 yılında İngiltere'de yayımlanan bu çalışmanın, ilk önce İsveç'teki Nsibin Yayınevi tarafından 1995'te *Doğu Hristiyanlığı Tarihi: Mezopotamya'da İlk Doğu ve Batı Süryani Kiliseleri Yakubi, Nasturi, Maruni* adıyla kısa bir bölümü Türkçe olarak yayımlandı. Kitabın tümü ise Nurettin Hiçyılmaz'ın çevirisi ve *Doğu Hristiyanlığı Tarihi* adıyla 2005'te Doz yayınları tarafından İstanbul'da yayımlanmıştır.

arasında yaşanmış ve bu tartışmalardan Pavlosçu kilise galip çıkmıştı. Bu tartışmalar son vermek ve dinsel bütünlüğü sağlamak için 325 yılında İznik Konsili toplanmış ve resmi bir itikadname hazırlanmıştır. Bu itikadnamede, İsa'nın tanrı ile 'aynı özden', 'tanrının oğlu ve bizzat tanrı' olduğuna karar verilmiş; daha sonra toplanan İstanbul Konsilinde de bu doğrulanmıştır (Çelik, 1996: 35, 141).

Bu tarihten Efes Konsil'inin toplandığı 431 yılına kadar temel olarak Hristiyanlık Antakya, İstanbul ve İskenderiye piskoposluklarına bağlı kiliseler şeklinde örgütlenmesine rağmen; bu piskoposlukların hakim oldukları kilise cemaatleri içinde çeşitli dini konularda ayrışmalar yaşanmaya başlamıştır. Teolojik tartışmalar sonucunda Hristiyanlık içinde mezhepleşmelere varan farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu ayrılıkların ortaya çıkması ile birlikte Antakya Kilisesi etkinlik alanını oldukça genişletmiş ve Doğu'daki tüm eyaletler üzerinde hakim konuma gelmiş ve Antakya Kilisesinin bu konumu 381 yılında yapılan İstanbul Konsil'inde de onaylanmıştır.

Hristiyanlık dünyasında yaşanan siyasi ve teolojik tartışmalar sonucunda bir uzlaşmaya varmak amacıyla 431 yılında I.Efes Konsili toplanmış ve bu konsilde, İsa'nın doğası üzerine 'aykırı' düşünceleri dolayısıyla, İstanbul Piskoposu Nestorius aforoz edilip Antakya'ya sürülmüştür. Bu sürgün Hristiyan cemaati içindeki ilk önemli ayrılığın işareti olmuştur. İlahi doğası içerisinde insani doğasının eridiğini ve İsa'nın tek doğaya sahip olduğunu savunan monofizitlerin 449'da Efes'te ikinci bir toplantı yapıp, zaferlerini ilan edince, bu toplantıyı Haydutlar Sinodu olarak niteleyen Katolik ve Ortodoks Kiliseleri 451 yılında, İmparatorun da katılımıyla Kalkedan (Kadıköy) Konsili'ni toplayıp monofizitliği aforoz etmiştir. Aforoz edilen

monofizitizm taraftarları daha sonra kendi yerel meclislerinde de aldıkları kararlarla Kalkedon'u tanımadıklarını ilan etmişler ve Süryani, Ermeni, Kıpti ve Habeş Kiliselerinin temeli de bu sıralarda atılmıştır (Seyfeli, 2005a:5-14).

Nestorius'un fikirleri Süryaniler arasında yaygın biçimde kabul görmesi, buna karşın Roma yönetimin bu fikirleri aforoz etmesi nedeniyle Süryaniler merkezi yönetim ile oldukça sorunlu geçecek bir döneme girmişlerdir. Bu ayrılıklar sonucunda merkezi ile taşrada bulunan Hristiyan cemaatler arasında önemli bir karşıtlık ortamı doğmuştur.

Bu iki konsilde alınan kararlar Hristiyan dünyası içinde önemli ayrışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak bu bölünmeler dinsel konulardaki tartışmaların sonucunda gerçekleşmiş gibi görünse de dini tartışmalar tek neden olarak ele alınamaz. Bu bölünmelerde dini olduğu kadar kültürel, ekonomik ve politik etkenler de oldukça etkili olmuştur (Yıldırım, 2005: 38-65).

Antakya'da monofizit öğretinin en büyük temsilcisi Patrik Severus (465-538) olarak bilinir. Severus çeşitli baskı ve aforoza karşın ölümüne kadar Kalkedon karşıtlığını korudu. Önemli bir ilahiyatçı olan Severus, ardında ilgi çekici Süryanice çalışmalar bırakmış ve ölümüyle Antakya Piskoposluğu'nda yeni bir sayfa açılmıştır: Severus'un rakiplerinin bir kısmı Rum Ortodoks (Melkitler) çizgisinin benimseyip Batı'ya Bizans'a yönelirken bir kısmı da, o kilisenin en büyük azizlerinden biri olan Yakub Baraday'ın kurduğu Süryani Monofizit (Yakubilik) çizgiyi benimseyip Yunanlılardan bağımsızlık çabasıyla Doğu'ya doğru yönelmişti.

Melkitler imparatorluk güçlerince desteklenirken Monofizitler kendi rahipler ordusunu oluşturmuşlardır.

Atiya'ya göre Süryani Monofizit Kilisesi'nin ayakta kalması iki önemli nedeninden birisi Doğu Monofizit Kilisesine gizli bir yakınlık duyan ve bir Süryani papazın kızı olduğu söylenen İmparatoriçe Teodora'nın bu kiliselere göz yumması, ikinci olara da Yakub Baraday'ın kararlı çabalarıdır.

Justinyen'in birleşik imparatorluğu içinde bir evrensel kiliseye sahip olma amacıyla uygulamaya koyduğu politikalar sonucunda monofizitlere uygulanan baskı iyiden iyiye artmış ve İskenderiye Patriği Teodosiyos gibi oldukça yüksek rütbeli kilise adamlarını da içine alan bir liderler grubunun sürülmesi ve ruhbandan 300 kişinin yıllarca İstanbul yakınlarındaki Derkos Kalesinde hapsedilmesi gibi sonuçlar doğurmuştur. Buna karşın monofizit direniş Mezopotamya, Osrohne ve Kuzey Suriye'deki çeşitli yörelerle birlikte Mısır'daki Sketis Çölünün manastırlarında da yaygınlaşmıştır. Monofizit kiliselerin varlığını ve etkiliğın devam ettirmesinde bu kiliselerde konuşulan dillerin Asya'da Süryanice, Mısır'da Kiptice olması oldukça etkili olmuştur. Merkezi idarenin dili olan Yunanca'dan farklı olan bu dilleri bilmeyen devlet görevlileri bu bölgelerde etkinlik kuramadıkları gibi kiliseleri ilişkin bilgi toplamada da sıklıkla başarısız kalmışlardır.³³

³³ Doğu Hristiyanlığı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Atiya (1995) ve (2005), Aydın ve diğerleri (2000), Chaillot (1998).

Bu dönemde bölgenin iki önemli gücü olan Roma ve İran devletleri arasındaki çatışma ortamı bu mezhepsel bölünmenin iyiden iyiye artmasının önemli nedenlerinden birisidir. Surma Hanım (1996:9-10)'a göre, Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlığı kabul etmesi üzerine, İran'da daha önce hoşgörü ile bakılan Hristiyan topluluklara kuşkuyla bakılmaya başlanmış ve bu topluluklar baskı ve katliamlarla karşılaşmıştır. Bu uygulamalardan korunmak için Doğu kilisesi mensupları Roma Kilisesi ile olan farklılıklarını en ince ayrıntılara kadar dile getirmeye başlamışlardır.

Doğu Kilisesi ile Roma Kilisesi arasındaki ayrılıklar sadece teolojik nedenlere bağlanmamalıdır. Bu ayrılıkların en önemli nedenlerinden birisi de siyasadır. Yohannan (1916:59-61)'ın da belirttiği gibi, "... Batılılaşma, Doğuda her zaman zulmün habercisi oldu. Perslerin Roma ile savaşı, Persli Hristiyanların zulüm görmesi anlamına geliyordu".

Kutsal ruhun oluşumu temel konusundan Batı Kilisesi'nden ayrılan Doğu Kiliseleri de kendi aralarında, Nesturilik (Diyofizitler) ve Monofizitler olarak iki gruba ayrılırlar. İnsan İsa ve Mesih arasında bir birliği öngören ve insanın sadece bir kişi olmadığını fakat aynı zamanda bir doğa olduğuna inanan Monofizitler;

- a) Kıpti Ortodoks Kilisesi (Mısır),
- b) Ermeni Ortodoks ya da Gregoryan Kilisesi,
- c) Yakubi ya da Süryani Ortodoks kiliseleri olarak üçe ayrılmıştır. Ancak biz burada, çalışmamızın konusu gereği sadece Yakubilere değineceğiz.

Doktriner yapısı itibariyle Kiptilerle aynı olan Yakubiler, Antakya Patrikliğine bağlı ve Süryani Litürjisi ile bağımsız hiyerarşisiyle farklılık göstermektedir (Hourani, 1947: 3-5).

Süryani Hristiyanlığın kökeni Havariler dönemindeki Kudüs'e dayanmaktadır. Süryani Kilisesi'nin ilk piskoposu İsa'nın bir kardeşi olarak tanıtılan 'Küçük Aziz Yakub'tur. Bu kilisenin ilk piskoposları Yahudi kökenli olmasına rağmen zamanla kilisede Yahudi olmayanların sayısı çoğalmaya başlamış ve piskoposluk merkezi Antakya'ya taşınmıştır. Yunanlıların kendilerini Kudüs'teki Yahudi etkisinden kurtarmak ve kilise yönetimini bir Yunan merkezine taşımak istemeleri sonucunda Antakya Ortodoks Hristiyanlığı Yahudi olmayan farklı şubelere ayrılmıştır. İlk başta Yunanlılar ve Yahudi kökenliler arasında bir bölünme yaşanmış; daha sonra ise bu bölünmeden Süryaniler de etkilenip kendi aralarında, biri monofizit ve diğeri diyofizit olan Batı Süryani Kilisesi ve Doğu Süryani Kilisesi olarak ikiye ayrılmıştır. Monofizit Batı Süryani Kilisesi daha sonra Yakubi Kilisesi olarak da adlandırılan Diyofizitler 431'deki ilk Efes Konsil'inden sonra Nasturiliğe yönelmeye başlamış ve kendileri için Süryani yerine 'Asur' ismini kullanmaya başlamışlardır (Atiya, 1995: 50).

500 yılında Fırat Nehrinin yukarısındaki Gamawa Köyünde doğan ve İzlo Dağındaki Fositta Manastırında rahip olan Yakub Baraday, dini eğitimini 527 yılından itibaren piskopos olarak atandığı zamana dek yaklaşık 15 yıl kadar yaşadığı Nisibin Okulu'nda³⁴ tamamlamıştır. Pek çok yeri dolaşıp çalışmalar yapan Yakub Baraday'ın 578 temmuzunda üç kişiyle birlikte Mısır'ın doğu sınırı

³⁴ Nusaybin Okulu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Vööbus (1965).

yakınlarında Kasiyon Dağındaki Aziz Romanus Manastırında esrarengiz bir biçimde öldükleri yazılmaktadır (Atiya, 1995: 18-20).

Yakub Baraday’a istinaden Yakubiler olarak adlandırılan grupta manastır yaşamının başlangıcı çileciliğe dayanmaktadır. Senobitik³⁵ yaşamın 4. ve 5. yüzyıllarda Süryani rahiplerce benimsendiği kesindir. Ancak, Süryani çileciliği tarihinde en çarpıcı ve en ayırıcı özellik, dünyadan elini eteğini çekerek kendileri için diktikleri ya da antik dönemden kalan sütunların tepesinde yalnızlıklarını sürdüren Azizler Sınıfı’nın ortaya çıkışıdır. Bunlar ‘münzevi’ (Yun. Sütun) olarak bilinirler. Yaşantıları bazı yönleriyle insanüstü özellikler gösteren ve bu nedenle efsaneleşen bu ilk münzevilere ‘Aziz Şamon³⁶ çilecileri’ de denilmektedir.

Senobitik yaşamın sürdüğü ilk manastır 4. yüzyılda İzlo Dağı’nda Mar Awgin tarafından kurulmuş ve kendi adıyla anılmıştır. Bu manastırın bir ara 160 kişi barındırdığı, 400 baş koyun, 5 değirmen ve 5 köyü olduğu da yazılmaktadır. 1909’da manastır başkanı ve 8 münzevi burada yaşarken, I. Dünya Savaşı’ndan sonra, burada yaşamını sürdüren sadece bir kişinin olduğu söylenmektedir (Atiya, 1995: 23-24).

Bundan sonraki en önemli manastırlardan birisi Samsat ve Melitene (Malatya) arasındaki dağlarda bulunan ve Süryani Mixayel’in (1166-1199) ünlü *Vakayiname*’sini yazdığı manastırdır. Daha sonra ilginin Deyrüzzaferan’a kaydığı 1293’ten başlayarak patriklerinin burada yaşadığı görülmektedir. Bir diğer önemli

³⁵ Dünyadan vazgeçmiş, arkadaşlarıyla birlikte manastırda yaşayan rahiplik.

³⁶ Münzevi yaşamın öncüsü Aziz Şamon’un hayatı ve Münzevilik konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Atiya (1995:21-23).

Yakubi Manastırı da Musul yakınlarındaki Maqlub Dağı üzerinde kurulan Şeyh Matay Manastırı idi (Bu ad Araplar tarafından verilmiş). Bunun dışında Musul'un güney batısında Mar Behnam adını taşıyan bir manastır daha vardır. Ayrıca, Hira yöresinde Arap Kralı Nu'man (583-613) Al Munzır'ın kızı Kraliçe Hind'e adanan ve Arap yazarlarca Al-İsfahani, Al-Şabuştî, Al-Umari ve Al-Bakri diye anılan ve Bağdat'ın Hristiyan bölgesinde 'Bakireler Manastırı' olarak bilinen Süryani rahibelerin özel manastırlarından da söz etmekte yarar vardır (Atiya, 1995: 23-25).

Ortadoğu'nun Arap İslam akıncılarınca işgali sırasında Nasturi Kilisesi gibi Yakubi Kilisesinin yasal bir statüsü bulunmamakla ve ruhban sınıfı diğer kiliselere mensup ruhbanların yararlandıkları yasal haklardan yararlanılmamasına rağmen İslam'a ve işgalcilere müdahale etmeyip, vergilerini ödedikleri sürece, 'Ehli Kitab' olmaları nedeniyle, koruma ve onlara güvenli bir ortam içinde olmuşlardır. Bu nedenle Atiya (1995:26)'nın deyişiyle, Yakubiler, Müslüman yönetim altında, kendileriyle aynı dinden olan Bizanslılardan hiç görmedikleri derecede özgürlüğe sahiptiler.

Haçlıların Ortadoğu'ya müdahalelerine kadar geçen süre içinde Yakubiler İslam yönetimi altında en parlak dönemlerini yaşamıştır. Hristiyanların bu dönemde yöneticilerinin kişisel ve bölgesel tavırlarına bağlı olarak baskı ve kötü muameleyle karşılaştıkları dönemler olmasına rağmen, genelde iyi olan ilişkilerin bozulmasında asıl etkili olan bölgeye yönelik Haçlı Seferlerinin başlamasıdır. İlişkilerin değişen doğası sonucunda Doğu Kiliseleri ve Hristiyan cemaatlerin durumu oldukça kötüleşmiştir. Bundan sonraki dönemlerde –ve belki de günümüze

kadar- geçmişten kalan büyük miraslarının anılarıyla avunan yoksul, baskı altında ve ürkekleşmiş bir cemaat halini almışlardır (Atiya, 1995: 26-27).

İslam Devleti'nin yönetimi altında kilise yönetimin sorumluluklarını yerine getirmesi karşılığında özerk bir yönetim halinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönem de Halifeler, seçilen patriklerin onaylanması, haraç ve cizye sistemini işlerliğini sağlama dışında kilise işlerine müdahalede bulunmamıştır. Buna karşın eğitilmiş oldukları için Bağdat'taki Abbasi Sarayında Hristiyanlar önemli noktalarda bulunmuş ve Helen kültürünün Arap dünyasıyla tanışmasında etkili bir görev üstlenmişlerdir. Bu nedenlerle 7. yüzyıldan 10. yüzyıla kadarki dönem, Nasturiler gibi Yakubilerin de parlak dönemlerinden sayılır. Bu dönemde Bizans merkezli kiliseler ile çelişkilerinden dolayı Doğu Kilisesi mensuplarının İslam Devleti ile ilişkileri belirli bir ölçüde iyi olmuştur. Patriğin, Muaviye'den Yakubi cemaatinin başı olduğunu resmen tanıyan bir berat almasından başlayarak gelişen bu ilişkiler sonucunda, Nasturiler kendi inançlarını yeni imparatorluğun doğu sınırlarındaki bozkırlarda serbestçe yayarlarken, bazı Yakubiler de ticaret ve memuriyet yoluyla büyük servetler biriktirmişler ve bu servetin bir kısmı, yeni kiliseler inşasına ya da eskilerin restorasyonuna akmış; bu zenginliğin manastır vakıflarına, okullara ve kütüphanelere katkısı olmuştur" (Aydın ve diğerleri, 2000:75-76). Bu dönemde Yunanca ve Süryanice eserlerden Arapça'ya çeviri faaliyetlerinde hakim durumda olan Yakubilerin bu etkinlikleri Arapça'nın yaygınlık kazanması, eğitilmiş Arap memurların sayısının artması gibi nedenler yanında Haçlı Seferleri sonucunda Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki ilişkilerin belirgin bir şekilde değişme uğraması neticesinde oldukça gerilemiştir. Bu nedenle 10. ,11. ve 12 yüzyıllar

Süryani Hristiyanlığının gerileme ve Süryanice yazının çöküş çağları olarak da adlandırılmaktadır (Atiya, 1995:27-29).

Bölgede yaşanan Moğol egemenliğinin ilk dönemlerinde Hristiyan cemaatlere yönelik bir baskı uygulanmazken Moğolların İslam'ı kabulleriyle birlikte bu durum büyük oranda değişmiştir. Moğollar 1295'te İslam'ı resmi din ilan ettikten sonra diğer Hristiyan topluluklarla birlikte 14. yüzyıl boyunca Yakubilere yönelik de sistemli bir baskıya girişmiştir. Diyarbakır, Mardin, Musul, Tur-Abdin ve Tekrit gibi Yakubilerin yoğun oldukları bölgeler, kilise ve manastırlarla birlikte yakılıp yıkılmış, yakalanan Yakubiler El-Cezire ve Yukarı Mezopotamya'da katledilmiş; bu katliamdan kaçanlar da dağlara sığınmışlardı (Atiya, 1995:34-35).

Ardından yaşanan Selçuklu yönetimi sırasında, Haçlı Seferlerinin de neden olduğu geleneksel bir hoşgörüsüzlüğün de etkisiyle, Hristiyanlara yönelik oldukça olumsuz uygulamalar yaşanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde ise Hristiyan "millet"lere temel yaklaşımı vergi toplama üzerinden işlemiştir. Osmanlı döneminde merkezi iktidar patriklik seçimlerinde son söz hakkını kendi tekeline alınca kilisenin geleneksel yapılanmasında önemli değişiklikler yaşanmıştır. Patriklik seçiminin padişah eliyle yapılmaya başlanması ile birlikte ruhban sınıfı arasında seçim konusunda hizipleşmeler ve yarışmalar baş göstermiş ve bu durum cemaatin ruhsal ve eğitim yapısı olumsuz yönde etkilemiştir. Osmanlı yönetimi sırasında Hristiyanlara yönelik uygulamalar bazı dönemlerde açık şiddet halini almış; örneğin 19. yüzyılda Mezopotamya'nın pek çok yöresinde Nasturiler ve Yakubiler yerlerinden edilmiştir. Bu güvensizlik ortamında Yakubiler yerel topluluklarla iyi ilişkiler kurarak güvenli bir ortam yaratmaya çalışmıştır. Bu

amaçla Yakubiler genellikle Müslüman komşularıyla iyi geçinmeye çalışmış ve yerel güç durumunda olan Kürtlerle barış içinde olmayı bir ilke haline getirmişlerdir. Bu çabalar günlük yaşayışta da önemli etkileşimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin, 20. yüzyılın ilk yıllarında bölgeyi gezen Sir Mark Sykes, görünüş ve kullanılan dil açısından Yakubilerle Kürtleri birbirlerinden ayırt etmenin zorluğundan söz etmektedir. Bu bilgilerden hareketle Kürt Molla ve Yakubi Papazların geleneksel tutuculuklarına rağmen, genel olarak cemaatlerin bir dereceye kadar uyum içinde yaşadıkları söylenebilir Bununla birlikte Yakubilerin Ermeni ve Nasturi dindarlarından farklılık göstermeleri, inançlarına katı bir şekilde bağlılıklarıyla birlikte, dini farklılık gözetmeksizin tüm yurttaşların daha büyük bir sosyal düzen içindeki bütünlüğe karşı olmamaları; Nasturi ve Ermenilerin tersine anayurtlarında varlıklarını sürdürmelerinde önemli rol oynamıştır (Atiya, 1995: 34-35)

Doğu Kilisesi içinde önemli gelişmelerin yaşandığı dönemlerden birisi de Batı kaynaklı misyonerlik faaliyetlerin yaygınlık kazandığı 1800'lü yılların ortalarıdır. Yakubiler ilk başlarda Batı ile işbirliği yollarını aramış ve misyonerlerin gelişi önceleri kurtuluş için tek yol olarak görülmüştür. Bununla birlikte misyoner faaliyetlerinden en çok zararı Yakubiler görmüş ve misyonerlerin faaliyetleri sonucunda Yakubi cemaati içinde bölünmelere yaşanmıştır. Kısa süre içinde misyonerler Yakubiler tarafından bir rakip olarak değerlendirilmiştir. Bu durumun belki de en önemli delili Katolikleşmiş Süryanilerin, Yakubiler tarafından “Mağlubin” (Arapça yenik) olarak adlandırılmasıdır.

Sonuç olarak Doğu Hristiyanlığı tarihinin çatışma ve baskılardan ibaret olduğunu söylemek çok abartılı olmaz. Abraham Yohanan (1916:21-22) bu

durumu, “Nesturi Hristiyanlarının samimiyetlerinin işareti metafizik tartışmalarda ve kılı kırk yaran teolojide değil, azizlerin gözyaşlarında ve şehitlerin dökülen kanlarında aranmalıdır” diye açıklamaktadır.

3.3. Ortadoğu’da Gayrimüslim Azınlık Kimliği Oluşumunun Tarihsel Serüveni

Azınlıklar konusu Cumhuriyetin ilk yıllarında yöneticilerin başını çok ağrıttığı gibi, günümüzde de “sorun” olmaya ve tartışılmaya devam etmektedir ve daha bir süre de devam edecek gibi görünmektedir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin ve hakların niceliksel bir düzeye indirgenmesini çağrıştırmaları nedeniyle “azınlık” kavramının kendisi başlı başına bir sorun olması bir yana, “azınlıklar” konusunun Türkiye’de sorun olarak devam etmesinin en önemli nedenlerinden birisi; azınlık olarak nitelenen toplulukların bu ülkenin “asli” unsuru olarak görülmemiş, aksine sürekli ülkeyi dış politika konusunda zor durumda bırakan ve ülkenin kurtulması gereken “yabancı” topluluklar olarak görülmesi eğilimidir ve bu yaklaşım Osmanlı’nın son yıllarından günümüze kadar hem politikacılarda hem “azınlık olmayan” vatandaşlarda çok yaygındır. Günümüzde Türkiye’de azınlık kimliğine yüklenen anlamlar Cumhuriyet dönemine özgü olmadığı gibi sadece Osmanlı dönemine de ait değildir. Söz konusu kimliğe yüklenen anlamlar büyük oranda İslam’ın ilk dönemlerine kadar gitmekte ve bu durum Osmanlıda da pekişmektedir.

Kavram olarak “azınlık”ın 16. yüzyıldaki reform hareketiyle birlikte kullanılmaya başladığını belirten Oran (2004:9-20), azınlığı sosyolojik olarak, bir toplulukta sayıca az olan, başat olmayan ve çoğunluktan farklı niteliklere sahip olan

grup olarak tanımlanmaktadır. Bunun yanında Aydın (2003) azınlığı, “ulus-devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, devletin kendi öznesi olarak tanımladığı ‘ulus’ bütünüünün dışında kalan etnik, dilsel, dinsel veya kültürel gruplar” olarak tanımlamaktadır.

Azınlıkların³⁷ korunması ve ayrımcılığın önlenmesine ilişkin ilk devletlerarası anlaşmalar 1550’lerde başlamasına (Aydın, 2003) karşın, konu üzerindeki tartışmalar hala bitmemiştir. Günümüzde dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi azınlıklar konusu Türkiye’yi de meşgul eden bir sorundur. Ancak Batı ülkelerinde daha çok göçmenler için kullanılan azınlık kavramı ile genel olarak Ortadoğu’da azınlık durumunda olan yerli gruplar için kullanılan azınlık kavramı önemli farklılıklar içermektedir ve Ortadoğu’da azınlık kavramı büyük oranda Gayrimüslim topluluklar için kullanılmaktadır. Bu nedenle bu gruplar üzerine yapılan çalışmalarda, bu kimliğin tarihsel oluş sürecinin bilinmesi gerekmektedir.

3.3.1. İslam’ın İlk Dönemi

Ortadoğu’da farklılıkların korunmasında İslam’ın ilk yıllarındaki diğer dinlere ve milletlere karşı tutumunun önemli bir etkisi vardır. İslam, Müslümanlar, ‘Zımmi (Ahl al zımmi)’ ya da ‘kitap halkı (Ahl al kitab)’ ve ‘putperestler’ olmak üzere üç tür insan türünü tanımaktaydı. Üçüncü kategoride olanlarla uzlaşma yoktu, fakat Allah’a inanan ikinci grup İslamî devlette ‘hoşgörölüp’ korunuyordu. Ancak bu cemaatlerin üyeleri, teokratik yapısından dolayı devlet içinde yer alamazlardı.

³⁷ Azınlık haklarına ilişkin Ulusal ve Uluslar arası hukuk konusunda bkz. Toplum ve Hukuk Araştırmaları Vakfı (2005), Türkiye’de azınlıklar konusu için bkz. Oran (2004), Türkiye’de Tek Parti Dönemi Azınlık Politikaları için bkz. Okutan (2004).

Kendi dinsel örgütlenmelerini yapma ve dinsel gerekleri yerine getirme özgürlükleriyle birlikte yükümlülükleri de vardı ve bazı yasaklara tabiydiler. Müslüman bir yöneticinin Müslüman olmayan aşağı bir uyruğu olarak tanımlanan Zimmiler, hükümetle, bireysel vatandaşlar ya da devletin uyrukları olarak değil seçilmiş, ayrı bir cemaatin üyeleri olarak ilişki içindeydiler (Hourani, 1947:16–18; Vatikiotis, 2004:85-107).

Ehli kitap olanlar, İslam devleti hakimiyetinde yaşamayı kabul ettikleri takdirde kendilerine ‘Allah ve Resulu’nün Zimmesi’ verilir ve böyle kimselere de ‘Zimmi’ denilir. Zimmilere getirilen kıyafet sınırlamaları bunları dış görünüşleri itibariyle Müslümanlardan ayırırken temelde Zimmileri simgesel olarak bir aşağılama işlevide yerine getiriyorlardı. 1632 tarihli bir fermanda Zimmilerin “donda ve libasta tahkir ve tezlil” edilmelerinin, yani kılık kıyafetlerinde hor ve hakir gösterilmelerinin dinin gereklerinden olduğu belirtilmekteydi (Tankut, 2000:183; Koçoğlu, 2001:13). Zaten Kuran da Müslümanlara, “kitab verilenlerden, Allah’a, ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve peygamberin haram kıldığını haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlerle, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın” (Tevbe, 29) diye buyuruyordu.

Kelime anlamı olarak eşit ve eşdeğer bir ilişkiyi içermeyen Zimmilikle kast edilen Akçam (1994:33-70)’a göre esas olarak, korunmaya muhtaç, size sığınmış birisinin hayatının garanti altına alınmasıdır. Zimmiden beklenen ise İslami otoriteye bağlılık ve sadakattir. Gayrimüslim topluluklarla bu doğrultuda ilk anlaşmalar Muhammed döneminde yapılmıştır ve tüm İslam tarihi boyunca, politik şartlara göre dönem dönem veya yer yer farklılık göstermekle birlikte, diğer din

mensupları eşit ve eşdeğer muamelesi görmemiş, aksine, horgörülen, korunmaya muhtaç, ikinci sınıf vatandaş olmuşlardır. Müslümanların bu üstün olma durumu, İslâmi hukukun da temel ilkesi haline gelmiştir. Zimmilere İslam'ın otoritesini kabul etmeleri koşuluyla varlıklarına ses çıkarılmaz, himaye edilirler; Zimmî'nin kelime anlamı da, himaye hakkıdır; hak, ahd, ve eman manalarında. İslam devleti ile bu kimseler arasında yapılan sözleşmeye göre, Zimmîlerin can, mal dokunulmazlıkları, vicdan ve ibadet hürriyetleri İslam devletinin teminatı altına alınır. Bu teminata karşı, Zimmîler, Müslüman idareye bağlılık ve sadakat göstermek ve cizye adlı fazladan bir vergi ödemek zorundadırlar. Özetle, Zimmîler ile Müslümanlar arasındaki ilişki, eşit bir ilişki değil, Müslümanlar açısından katlanma, tahammül etme; Zimmîler içinse yaşam hakkı için ikinci sınıf vatandaşlığı tahammül etmedir. İslam'da sadece 'tahammül etme' anlamında tolerans fikrine yer veren bir anlayış vardır. Bu nedenle İslami tolerans, ağırlıklı olarak, eşitsizlik ve eşdeğersizlik üzerine kurulmuştur. İslam'ın 'en tam' ve 'en mükemmel' din olarak tanımlanması, daha başta toleransı zedelemektedir.

İslami fanatizm gıdasını ve saldırılarını İslami öğretinin temel kaynaklarından aldığını iddia eden Akçam (1994:33), Kuran'da geçen aşağıdaki bilgilerin bunu doğruladığını ve İslam'ın ilk yıllarındaki, yani inananların azınlıkta olduğu dönemdeki toleransın, inananların çoğalmasıyla azaldığına işaret etmektedir:

“Ey iman edenler, inkar edenlerden size en yakın olanlarla savaşın; sizde ‘bir güç ve caydırıcılık’ görsünler” (Tevbe, 123).

“Ey iman edenler, Yahudi ve Hristiyanları dostlar edinmeyin”(Maide, 51).

Bazı kaynaklarda, Halid b. Velid Şam'a girdiğinde buranın papazına verdiği Emânnâme'de, cizyelerini ödedikleri takdirde Hristiyanlara iyi davranılacağı, canlarının, mallarının korunacağı, kiliselerinin ve şehirlerinin surları ve evlerinin yıkılmayacağı ve iskan edilmeyeceğinin yer aldığı belirtiliyorsa da (Belazürî'den akt. Azimli, 2005:39-40), İslam kaynaklarının belirttikleri ölçüde, İslam yönetimlerinin Gayrimüslimlere pek müsamaha göstermediğini iddia eden Süryani Patrik Mihail, *Vakayiname*'sinde (1944:64-67), 1022 tarihinde Arap hükümdarı Velid'in Hristiyanlardan nefret ettiği için Dimeşk'te (şam) kilise yıkıp yerine cami inşa ettiği ve Hristiyan esirlerin bütün Suriye şehirlerinde kiliselerin içinde yakılmaları emrini verdiğini; Arap generali Muhammed'in 1020 yılında Mezopotamya'da pek çok Hristiyan'ı Müslümanlaştırmak istediğini, kabul etmediklerinde onları öldürdüğünü ve Ömer'in Müslümanlığı kabul edenleri vergiden muaf edeceğini ilan etmesiyle çok sayıda Hristiyan'ın Müslüman olduğunu da yazmaktadır. Ayrıca söz konusu emânnâmelerin, kendilerini Müslümanların baskılarından korumak amacıyla Hristiyanlar tarafından uydurulduğuna dair iddialar da vardır (Şer, 2002:403).

İslami yönetimlere tabi Gayrimüslimlerin konumu hakkında belirtilmesi gereken en önemli konulardan birisi, zimmilerin uymaları gereken kurallardır: bu kurallar gereğince Zimmilerin;

- a) İbadetlerini, Müslümanları rahatsız etmeyecek şekillerde yapmaları ve Yüksek sesle dua edemeyecekleri,
- b) genel olarak çan çalmamaları,
- c) yeni kilise yapmamaları ve kilise onarımı için izin almaları,

- d) ata değil, eşek ve katıra binmeleri,
- e) silah taşımamaları,
- f) bir Müslüman'la karşılaştıkları anda kaldırımlarda yürümemeleri,
- g) Müslümanlardan farklı renkte ve daha düşük kalitede ayakkabı ve elbise giyme zorunluluğu,
- h) *Kabiya* (uzun kollu bir dış elbise 'asker esvabı' – 'yeşil') giymemeleri,
- i) Ermenilerin kırmızı, Rumların siyah, Yahudilerin mavi şapka ve ayakkabı giyme zorunlulukları,
- j) Hamamlarda takunya giymemeleri ve ıngırak takma zorunlulukları,
- k) Müslümanların evlerinden daha yüksek ev yapmamaları,
- l) Evlerinin Müslüman mahallelerine bakan taraflarına pencere yapmamaları,
- m) Ölülerini sessiz gömmeleri,
- n) Açıkta şarap içmemeleri,
- o) Müslüman mahallelerinden ha ve domuz geçirmemeleri,
- p) Eğerli ata binemeyecekleri,
- q) Hristiyanların Müslümanların aleyhine şahadet edemeyecekleri,
- r) Hristiyanların şerefli mevki edinemeyecekleri zorunlulukları vardı

(Akçam, 1994; Tankut, 2000; Koçoğlu, 2001).

Halife Ömer döneminde uydukları halde canlarının bağışlanacağına dair yukarıdaki kurallara, gayrimüslimlerin bu kararları kabul ettiklerine dair sözleşme de çok ilginçtir:

“Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla! Bu yazı bu şehir Hristiyanlarından, Ömer bin Hattab'a yazılmış bir mektuptur. Ordunuzla üzerimize yürüdüğünüzde, canımızı ailemizi, malımızı, mülkümüzü ve

dindaşlarımızı bize bağışlamanızı istedik. Bunun karşılığında kabul ettiğimiz şartlar dahilinde; yaşadığımız şehir içinde ve dış mahallelerde yeni bir manastır, kilise, hücre ya da inziva yeri kurmayacağımızı; harabeye dönen herhangi bir binamızı onarmayacağımızı ya da şehrin Müslüman mahallelerinde olan binalarında olan binaları yenilemeyeceğimizi; gece ya da gündüz, Müslümanların kiliselerimize girmesine engel olmayacağımızı; yolcu ve gezginlere kapıları sonuna kadar açacağımızı; Müslüman gezginleri evlerimize buyur edip onlara üç gece yiyecek ve kalacak yer temin edeceğimizi; kiliselerimizde ve evlerimizde casuslara yataklık etmeyeceğimizi ve Müslümanlara düşman olan birini saklamayacağımızı; çocuklarımıza Kuran'ı öğretmeyeceğimizi; Hristiyan dininin özendirmeyeceğimizi ve kimseyi bu dine davet etmeyeceğimizi; İslam dinine geçmek isteyen akrabalarımızı engellemeyeceğimizi, Müslümanlara saygı göstereceğimizi ve toplantılarımızda yerlerine oturmak istediklerinde ayağa kalkacağımızı; başlık, türban ya da terlik olsun kiyafetlerimizle ve saçımızı ayırarak onları taklit etmeyeceğimizi; onların kullandığı ifadeleri kullanmayacağımızı ve soyadlarını almayacağımızı; eğerli ata binmeyeceğimizi, kılıç kuşanmayacağımızı, silah edinmeyeceğimizi ya da taşımayacağımızı ve yüzüklerimizin üzerine Arapça harfler kazdırmayacağımızı; şarap satmayacağımızı, başımızın ön kısmını tıraş edeceğimizi; nerede olursak olalım kendimize has giysiler giyeceğimizi; belimize kuşak bağlamayacağımızı; kiliselerimiz üzerinde haç teşhir etmeyeceğimizi; Müslüman mahallelerinde ve pazar yerlerinde haçlarımız ve kutsal kitaplarımızı göstermeyeceğimizi; kilise çanlarını hafifçe çalacağımızı; yanımızda bir Müslüman varken ibadetimizi yüksek sesle yapmayacağımızı; sokaklardaki geçit törenleri sırasında hurma dalları ve heykellerimizi

taşımayacağımızı, ölülerimizi gömerken, Müslüman mahallelerde ve pazar yerlerinde yüksek sesle dini şarkılar söylemeyeceğimizi ve yanan mumlar taşımayacağımızı; Müslümanların mülkiyetinde olan köleleri ve casusları evimize almayacağımızı; hiçbir Müslümana vurmayacağımızı söyledik ve bu konuda söz verdik. Kendimiz ve dindaşlarımız adına bu konularda dikkatli olmaya söz veriyor ve sizden bizi himaye etmenizi bekliyoruz; ve bu anlaşmanın herhangi bir maddesini ihlal ettiğimiz takdirde, ceza olarak himayenizi kaybedeceğimizi ve bize düşman ve asi muamelesi yapmakta serbest olacağınızı biliyoruz” (Yuhannan, 1916:85-88; Arnold, 1896:52-53).

Akçam (1994), bu uygulamaların temel amacının, onların Müslüman olmadıklarını her an onlara hatırlatmak ve hissettirmek ve onları İslam’a zorlamak olduğunu belirtirken, Mihayil (1944:74), bu kuralların çoğunun ikinci halife Ömer zamanında çıkartıldığını iddia etmektedir. bu kararlar tek başına, İslam yönetimi altındaki Gayrimüslimlerin karşı karşıya oldukları yükümlülük ve yasakların boyutu bu toplulukların konumunu yeterince açıklamaktadır.

İslam’ın çoğulluğu kabul etmesi, İslam’a, gerek Hristiyanlığın gerek modernizmin ve onun ulus-devlet anlayışının yapamayacağı bir takım açılım yapma şansını vermektedir. Fakat bu çoğulluk anlayışı bir çoğulculuk olarak değerlendirilemez, çünkü uygulama, gruplar arası eşit ve eşdeğer bir ilişkiden çok, bir grubun kesin hegemonyasına dayanmaktadır ve hiyerarşik bir düzen söz konusudur. Bu hiyerarşinin en tepesinde, tüm haklara sahip özgür Müslüman ‘erkek’ vardır, diğerleri sonra gelmektedir (Akçam 1994:61-62).

3.3.2. Osmanlı Dönemi

Hakimiyeti altındaki Gayrimüslimlerin yönetimi konusunda büyük oranda İslami geleneği devralan Osmanlı İmparatorluğu döneminde, İslam devleti ve Gayrimüslim gruplar, ‘Dar’ül Harb’de yaşarken, kendilerine ‘cihad’ açılacak ehli kitap topluluklar, ‘zimmet’ adı verilen bir antlaşmayla cihad öncesi haraç ve cizye ödeyerek İslam egemenliğini kabule yanaşırlarsa ‘zımmi’ (Bozkurt, 1996: 7-8) olma hakkına kavuşurlar. Bu antlaşmayla Gayrimüslim topluluklar Müslüman idareye ‘bağlılık/sadakat’ göstermek ve yıllık cizye ödemek şartıyla Müslüman vatandaşlardan ayrı olarak kendi dinsel geleneklerine göre yaşayıp şer’i hükümler dışında farklı bir hukuka tabi tutulmuştur. Getirilen kıyafet sınırlamaları zimmileri dış görünüşleri itibariyle Müslümanlardan ayırırken temelde simgesel olarak bir aşağılama işlevi de yerine getirmekteydi. Nitekim 1632 tarihli bir fermanla zimmilerin “donda ve libasta tahkir ve tezlil edilmelerinin, yani kılık kıyafetlerinde hor ve hakir gösterilmelerinin dinin gereklerinden olduğu belirtilmekteydi” (Koçoğlu, 2001:13; Soykan, 2000:176-187). Soykan, Ebu Yusuf’tan aktararak, bu uygulamaların Ömer’in halifeliği döneminde fethettiği yerlerde Müslüman olmayan halkla Müslümanları birbirinden ayırmak için başladığı; hatta Buhari’nin aktardığı bir hadise göre, Muhammed’in Müslümanlardan her türlü hal ve hareketleri ile müşriklere muhalefet etmelerini ve benzememelerini istediğini de belirtmektedir.

Osmanlı’da sultan, imparatorlukla birlikte İslâm aleminin temsilciliği olan halifeliği de üstlendiği için imparatorluk İslâm hukukuyla yönetilmiştir. Bununla birlikte imparatorluk bünyesindeki Gayrimüslimlere de kendi dinsel hukukları ve kendi din adamları tarafından yönetilme hakkı verilmiştir. Geniş bir İslâm alemi

içinde azınlık durumunda olan Gayrimüslimler, onlara verilen haklarla birlikte pek çok kuralla sınırlandırıldıkları için dinsel yapının ikincil bir kurum olacağı siyasal yapılar kuramadıklarından, kimi topluluklarda göreceli de olsa, günümüze kadar dinsel kurumlar tarafından yönetilip temsil edilmiştir. Dolayısıyla bu toplulukların kültürel yapısında din çok önemli bir yer tutmaktadır.

‘Millet-i Mahkume’den ‘Azınlık’a Giden Yol

Gayrimüslimlerin Zımmi statüsünde olmaları İstanbul’un fethinden (1453) Tanzimat’a (1839) kadar devam etmiştir. Bu zaman zarfında Gayrimüslimlere (Rum, Ermeni, Yahudi) uygulanan hukuk, genel anlamda “egemenlik altına alınan halka egemenlik altına alan halkın uyguladığı hukuk” olmuş ve pek çok yönüyle İslam’a referansla gerçekleştirilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nda bu nedenden ötürü Gayrimüslimlere, yani Zımmilere, mahkum olan topluluklar anlamında ‘millet-i mahkûme’ denirken Müslümanlara ise hakim olan topluluk anlamında ‘millet-i hakime’ denilmiştir (Soykan, 1999:227; Okutan, 2004:31-32).

Tanzimat döneminde yapılan düzenlemelerle “Zımmi statüsü kaldırılarak Gayrimüslimlerin mahkum millet konumundan çıkarılarak, eşit Osmanlı vatandaşları şeklinde Osmanlı düzeni ile bütünleştirilmesine çalışılmıştır (Soykan, 1999: 249). Her ne kadar bunun için yasal düzenlemeler yapılmış ise de; o zamana kadar Gayrimüslimlere karşı davranışların tümü Millet-i Mahkuma zihniyetinden beslendiğinden ve yüzyıllarca insanların zihinlerinde yer etmiş olduğundan birden değişmemiştir. Genel anlamda da siyasal kaygılarla yazılan belgelerin, çoğunlukla kültürle uyuşmamakta ve bu tür durumlarda genellikle kültür, Türkiye’de

Gayrimüslimler konusunda olduğu gibi siyasal erkle de besleniyorsa, sosyal pratikleri yönlendirmede daha ağır basmaktadır. Batılılaşmayı hedefleyen Cumhuriyetin ilk yıllarından bugüne kadarki laiklik şiarı ve günümüz AB'ne katılma çalışmalarının getirdiği tüm demokratikleşme söylemlerine rağmen; Gayrimüslimler söz konusu olduğunda, gücünü İslam'ın 'tek doğru din' söyleminden alan bu 'hakim olma' ve hakimiyetin bahsettiği 'haklı olma' hali devam etmiştir.³⁸

Karpat (2004:59-83)'a göre, Balkanlara oranla Ortadoğu'da Hristiyan milletlerin dini etnik cemaatler içinde alt bölümlere ayrılması daha belirgin olmuştur. Yedinci yüzyılda İslamiyet'in gelişi ve Greko-Romen kilisesinin hakimiyetinin sona ermesiyle birlikte, çeşitli etnik grupların kimliklerini yeniden öne çıkarmalarına ve ayrı kiliselerini kurmalarına izin verilmiştir. Osmanlı yönetimi altında, Ortodoks Patrikhanesinin, Ortodoks Hristiyanlar üzerinde dini egemenlik kurmasına rıza gösterilmiş, ancak 9. yüzyılda Roma ve Konstantinapol arasındaki bölünmeden sonra ortaya çıkan daha eski kiliselerin özgürlüğünün kısıtlanmasına izin verilmemiştir. Bu nedenle Ortadoğu'daki Osmanlı yönetimi, özellikle kutsal topraklarda Ortodoks Patrikliğinin ayrıcalıklı statüsüne rağmen, doğu kiliselerinin dinsel bütünlüğünü ve sürekliliğini korumuştur. Ancak Osmanlı bu daha küçük grupların sadakatini, büyük grupların onların etnik bütünlüğünü ve otonomisini tehdit etmesini önleyemediği zaman yitirdi.

1888'de Osmanlı hükümetinin hakimiyeti altında olan çeşitli etnik dini toplulukları ayrı olarak kayda geçirmesi de dikkati çekicidir. 1906-1907 nüfus

³⁸ Osmanlı salnamelerinde Süryaniler konusunda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Seyfeli (2005b).

sayımında (Bulgarlar, Protestanlar, Yunan ve Ermeni Katoliklerine ek olarak) Maruniler, Süryaniler, Keldaniler, Yakubiler ve hatta Samaritanlar gibi eski etno-dinsel gruplar da yeni milletler olarak kayda geçirilmekle birlikte, Yunan Ortodoks, Ermeni ve Yahudi *millet*leri sıralamada başta gelmeyi sürdürmüştür. Kilise hiyerarşisinde bulunan otoriteler tarafından dini sembollerin resmi olarak öne çıkarılması ve etnik kimlik duygusunun ikincilleştirilmesi, Müslümanlar kadar, Müslüman olmayanlar açısından belirleyici ama karakteristik olarak dinin görevlendirilmesi, etnik duyguyu yok etmemiş, ondan ayrılmaz hale gelmiş olan dini kimlikle birlikte güçlenmiştir. Şartlara göre bu kimliklerden hangisi önemli görünmüşse gruplar onu vurgulamaktan çekinmemiştir. Bu nedenle 19. ve 20. yüzyılda, Avrupa etkisi altında etno-dinsel kimlik ‘ulusal’ kimliğe dönüşüm göstermiş ve Hristiyan grupların anlayışında etnisite dinsel kimlikle birleşik hatta ondan daha büyük bir önem kazanmıştır (Karpat, 2003:59-83)

Her ne kadar millet sistemi Gayrimüslimlerin, devşirmeler dışında devletin önemli mevkilerinde yer almasına izin vermese de, Hristiyanlar ve Yahudilere toplumsal hayatları ve sosyal pozisyonlarını sürdürmek için imkan sağlamıştır. İmparatorluğun bazı bölgelerinde, özellikle ticaret olmak üzere pek çok ekonomik faaliyette bu cemaat üyelerinin ağırlığı oluşmuş olmasına rağmen çok güvenli bir konumda olmamışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu çok sayıda yerel, aşiretsel, dilsel ve dinsel grubun bir karışımı olmasına rağmen söz konusu bu gruplar, kapalı gruplardır ve kendi üyelerine yeten bir dünyaları vardır. 19. yüzyılda Batı’nın Osmanlı dünyası üzerindeki etkisinden dolayı azınlıkların konumunda kökten değişimler olmuş,

seyahat, ticaret, göç ve okullar aracılığıyla Batılılaşmak hayatın pek çok yönü üzerinde bir asimilasyona yol açmıştır. Hristiyanlar ve Yahudilerin Müslümanlardan çok daha hızlı Batılılaşmaları, Müslüman, Hristiyanlar ve Yahudiler arasındaki ayrılıkları daha da pekiştirmiştir. Avrupa ve Amerika ile yapılan ticaret nedeniyle yeni bir azınlık nüfusu sınıfı belirmeye başlamış ve bu sınıfla imparatorluğun diğer vatandaşları arasındaki ekonomik fark çok artmıştır (Hourani, 1947:21–26).

1914’e kadar kısmen de olsa özerk bir yapıları olduğunu ve bunu Osmanlının da kabullendiğini yazan Surma Hanım (1996:71), bu tarihten sonra Asurilere karşı sistemli saldırıların başladığını dile getirirken “çok iyi bilinmelidir ki, örneklerini sunduğumuz hiçbir saldırı, zulüm ve canavarlık yüksek rütbedeki kişilerin bilgisi dışında gerçekleşmemiştir. Bu kişilerin olandan haberleri olduğu gibi bir çoğunu da yönlendiren konumdaydılar” iddiasında bulunmakta ve “Osmanlı memurlarında bir Hristiyan adına saygı ve sempatiyi bir yana bırakın, hiçbir adalet ve merhamet belirtisi söz konusu olmazdı” diye eklemektedir.

3.3.3. Cumhuriyet Dönemi ve Lozan Barış Konferansı

Pek çok konuda olduğu gibi azınlıklar konusunda da Osmanlıların azınlıklara karşı sürdürdükleri politik geleneği devam ettiren Cumhuriyet döneminde Lozan’la birlikte verilen ‘azınlık’ statüsü durumu çok değiştirmemiştir. Zaten Son yıllarda özellikle Süryanilerce dile getirilen, Lozan’da azınlıklara tanınan hakların tüm Gayrimüslimleri kapsadığı düşüncesine (Aydın, 2004; Dora, 2004; Oran, 2004; Turgut, 2005) rağmen -ki yazılı olarak bu doğrudur ve herhangi bir

topluluk adı belirtilmemektedir- Lozan görüşmelerinde Osmanlıdaki millet sisteminde ilk akla gelen gruplar olan Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler dışında kalan Asuri, Keldani, Nasturi ve Süryaniler söz konusu olduğunda Türk Heyeti'nin büyük bir direnç göstermiş ve Batılı diplomatların bu toplulukların haklarının garantiye alınması konusunda ısrar etmesi sonucunda Rıza Nur tepki göstererek toplantıyı terk etmiştir (Meray, 1993:183-347). Lozan'da 'azınlık' olarak tüm Gayrimüslimler nitelenmesine rağmen Rum, Ermeni ve Yahudiler dışındaki grupların bu haklardan yararlanamadığı veya yararlandırılmadığı bilinmektedir (Karataş, 1995; Aydın, 2005:124; Oran, 2004). Bununla birlikte, Türkiye'de Müslüman çoğunluğun etkili olduğu baskın halk kültürü, Gayrimüslimlere yönelik tutum ve davranışları, modern yasalardan çok, büyük oranda dinle beslenmiş geleneğin etkisinde olduğundan, azınlık kavramı bir dışlamayı da içermekte, azınlık denince ilk akla gelen Gayrimüslimler ve farklı dönemlerde bu azınlıklara yönelik olaylar olmaktadır. Bu olumsuz imajdan dolayı, aslında uluslararası hukuk tanımlamalarına göre azınlık durumunda olan Aleviler, Araplar, Kürtler, Lazlar gibi, Gayrimüslimler dışındaki, egemen olmayan topluluklar bu statüyü kabul etmemektedirler.

Batılı misyonerlik faaliyetlerinin 19. yüzyılda Anadolu ve Mezopotamya'daki Doğu Hristiyanlığına mensup gruplar üzerine yoğunlaşması ve bunun etkilerinin görülmeye başlamasıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma döneminin çakışması, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında Anadolu'daki Gayrimüslimlere yönelik etnik temizlikte önemli bir etkiye sahiptir (Aydın, 2005:108-111). Çünkü birbirlerini besleyen siyaset ve dinin (İslam) ortak hareket noktası, yüzyıllarca imparatorluk içinde belirli hakların 'bahşedildiği' ve farklı dine mensubiyetlerine rağmen 'hoşgörülen' grupların 'sadakat'lerini bozarak 'dış

düşmanla' ittifak kurup imparatorluğun dağılmasında büyük bir rol oynadıkları görüşü olmuştur. Bu nedenle söz konusu gruplar, bu tutumlarından dolayı ebedi 'iç mihraklar' olarak her an gözetim altında tutulmuştur. Oysa 451'deki Kadıköy Konsili'nde monofizit düşüncelerinden dolayı kınanınca Ortodoksluğun ana akımından ayrılıp kendi hiyerarşisini oluşturan Antakya Süryani Kilisesi, İslam akıncılardan önce Bizanslılar tarafından zulümlere maruz kalmıştır (Dalrymple, 1998:462).

Gayrimüslim azınlıkların 'düşman'a yataklık yapan iç mihraklar' olduğu şeklindeki düşünce Osmanlıdan miras alınmış ve Lozan görüşmelerinde bu durum Türk delegasyonu tarafından dile getirilip tescil edilmiştir. Dolayısıyla bu niteleme, Gayrimüslim azınlık kimliğinin çift taraflı olarak etkilemiş, hatta Gayrimüslimlere yaklaşımda başat bir rol oynamıştır.

Süryaniler gerek Osmanlı da, gerek Cumhuriyet döneminde azınlıktan sayılmamıştır. 1890 yılına kadar Osmanlı nezdinde Ermeni milletine tabi olan Süryaniler, 1897'den itibaren Salnamelerde kendi adlarıyla, yani Süryani Kadim Patrikliği başlığı altında kayıt altına alındığı görülmektedir (Seyfeli, 2005b:74-75). Ancak Lozan Anlaşmasıyla birlikte Süryanilerin yine belirsiz bir statüye büründükleri görülür.

Bu belirsizlikte, Lozan Konferansı'nın ikinci bölümünün başladığı gün, 23 Nisan 1923'te Süryani Kadim Kilisesi Patriği İlyas Şakir'in Kudüs seyahatinden döndükten sonra Adana ve Konya üstünden Ankara'ya gelip Ankara'da Mustafa Kemal'le görüşmesi ve Nasturiler konusunun gündemde olduğu bir sırada

Süryanilerin azınlık statüsü istemediklerini açıklamasının (Aydın ve diğerleri, 2000:363-364) büyük payı vardır. Nitekim Lozan görüşmelerinde İnönü, Keldaniler ve özellikle Diyarbakır Vilayetindeki Asurilerin dıştan yapılan kışkırtmalara hiçbir zaman kapılmadan, Türk yurttaşlarıyla tam bir anlaşma içinde yaşadıklarını (Meray, 1993: 347) belirtmiştir. Ama Lozan sonrası uygulamalar sözü edilen anlaşmanın tek taraflı olduğu ve hakim tarafın keyfiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü 9 Ocak 1923, Salı Oturumunda Alt-komisyon heyetinin görüş birliği ile yazılan *Azınlıklar Alt Komisyonu Raporu*’nda ilan edilen;

- a) Görüşülmekte olan hükümlerle korunmaları sağlanacak kimselerin saptanması,
- b) Gerek yurttaşlık hukuku konularında, gerekse siyasal konularda, Müslüman olmayan azınlıklarla Müslüman Türk uyrukları arasında tam bir eşitlik kurulması,
- c) Azınlıkların, sosyal hayatın her alanında kendi dillerini kullanmak bakımından tam bir özgürlük, din özgürlüğü ve basın özgürlüğü sağlamak,
- d) Genel olarak vakıfların, din kurumlarının, hayır işleri ve öğretim kurumlarıyla sosyal kurumların korunmalarını ve yaşamalarını sağlamak” (Meray, 1993:296) konulardan kısmen a ve b dışında, diğer maddelerin Süryaniler açısından hiçbir şey ifade etmediği (bkz. Bilge, 1995; Oran, 2004:54-55), azınlıklar konusunda kabul edilenlerin genellikle ‘kağıt üzerinde’ kaldığı bilinmektedir.

3.3.4. Hoşgörü

Etnisite ve etnik grup tasarımını daha iyi anlayabilmek ve etnik, dinsel ya da kültürel azınlık kimliklerinin kurulması hakkında konunun farklı yönlerine vurgu

yapan yaklaşımların da irdelenmesi gerekmektedir. Sözü edilen konular üzerine yapılan çalışmalarda ‘çokkültürcülük’, ‘hoşgörü’, ‘ev sahipliği’, ‘konukluk’ vb. kavramların kullanıldığına sık sık rastlanmaktadır.

Küresel kapitalizmin yerel/etnik/tikel olana gösterdiği düşünülen ‘hoşgörü’ ve ‘saygı’, yerel sermayeyi kendine ekleme veya bünyesine almak için diğerlerinden daha sorunsuz bir girişimdir. Bu nedenle ‘hoşgörü’, ‘saygı’ ve ‘tanıma’ söylemlerine şüphe ile yaklaşılmalıdır. Bu çerçevede Gayatri Spivak, liberal çokkültürcülükle uluslararası kapitalizm arasındaki işbirliğine dikkat çekerek; liberal çokkültürcülüğün, kürenin finansallaşmasında Üçüncü Dünya ülkelerinin onayını almayı garantileyen mekanizma olduğuna işaret etmektedir (akt. Yeğenoğlu 2002: 125). Çokkültürcülük söylemine bir başka temkinli yaklaşımı Zizek (2001:166) “çokkültürcünün Öteki’nin özgünlüğüne duyduğu saygı, tam da kendi üstünlüğünü beyan etme biçimidir” şeklinde dile getirmektedir. Benzer biçimde Habermas (2002:37) da terminolojilerin sanıldığı kadar masum olmadığını ve belirli bir anlayışı dikte ettiklerini yazmaktadır.

Derrida, Kant'ın kozmopolitik hukuk üzerine çalışmasından yola çıkarak ‘koşullu ve koşulsuz konukseverlik’ üzerine geliştirdiği tezlerde "...koşullu konukseverliğin, ev sahibinin yerinde, onun evinde, ulusunda, devletinde veya şehrinde, yani kişinin efendi olarak tanımlandığı ve eşiğin koşulsuz geçilmesinin ve koşulsuz konukseverliğin mümkün olmadığı bir yerde sunulduğuna” dikkat çekmektedir ve koşullu konukseverliğin içinde barındırdığı çelişkilerden hareketle "...azınlık grupların , ev sahibi ulus-devletlerin sınırları içinde çokkültürcü hoşgörü

ile karşılanmasının nedensiz olmadığını öne" sürmektedir (akt. Yeğenoğlu, 2002:127-128).

Burada konukseverliğin yapısal çelişkilerini tartışmadan önce ulus-devlet sınırlarının nasıl kurulduğunu bir an düşünmek ve 'ev sahipliği'nin birilerine nasıl verildiğini de tartışmakta yarar vardır. Bu bağlamda göçmenlerle, herhangi bir ulus-devlet içinde yerli olmakla birlikte 'azınlık' konumunda olan toplulukları farklı perspektiflerden değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Bu çalışmada incelenen konu itibariyle göçmenleri bir tarafa bırakılırsa; ulus-devletlerde kimlerin, nasıl ve hangi süreçlerle ev sahibi konumuna geldiği zamana ve mekâna göre değişmektedir. 'Ev'i insanların uzun yıllar boyunca atalarından miras yoluyla aldıkları yer veya memleket olarak aldığımızda, çoğu zaman 'asıl' ev sahiplerinin 'azınlık' ve bir anlamda 'misafir', iktidarı ellerinde bulunduranların ise kendilerine 'ev sahipliği' atfettikleri görülmektedir. Bu konum sadece iki topluluk arasındaki ilişkilerle oluşturulmuş bir yapı değildir ve gerek çevre ülkeler gerek dünyadaki egemen politikalarla doğrudan ilgilidir. Bu yüzden etnik gruplar/kimlikler üzerine yapılacak çalışmalarda 'hoşgörü', 'saygı', 'mozaik', 'azınlık', 'ev sahipliği' ve 'konukluk' gibi sorunlu kavramların dikkatli kullanılması ve eleştirel analiz süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir.

Söz konusu bu kavramlar yapıbozumcu (deconstructive) bir yaklaşımla ele alındığında, onlara kullanıldıkları andaki açık anlamlarından farklı pek çok örtük anlam yüklenilebileceği gibi, kavramların 'kim' tarafından ve 'kim' için kullanıldıklarından yola çıkarak da ne tür 'anlamlar' yüklendikleri konusu

tartışılabilir. Türkiye’deki etnik çeşitlilik ve bu çeşitliliğin birlikte getirdiği sorunlar, yukarıda sözü edilen kavramların daha fazla ve farklı amaçlarla kullanılmasına yol açmaktadır. Bu nedenle, Türkiye toplumunun böyle bir tartışma için elverişli olduğu kadar buna ihtiyacı olduğu da unutulmamalıdır.

Encyclopedia Britannica’da tolerans, Latince ‘tolare’, müsaade etmek, katlanmak, göz yummak, dolayısıyla hoşgörmek anlamlarına geldiği ve “Başkalarını eylem ve yargılarında serbest bırakma, kendi görüşümüze veya çoğunluğun görüş biçimine aykırı görüşlere sabırla, hem de yan-tutmadan katlanma” anlamına geldiği yazılırken, Brockhaus’ta, toleransın ‘özellikle din alanında aykırı kanılara ses çıkarmama” anlamına geldiği yazılmaktadır.

Arapça’da ‘tesamüh’ ve Türkçe’de ‘müsamaha’ olarak kullanılan Tolerans kavramı kültürel, dinsel ve siyasal bakımdan bir ‘başkalık’, katlanma ve hoş görme unsurunu içermektedir diye yazan Akçam (1994:31-32), toleransın, sorunlu bir kavram olduğunu, sadece başka ve farklı olanı hoş görmek, ona hayat hakkı tanımakla sınırlı olmadığını; başka ve farklı olana eşit ve eşdeğer koşullarda bir arada yaşamayı kabul etmeyi de gerektirdiğine dikkat çekmektedir. Benzer şekilde Walzer (1998:68-69) de, birisini hoşgörmenin bir güç eylemi olduğunu ve hoşgörülmenin de zayıflığın bir kabulü olduğunu, bu nedenle hoşgörünün ötesinde, karşılıklı saygı benzeri bir şeyi amaçlamamız gerektiğine, ancak bunun da çok kolay olmadığına işaret etmektedir.

İslâm’ın kanun ve kuralları değil, İslâm’ın yaşanmış veya yaşanmakta olan tarihsel ve kültürel biçimlerinin daha çok belirleyici olduğu Osmanlı toplumuyla

birlikte Akçam (1994:16-18)’ın deyimiyle ‘üm laik görünümü ve söylemine rağmen din Cumhuriyet döneminde de devletin önemli ayaklarından birisi olmuştur. Ancak modern ulus–devlet projesinde din, bağlayıcı bir unsur olmaktan öte, ‘kültürel bir aksesuardır’, fakat Türkiye’de bu ‘kültürel aksesuar’ gerektiğinde kullanılmak üzere ve devlet kontrolünde kalması şartıyla sürekli beslenmektedir.

Son zamanlarda Süryanilerden söz edilirken, gerek halk arasında kimileri, gerek yerel yönetici yada bürokratlar “çocukluğumuz birlikte geçti, birbirimizi çok severdik, komşuluk ilişkilerimiz çok iyiydi, birbirlerimizin evinden çıkmazdık, birbirimizin bayramını kutlardık, düğünlerine cenazelerine giderdik, onlarda bizimkilerine gelirlerdi, ayrımız gayrımız yoktu, kimse kimsenin ibadetine karışmazdı” vb. sözler sarf etmekte ve Süryanilerin buralardan gitmelerine üzüldüklerini beyan etmektedirler. Bu söylenenler kısmen doğru ve samimi de olsa, sözü edilen ‘sorunsuz’ ortama rağmen Süryanilerin yoğun göçü, bunu yalanlamaktadır. Bunun yanında komşu evlerde ya da köylerde yaşayan Süryani, Yezidi, Kürt ve Arapların birbirlerinin bayram, kutlama, başsağlığı vb. etkinliklerine katıldıkları doğrudur. Ancak Müslümanlar Süryanilerin evlerine herhangi bir nedenle, gittiklerinde, yiyecekleri eti kendileri keserler ve kendi misafirliklerine gelen Süryani ve Yezidilerin yemek yedikleri kapları kırmızı toprak ve suyla yıkayıp ondan sonra kullanırlar. Bu vb. uygulamalar sözü edilen birlikteliğin niteliğini açıklamaktadır.

Bir arada yaşamak her zaman sorunsuz olmamaktadır ve genellikle çatışmalara neden olmaktadır. Ancak, bir arada sorunsuz yaşamak için hoşgörü, asgari koşullarda ötekiyi de kendisi kadar yaşama haklarına sahip olarak görmeyi

gerektirmektedir. Tersine eğer bir topluluk *iktidar* ya da *egemen çoğunluk* olduğu ve diğer topluluklara, kendisinden güçsüz oldukları için yaşama hakkı tanıdığını düşünüyorsa *hoşgörü horgörüden* pek farklı değildir.

4. BÖLÜM:

TUR ABDİN SÜRYANİLERİ'NDE ETNO-KÜLTÜREL SINIRLAR

Daha önce belirtildiği gibi bu çalışmanın amacı bir Süryani monografisi yapmak değildir. Amaçlanan Süryanilerin gerek diğer Hristiyan gruplarla gerekse de Müslüman etnik gruplarla aralarında varolan sınırları nasıl ve hangi etnik ya da kültürel öğeler temel alınarak korudukları ve bu sınırları nasıl yeniden inşa ettikleri anlaşılmaya çalışılacaktır. Bu nedenle bu bölümde önce araştırmanın yapıldığı coğrafi alan hakkında bilgi verildikten sonra Süryanilerin kim olduğuna değinilecek ve Tur Abdin Süryanilerinin tarihsel bellek ve din, dil, akrabalık vb. kültürel örüntüleri etnik ve kültürel sınırların oluşumu ve sürdürülmesi bağlamında ele alınacaktır.

4.1. 'Kullar Dağı': Tur Abdin

Midyat merkez alındığında Kuzeyde Hasankeyf, Kuzeydoğuda Siirt, Doğuda Cizre, Güneyde Nusaybin, Batıda Mardin ve Kuzeybatıda Savur Tur Abdin'in sınırlarını oluşturmaktadırlar. Ancak yukarıda sayılan yerleşim birimlerinin kesin sınırlar olmadığı da belirtmelidir. Tur Abdin, coğrafi olarak Midyat, Hasankeyf, İdil, Savur, Ömerli ve Nusaybin'in büyük bir kısmını kapsıyor olsa da, kültürel olarak Midyat, Gercüş ve Dargeçit ilçelerini kapsamaktadır. Öte yandan Tur Abdin, Hasankeyf'in Dicle'nin güneyinde kalan köyleri, İdil'in büyük

bir kısmını, Nusaybin'in önemli bir bölümünü ve Ömerli ve Savur'un bazı köylerini de kapsamaktadır. Kimi kaynaklar (Akyüz, 1998:25-26) Mardin'in de Tur Abdin bölgesi içinde yer aldığını yazarken, kimilerine göre ise (Palmer, 1990:xxii), coğrafi bir varlık olan bu bölgenin kesin sınırlarını çizmek çok zor olsa da, Mardin'in bu sınırın dışında kaldığı savunulmaktadır. Bell (akt. Keser, 2002:11-12) ise Tur Abdin bölgesini Diyarbakır, Urfa ve Nusaybin'in oluşturduğu üçgenin doğusunda kalan bölge olarak tanımlamıştır. Görüldüğü gibi, şehir olarak Mardin'in Tur Abdin bölgesi içinde olup olmadığı tartışmalı olmasına rağmen bu çalışmada Mardin Tur Abdin içinde ele alınmıştır.

'Tur' (dağ) ve 'Abdin' (kul, köle) kelimelerinden oluşan Tur Abdin, 'köleler dağı', 'kullar dağı', ve 'esirler dağı' anlamına gelmektedir. Strabon bölgenin eski isminin 'Masius Dağı' olduğunu belirtirken, Palmer (1990: xix), Karacadağ ve Dicle nehri arasında kalan bu dağın Asurlar tarafından 'Kaşyari Dağı', Theophylact'ın 'İzala Dağı' ve Süryani literatüründe ise 'Beth Gewgel' ve 'İzlo Dağı' olarak adlandırıldığını yazmaktadır (ayrıca bkz. Akyüz, 1998:25-26; Aydın ve diğerleri, 2000:5-6; Keser, 2002:10-12). Brock (1999), Tur Abdin ile ilgili ilk yazılı belgelerin MÖ. 13. yüzyıla kadar uzandığına değinip, Asur Kralı II. Aşurnasiphal'in MÖ 879 yılında 'Matiate'yi (Midyat) ve köylerini buyruğu altına soktuğu belirtmektedir. Hollerweger (1999:17) ise bölgenin isminin, 4. yüzyıldan itibaren kurulan manastırlarda yaşayan keşişlere atfedilerek, Hristiyan bakış açısına göre 'tanrı hizmetkârları dağı'na dönüştüğüne işaret etmektedir.

Günümüzde Tur Abdin adlandırması daha çok Süryaniler tarafından kullanılmaktadır. Kürtler ise bölgeyi ‘Tor’ ve burada yaşayan insanları da ‘Tori’ olarak adlandırmaktadırlar.

Süryani dinsel hayatında önemli bir yere sahip olan monastisizmin ilk mekanı olması nedeniyle Süryaniler için kutsal bir özelliğe de sahip olan Tur Abdin, büyük nüfus değişikliklerine sahne olmasına rağmen, yine de günümüzde Türkiye’de en çok Süryani nüfus barındıran bölge durumundadır. Aynı zamanda Süryaniler için büyük önem teşkil eden Manastır ve Kiliseler³⁹ de yine burada bulunmaktadır.

4.1.1. Süryani Nüfusu ve Yerleşim Yerleri

Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması adlı eserinde Anderson (1993:187-204), 1870’lerde sayım yapanların getirdikleri asıl yeniliğin etnik ve ırksal sınıflandırmaları kurmak değil, bunları, özellikle vergi ve askerlik görevi için kullanmak üzere, sistematik bir tarzda sınıflandırmak olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra, harita ve müze gibi nüfus sayımları da iktidar olanın kontrol ettiği ya da kontrol etmek istediği halklara, bölgelere, dinlere sonsuz bir esneklikle uygulanabilecek bütünsel, sınıflandırıcı ızgaralardır. Bu ızgaraların amacı, her şey hakkında iktidarın asıl olanı değil, kendi istediği şeyi söyleyebilmesidir. Bu nedenle bu uygulamalar ve araçların tümü köklü bir şekilde siyasaldır. Bu araçlar araştırmacılara fikir verir, ancak sorgulanmadan kabul edildiğinde de oldukça

³⁹ Tur’Abdin bölgesinde yer alan Süryani inanç merkezleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Keser (2002), Palmer (1990), Anschütz (1985); tarihsel bilgiler için bkz. Streck (1985) ve Beth-Barşawmo (1996).

yanıltıcıdır; çünkü bu uygulamalar belirli amaçlar için yapıldığından, söz konusu amaca yönelik ölçütler göz önünde bulundurularak gerçekleştirilmiş ve bu doğrultuda pek çok özellik de göz ardı edilmiştir. Bu yüzden burada yerel kaynaklardan edinilen bilgiler doğrultusunda yaşayan Süryani nüfusu verilmiştir.

Günümüzde Tur Abdin bölgesinde yaklaşık 2000 kişilik Süryani nüfusu yaşamaktadır. Son zamanlarda hem Türkiye içinden hem dış ülkelerden kesin ve mevsimlik geri dönüşler olduğu için çok net nüfus bilgileri vermek pek mümkün değildir. Ancak yukarıda verilen sayı 2005 yılında Süryani kaynak kişilerden edinilen bilgilere dayandığından kesin sayıya çok yakındır.⁴⁰ Bu nüfusun 1200'e yakını Midyat, Dargeçit ve İdil'de, 400'e yakını Nusaybin'de, 400'e yakını da Mardin'de oturmaktadır. Bunun dışında Savur'a bağlı Dereiçi (Kıllıt) köyünde 3 aile ve Ömerli ilçe merkezinde 1 aile yaşamaktadır.

1950'ler, hatta 1980'lerle kıyaslandığında günümüzde Süryani nüfusu sayısal olarak büyük bir değişime uğramış, daha önceleri Süryani nüfusun en yoğun hatta baskın olduğu Midyat'ta bile nüfus oldukça azalmıştır. Süryanilerin, 1980'lere kadar yoğun olarak yaşadıkları köylerin çoğu şu anda boş bulunmakta; pek çok Süryani köyünde ise ya çok az Süryani aile yaşamaktadır ya da artık Müslüman Kürtler oturmaktadır. Bunun yanında günümüzde Kürtlerle Süryanilerin birlikte oturduğu köyler de mevcuttur. 1980'lerden itibaren yaşanan bu nüfus değişikliğinin en bariz örneği, Savur'a bağlı Kıllıt Köyüdür. 1975'lerde bu köyün öğretmenliğini yapan emekli öğretmenin anlatımına göre, o yıllarda bölgenin en kalabalık ve en renkli köyü olan Kıllıt İlkokuluna kayıtlı yaklaşık 600 öğrenci bulunmaktaydı.

⁴⁰ Osmanlı dönemindeki Süryani nüfusu için bkz. 2. Bölüm ve Ekler bölümü.

Ancak 2005 yılında bu köyde 3 Süryani aile, 3 Müslüman aile ve yaklaşık 20 kişiden oluşan bir karakol bulunmaktadır. Ayrıca 1986 yılında müftülük tarafından köye cami de yaptırılmıştır. Bu kadar tipik olmasa da, günümüzde buna benzer durumda olan çok sayıda Süryani köyü vardır. Tamamen terkedilmiş köylerin yanında, halen insanların yaşadıkları pek çok köyde harabe durumdadır.⁴¹ Günümüzde ise Tur Abdin’de Süryanilerin yaşadığı yerleşim yerleri ise şunlardır:

- Mardin merkez, Bülbül (Binebil), Çiftlik (Derelya), Göllü köyü ve Deyrüzafaran Manastırı.
- Dargeçit’in Alagöz (Bakısyar), Alayurt (Arboye), Anıtlı (Hah), Çatalçam (Deyrodoslibo) ve İzbrak (Zaz) köyü.
- Gercüş’ün Yamanlar (Yardo) köyü.
- İdil ilçe merkezi ve Haberli (Bısorino), Ögündük (Mıdıh) ve Sarıköy (Sare) köyü.
- Midyat ilçe merkezi, Altıntaş (Kferze), Bağlarbaşı (Arnas), Barıştepe (Salah), Doğançay (Mızızah), Elbeğendi (Kefro), Gülgöze (Aynverdo), Güngören (Kferbe), Mercimekli (Hapsnas) ve Yemişli (Enhıl) köyü.
- Nusaybin’in Girmeli (Gıremira), Dağıcı (Harabmişka), Dibek (Badıb), Günyurdu (Merbobo), Odabaşı (Gündıkşıkro), Taşköy (Arboy), Üčköy (Harabale), Üçyol (Sederi) köyü ve Mor Melke Manastırı.
- Ömerli ilçe merkezi,
- Savur’un Dereici (Kıllıt) Köyü.

⁴¹ 1985’lere kadar Tur Abdin’deki Süryani nüfusu, o zamana kadar boşalan, Süryanilerin diğer etnik gruplarla birlikte yaşadıkları yerleşim birimlerinin ayrıntılı bir dökümü için bkz. Anschütz (1985).

4.2. İncil'e Adanmış Bir Hayat: Süryaniler

Etnik, dinsel, kültürel grup adlandırmaları Süryanilerde olduğu gibi, genellikle grubun kendi kendini adlandırması ve başkalarının onları tanımlamaları şeklinde olmak üzere, iki şekilde olmaktadır. İlkın Araplar ve daha sonra Türkler tarafından 'Süryani' denilen bu grup, kendilerini 'Suryoyo' (çoğulu Suryoye) ya da 'Suroyo' (çoğulu Suroye) olarak adlandırmaktadır. Aynı bölge de yaşayan Kürtler, kendilerini Hristiyan anlamında 'fileh' ya da 'fille' olarak, bölgedeki Araplar da onları İsa'nın doğduğu köy olan Nasıra köyünden dolayı 'Nasrani' olarak adlandırmaktadır.

Bu çalışma bir etimoloji çalışması veya bir halkın köken araştırması olmamakla birlikte 'Suryoyo' isminin nelere atıfla kullanıldığına ilişkin iddiaları tekrar aktarmakta yarar vardır. Gerek Süryani kaynaklarında gerekse de Süryaniler üzerine yapılan çalışmaların çoğunda, bu adlandırmanın aşağıda verilmiş nedenlerinden tümüne ya da bir kısmına değinilmektedir. Ayrıca yerel kaynaklar da Suryoyo isminin kaynağı olarak benzer düşüncelere vurgu yapmaktadırlar. Yazılı ve sözlü kaynaklar temel alınarak Suryoyo veya Süryani isminin kökenlerine ilişkin varsayımlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Suryoyo adının Yahudileri Babil tutsaklığından serbest bıraktığına inanılan Pers kralı Siros'un (Keyhüsrev) adından geldiği,
2. Suryoyo'nun Suriye sözcüğünden geldiği ve Suriye'nin de bölgeyi ele geçiren Süros'tan kaynaklandığı

3. Suriye adının Lübnan'ın Sur şehrinde türediği ve sakinlerinin lakabının Suryoyo olduğu,
4. Suriye adının İbrahim'in sülalesinden gelen Asur ya da Asurin'den türediği,
5. Asurluların ülkesine Yunanlılar tarafından bir 'y' harfi eklenerek 'Asurya' denildiği, zamanla sözcüğün başındaki 'a' düşerek 'Surya' biçimini aldığı ve Süryani ya da Süryoyo adının coğrafi bir terim olarak buradan geldiği inancı yaygındır.
6. Bir başka iddiaya göre, Hristiyanlığı seçen Aramilerin kendilerini putperest Aramilerden ayırmak için 'Suryoyê' adını kullandıkları, zaman içinde bu adlandırmanın bir mezhep, daha sonra ise bir etnik grubu işaret ettiğidir. Bu iddia grubun teşekkülünde dine yaptığı atıfla, dinin grubun oluşumdaki etkisine vurgu yapmaktadır.
7. İncil'in yayılmaya başladığı yıllarda Aramilerin bir kısmı, inancı Suriyeli müjdecilerden aldıkları için, kendilerini putperest Aramilerden ayırmak için 'Suriyeli' anlamında 'Süryani' ismini kullandıkları ve bu ismin bir mezhep ismi olduğu görüşleri ağırlık kazanmaktadır.⁴²

Yukarıda sayılanlar yanında, coğrafi konumdan dolayı 'Arami' ve 'Süryani' isimlerinin eş anlamlı olduğu da iddia edilmektedir.⁴³ Adlandırma ve köken konusunda önemli ve gözden kaçırılmaması gereken bir diğer tartışmaya da değinmek gerekir. Günümüzde Asuri, Nasturi, Keldani, Süryani, Yakubi, Nebati, Sabii ve Mağdenli olarak adlandırılan grupların tümü Arami kökenlidir. Tüm bu gruplar için yazılı kaynaklarda Süryani denildiğine de sık sık rastlanmaktadır.

⁴² Bu adlandırma ve adlandırmanın kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şimşek (2003), İris (2003), Bilge (2001), Nelhans (1990), Çelik (1996), Günel (1970).

⁴³ Bkz. Macler (1994).

Dolayısıyla bir çok metinde Süryani kelimesi bütün Arami grupları işaret etmek için kullanılmakta ve bu kullanımda dini değil dilsel referanslar birincilleşmektedir. Doğu Hıristiyanlığının anlatıldığı 3. Bölümde daha ayrıntılı değinildiği gibi, dinsel nedenli bu ayrımların zamanla etnik adlandırma biçimi almıştır. Bu grupların arasında köken konusunda ihtilaflar halen devam etmekle birlikte özellikle diasporadaki siyasal örgütlenmelerin en fazla üzerinde durdukları konu, köken birliğidir.⁴⁴ Tur Abdin Süryanileri açık bir şekilde Asuriliği dile getirmeseler de, bu görüşe karşı çıkanlar da pek rastlanmamaktadır. Zira, Nelhans (1990)'ın da vurguladığı gibi, Asuriliği red etmek, bu halkın tarihini kısaltmaktan hatta 'tarihsizleştirmek'ten başka bir amaca hizmet etmemektedir. Buna rağmen diaspora ve Irak'ta yaygın olarak sürdürülen Asuri birlik çalışmalarının politik söyleminden dolayı Tur Abdin Süryanilerinin bu konuda ağırlıkla sessiz kalmayı tercih etmelerinin en önemli nedenlerinden birisinin, onların Osmanlıdan günümüze egemen siyasal yapıyla karşı karşıya gelmemeyi ilke edinmiş olmalarıdır. Devletle olan ilişkiyi "devlet olmazsa işimiz çok zor. Devlet bozulmadığı sürece devlete karşı gelmek günahtır" diye açıklamaktadırlar.

Asuri halkının hedefinin, kendi anavatanları olan Asur ülkesinin yeniden inşa edilmesi olduğuna işaret eden bu siyasal söylemin temellendiği düşünce şu şekilde özetlenebilir:

- a. Asuriler, Keldaniler ve Süryaniler Asur ülkesinin yeniden kurmak için bir birlik oluşturmalıdır,

⁴⁴ Söz konusu grupların aynı kökenden olduğu ve aynı halk olduğu ve bu ayrımların sadece bu halkın bölünmesine yardımcı olduğu konusundaki politik düşünceler için bkz. Mezopotamya Özgürlük Partisi Manifestosu: *Asuri-Süryani Halkının Yaşam Yolu* (2000), Nelhans (1990).

- b. Aynı Asuri kökenden geldiğimiz için krallarımız tek ülkeye ve tek ulusa hükmetmişlerdir,
- c. Gücümüzü tek ulus, tek halk, tek dil ve tek kimlikte birleştirdiğimizde aramızdaki psikolojik ve mezhepsel engeller de yıkılacaktır,
- d. Bir kimlik bizi çoğunluk yapar, ama birden fazla kimlik bizi Hıristiyan olmayan gruplar karşısında azınlık konumuna getirir,
- e. Asuri, Keldani ve Süryani sınıflandırmasını sadece olageldiği gibi sadece bir geçiş süreci olarak değerlendirmeliyiz (Habash, 1999).

Süryanilerin kökenine ilişkin bilimsel ve politik zeminde tartışmalar devam etmesine rağmen uzlaşılan en önemli nokta bu toplulukların tamamının Aramice'nin diyalektlerini konuştukları ve dolayısıyla Sami dil grubu içinde değerlendirilmesi gerektiğidir. Buna rağmen Türkiye'deki bazı çalışmalarda bu toplulukların Türk olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Örneğin, Kaşgarlı (1991), *Mardin Ve Yöresi Halklarından Türko-Semitler* adlı eseriyle Süryanileri "Türki bir cemaat" özelliği gösteren 'Türko-Semit' olarak tanımlamakta ve Mardin ve yöresinde Asuri toplumuna rastlanmadığını ifade etmektedir.⁴⁵ Bu yaklaşımda Asurilerin varlığı kabul edilmekte ancak Türkiye'deki Süryanilerin Asuri olmadığı fikri savunularak bu grubun sınır ötesiyle politik birliktelikler kurması engellenmeye çalışılmaktadır.

⁴⁵ Süryanilerin "Türklüğü" konusunda ayrıca bkz. Sertoğlu (1971). Bunun yanında Tur Abdin Süryanilerinin konuştukları ve Aramicenin bir diyalekti olan Turoyo'dan, herhalde kelimenin başındaki "Tur" un "Türkçe" kelimesiyle olan benzerliğinden yola çıkmış olacak ki, Tü5rkdoğan (1997:198-199) Süryanilerin Türklüğüne ve dillerinin "Türoyo denilen Türkçe'nin ağır bastığı bir Arap diyalektiği" olduğuna dair ilginç bir görüş belirtmektedir.

Kendilerini İsa'ya ilk inananlar, ilk Hristiyanlar ve İsa'nın dilini konuşan bir halk olarak nitelendirilen Süryaniler, özellikle 1960'lardan sonra Avrupa, Amerika ve Avustralya'ya göç edenler dışında Türkiye, Suriye, Lübnan, Irak, İsrail, Mısır ve Hindistan gibi ülkelerde yerli halk olarak ikamet etmektedirler. Ancak, bulundukları ülkelerin sosyal, kültürel, ekonomik, siyasal ve dinsel farklılıkları nedeniyle, farklı coğrafyalardaki Süryanileri birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Gerek Batılılar, gerek bir arada yaşadıkları etnik gruplar, gerekse de devlet tarafından, kültürel özelliklerinin dinsel yönüyle ele alınan Süryaniler, azalan nüfusun da etkisiyle tamamen kilise ve manastır çevresinde örgütlendiklerinden etno-dinsel bir grup özelliği göstermektedirler. Özetle hem grubun hem de diğer grupların Süryanilere yönelik tanımlamalarında dinsel öğeler ön plana çıkmaktadır. Bunun en önemli sebebi Süryanilerin yaşadıkları iki önemli coğrafyadaki nüfusun dini kompozisyonudur. Ortadoğu'da geniş Müslüman toplum içinde bir Hristiyan azınlık olarak yaşayan Süryaniler bu nedenle hem kendi bakışlarında hem de Müslümanların gözünde Hristiyan olarak değerlendirilmektedir. Süryanilerin önemli bir bölümünün yaşadıkları Avrupa'da ise farklı Hristiyan mezheplerinin hakim oldukları bir coğrafya ile çevrili olan Süryaniler bu defa da mezhepsel farklılık üzerinden kendilerini tanımlamakta ve ötekiler tarafından da bu şekilde görülmektedir.

Dinsel bakımdan Doğu Hristiyanlığı içinde yer alıp, literatürde monofizitist olarak nitelendirilen Süryaniler, hem kendilerinin ilk Hristiyanlar olduklarının kanıtı, hem de diğer Ortodoks kiliselerden farklılıklarının işareti olarak kendilerini 'Süryani Kadim' olarak adlandırmaktadırlar. Yakub Baraday'ın bu inanç biçiminin şekillenmesindeki rolü nedeniyle, dinsel açıdan Süryanilere 'Yakubi' de

denilmektedir. Ancak Süryaniler, kendilerinin iddia ettiklerinden daha yakın dönemlere tarihlendikleri için monofizitizm ve Yakubiliğe pek sıcak bakmamakta ve bu adlandırmaları reddetmektedir.

Süryaniler anayurtlarının Beth-Nahrin (Mezopotamya) olduğunu ve 5000 yıllık tarihleri olduğunu iddia ederler. Bu tarihlerin MÖ 3000’lerden başlayarak Subariler, Sümerler, Akadlar, Babiller, Asurlular, Kenaniler, Amuriler, Aramiler, Kandaniler, Fenikeliler, Tedmurlular ve Abgarlar adlarının kullanıldığını ve 2000 yıldan beri kullanılan Süryani isminin bunların devamı olduğunu söylemektedirler. Süryani kilisesinin Antakya patriği Moran Mor İğnatiyos I. Zekka İvas’da 1992 yılında dünyadaki tüm Süryanilere bir mesaj yollayarak Süryani sözcüğünün yukarıda sayılan diğer uygarlıkların bir devamı olduğunu beyan etmiştir (Akyüz, 1999: 32; Altınışik, 2004).

Akyüz (1999: 34) MS 300 yılına kadar kurdukları devletleri kaybedince kendilerine dine ve bilime adayan Süryanilerin “ruhani bir imparatorluk” kurduklarını ve binlerce kişinin rahipliği seçtiğini; bu inanç sayesinde yaklaşık 1700 yıldır farklı devletlerin egemenlikleri altında yaşamalarına rağmen dillerini, kültürlerini, inançlarını ve kimliklerini koruduklarını yazmaktadır. Akyüz’e göre, Süryaniler, dine aşırı bir şekilde yöneldiklerinden farklı teorilerin ileri sürülmesi ile Süryaniler (Batı Süryanileri veya Kadim Süryaniler), Nesturiler ve Keldaniler (Doğu Süryanileri), Antakya’daki Ortodoks ve Katolik Rumlar (Melkitler), Maronitler (Lübnan’da), Süryani Katolikler ve Süryani Protestanlar olarak bölünmüş olmalarına rağmen tüm bu grupların dünyadaki nüfusları 15 milyondur.

1056-1091 ve 1166 yıllarında Süryani Kadim Kilisesi'nin patriklik merkezi olan Mardin 1125'ten itibaren metropolitlik olmuş, 1293 yılından 1932 yılına kadar patriklik merkezi niteliğini sürdürerek Süryaniler için kutsal bir şehir kimliği kazanmıştır. Patrik 3. İlyas Şakir'in vefatından sonra patriklik merkezi, metropolitlerin oybirliğiyle Suriye'nin Humus kentine taşınmış ve 1959 yılında da Başkent-Şam'a nakledilmiştir. Antakya ve bütün doğunun Elçisel Kürsüsü Patriği ve bütün dünyadaki Süryani Ortodoks Kilisesinin reisi 122. patrik olan Moran Mor İğnatiyos 1. Zekka Ayvaz'dır (Akyüz, 1997:39-40). Türkiye'de ise Patrikliği Deyrüzafaran Metropolitliği temsil etmektedir.

Süryaniler, Tur Abdin bölgesine büyük önem vermelerine rağmen bu bölgedeki nüfus kompozisyonunun tarihsel süreç içinde değişimi ile birlikte çeşitli sorunlar yaşamıştır. İlk başlarda kentlerde yayılan monofizitizm savunucuları, Doğu kilisesine yönelik Roma ve Bizans baskıları ve Pers akınları nedeniyle dağlık alanlara çekilmiş ve Nusaybin, İdil, Midyat üçgeni içinde yer alan bir dağ silsilesi olan Tur Abdin'de manastırcılığın gelişmesine öncülük etmişlerdir.

Tur Abdin'de Hristiyanlığın yayılışının kentsel bir olgu olduğunu yazan Palmer (1999:47), Nisibisli Yakub, Kluzmalı Avgin ve diğer 4. yüzyıl din büyüklerinin yaşam öykülerinde; Nisibis (Nusaybin) çevresindeki köyleri ve kuzeyinde uzanan dağlık bölgeyi Hristiyanlaştırıp vaftiz etmede çok zorlandıklarını anlatmaktadırlar. Zaten bu din adamlarının yaşam öykülerinde de değinildiği gibi pek çok manastırın (Mor Yakub-Salah, Mor Malke-Harabale, Deyrül Zafaran-Mardin) Ateşgedeler üzerinde kuruldukları söylenmektedir. Tur Abdin'de Hristiyanlığın İS 120 yılında Beth Zabday'da (Azak-İdil) bir metropolitliğin

kurulmasıyla başladığını yazan Hollerweger (1999:17), bölgenin 4. yüzyılda Hristiyanlaştığını iddia etmektedir. Tur Abdin Hristiyanlığı kentten (Nisibis) yayılmakla birlikte, dağlık bölgelerdeki yığılmanın 5-6. yüzyıllardaki Pers akınlarından kaçan din adamlarının kurdukları ibadet yerlerinden kaynaklanıyor olabileceği kanısı yaygındır.

Tur Abdin bölgesi Hristiyanları yaklaşık 4. yüzyıldan günümüze kuraklık, salgın ve benzeri olumsuzluklarla birlikte Romalılardan Selçuklulara ve Osmanlının son dönemlerinde pek çok dinsel nedenli saldırıyla (Palmer, 1999: 55) iç içe yaşamışlar ve bu saldırılara rağmen dinlerine çok sıkıca sarılmışlardır.

Süryaniler kendilerinden uzun süre sonra bölgeye yerleşen çevre köylerdeki Müslüman gruplar tarafından pek çok açıdan tacize uğramıştır. Süryanilerin diğer etnik gruplara oranla refah düzeylerinin yüksek olması tacizin başta gelen nedenlerinden birisidir. Öte yandan Süryanilerden sonra bölgeye yerleşmelerine rağmen, onlara egemen konumu sağlayan, bölgenin çoğunluğu tarafından ‘üstün’ ve ‘asıl’ din olarak kabul edilen İslâm’ın egemenliği ve bölgedeki yerel yöneticilerin de – muhtarlar hariç – İslâm’a bağlı olmaları nedeniyle bu tacize ses çıkarmamalarından kaynaklanıyordu.

4.2.1. Toplumsal Bellek: SEYFO

Kuran Hristiyanların kestiği hayvanın etinin haram olduğunu yazmıyor. Hristiyanların kesilmesinin” haram olduğunu yazıyor

(Papaz Melke).

Geçmiş hatırlamak için şimdiki *an*'dan sıyrılmak gerekiyor. Zaten teknolojik gelişmeler günümüz insanına unutmaya için sürekli yeni veri yüklüyor. Aşırı bilgi bombardımanı altında bocalayan insan, kurtuluşu geçmişte buluyor ve geçmişi hatırlayıp anarak çözemediği bugünü unutmaya çalışıyor. Fransalı antropolog Auge (1999:5), "unutmak, toplum için olduğu kadar birey için de bir zorunluluktur. İçinde bulunulan zamanın, şu anın ve bekleyişin tadına varmak için unutmayı bilmek gerekir; ancak, unutmak bellek için de bir ihtiyaçtır: Uzak geçmişe ulaşabilmek için yakın geçmişi unutmak gerekir" şeklindeki sözleri unutmanın toplumsal kimliğin oluşmasındaki önemini vurgulamaktadır. Burada unutmaya çift yönlü bir eylemdir: Yaşanan zamanı iyi yaşamak için geçmişi unutmamayı ve bugünün kargaşasından düşsel de olsa kurtulmak için geçmişi hatırlamayı gerektirir. Ancak pek çok etnik veya kültürel grubun, kendilerini yeniden kurgulamak ve sınırlarını korumak için geçmişi kullandığı, hatta ulusların inşasının en önemli referansının geçmiş olduğu da bilinmektedir. Hemen hemen tüm topluluklar için, kendilerini özdeşleştikleri ve grup içi dayanışmayı sağlayan toplumsal dönüm noktaları vardır. Bu dönüm noktaları aynı zamanda topluluğun toplumsal ve tarihsel belleğini de oluşturmaktadır.⁴⁶ Belleğin bireysel bir yeti olduğu düşünülmele

⁴⁶ Kültürel bellek konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Assmann (2001).

beraber, bir toplumsal belleğin olduğunu iddia eden düşünürler de vardır (bkz. Connerton, 1999). Bu bellek, çoğu zaman gerçek olaylara dayandığı gibi, bu gerçekliklerin efsanelerle de zenginleştirilip daha dramatik hale getirildiği de bilinmektedir. Belirli siyasal bir birlik oluşturan ya da dinsel geleneklerini yasal olarak gerçekleştirebilen topluluklar toplumsal belleklerini törenlerle sürekli anımsatırlar ve unutulmasını engellerler. Anderson (1993:224)'un da belirttiği gibi, “bilinçteki bütün köklü değişiklikler, doğaları gereği beraberlerinde tipik bazı amneziler getirirler. Belirli tarihsel koşullarda, bu unutulardan çeşitli anılar fışkırır”. Siyasal bütünlükten yoksun olan bazı topluluklar ise geçmişi güncelle dönüştürme olan anımsamayı sağlamak ve anıları tazelemek için sözlü kültürden ve geleneksel eğitimden yararlanmaktadırlar. Süryanilerin belleğinde önemli bir yer etmiş ve günümüzde hala diğer gruplarla ilişkilerinde önemli bir sınır olan ‘Seyfo’ (kılıçtan geçirme) ya da ‘Ferman’ önemli bir toplumsal dönüm noktasıdır. Bu nedenle bu olay, törenlerle veya açık bir şekilde olmasa da sürekli anımsanmaya çalışılır.

Bazı toplumsal olaylar, insanlar üzerinde öyle kalıcı etkiler bırakır ki, bu olaylar tekrarlanmasa da yıllar sonra bu olayların tekrar olma olasılığı endişesi her zaman olur. Bu endişe, söz konusu olaya maruz kalmış toplulukların sonraki kuşaklardaki üyelerinin hayatlarında kendisini hep hissettirir.

1914 - 1915’lerde Ermenilere yönelik politikalar ve yaşananlardan bölgedeki diğer tüm Hristiyan grupların etkilendiği ve baskılara maruz kaldığı da bilinmektedir. Bu baskıların olduğuna dair bilgilere yazılı tarihte pek rastlanmamakla beraber, bölgedeki sözlü tarih bu bilgilerle doludur: Bölgedeki

Müslüman gruplar tarihsel dönemleri anlatırken 1900'lerin başlarına denk gelen iki Hristiyan Fermanından (*fermana Fileh'a*) söz etmektedirler. Aynı şekilde Süryaniler bu fermanları 'seyfo' (kılıçtan geçirme), 'qettla' (katliam) ve 'sawqiyat' (sürgün) olarak adlandırmaktadırlar. Bunu birebir yaşayanlardan sağ kalanlar artık pek olmasa da hemen her Süryani'nin hafızasında, bu olaya ilişkin atalarından duydukları anılar vardır.⁴⁷

Süryani anlatımlarına göre Ferman, kendilerinden daha çok bölgede yaşayıp zengin ve sanatkar olan Ermeniler için çıkarılmış fakat kendilerine de uygulanmıştır. Süryanilerde, 1914-15 fermanlarında pek çok Süryani ölmesine rağmen, İstanbul'un Süryanileri affettiği ve bu nedenle bölgede kalabildikleri inancı vardır. Fermanın, Süryanilerin bölgede beraber yaşadıkları diğer gruplara ilişkin yargılarının oluşmasında da oldukça önemli bir yeri vardır. Fermanın Süryanilere uygulanmasının en önemli nedeninin devletin merkezi bir kararı olmaktan çok bölgedeki Kürtler ve Arapların Ermenilere yönelik fermanı bir fırsat olarak değerlendirip Süryanilere yönelik katliamlara başladıkları, bunun en önemli nedeninin de bölgedeki Süryani nüfusunun elindeki malları ele geçirmek olduğu inancı oldukça yaygındır. Bu anlatı incelendiğinde Süryanilerin ötekine ve devlete ilişkin bakışının önemli ipuçlarını taşıdığı görülmektedir: Devlet Süryanilere yönelik olarak sürekli bir biçimde iyi davranmıştır; Müslümanlar her fırsatta Süryanilere yönelik saldırılarda bulunmuşlardır. Devlete ve Müslümanlara bu bakışın mantığının ise devlet eliyle gerçekleştirilen uygulamaların müsebbibi olarak Müslümanları göstererek devletle iyi geçinme stratejisinin haklılaştırma çabası

⁴⁷ Seyfo konusunda son zamanlar da artık yazılı kaynaklara da rastlanmaktadır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yonan (1999) ve Hinno (1993).

olduğu söylenebilir. Bu anlatının sebebinin devlet ile iyi geçinme strateji olduğunun en açık göstergelerinden birisi yurtdışında yaşayan Süryanilerin yaptıkları yayınlarda fermanın yerel Müslüman gruplar tarafından değil devlet tarafından organize edildiğinin sıkça yinelenmesidir. Özetle yurtiçindeki anlatı yurtdışında tersine çevrilmektedir.

Ancak bölgedeki Müslümanların fermanı bir fırsat olarak gördükleri de bir başka gerçektir. Örneğin, Süryaniler bölgedeki Kürt aşiretleri tarafından aşiret kapsamı içine alınmakla birlikte, Ferman sırasında bu aşiretlerin çoğu kendilerine sahip çıkmamış; hatta aynı aşiret mensupları tarafından da baskıya maruz kalmıştır. Bu baskının oluşmasında Süryanilerin tabi oldukları aşiretlerin bölgedeki gücünü yitirmesinin etkisi de oldukça fazladır. Örneğin, bölgedeki çoğu Süryani ve Yezidi'nin mensup olduğu Heverka Aşireti Reisi Haco'nun Suriye'ye gitmesiyle birlikte, Süryani ve Yezidilerin diğer aşiretler, özellikle Dekşuriler, tarafından baskıya maruz kaldıkları hatta öldürüldüklerine dair sözlü bilgiler vardır ve bu bilgiler Müslümanlar tarafından da doğrulanmaktadır. Bunun yanında fermanın sona ermesi bazı aşiret reisleri, Süryanileri eski yerlerine yerleştirmek istemiş ama fermanın hemen sonra boşalan köylere yerleşmiş diğer köylüler itiraz ettikleri için uzun süre köylere dönememişlerdir.

Bölgede Müslümanlar arasında yaygın kanı ve iddia, ferman sırasında Müslümanların çoğu Süryani'yi koruduğudur. Ancak gerek Süryanilerden gerek Müslümanlardan bunun tersi konusunda örnek olayları anlatanlar da vardır. Örneğin;

1915’lerde Aynverdo direnişinde Şeyh Fettullah araya girmiş ve direniş bitmiş ancak babamlar ormana odun getirmeye gidince Müslümanlar önce bir şey dememişler odunları sırtlayınca onları tarayıp çoğunu öldürmüşler. Şeyhi bile dinlememişler.

Nusaybin’in Marine Köyünde Ferman’ın ilk döneminde Müslüman köylüler yakınlarındaki ve Kirve dedikleri Süryanileri korumuşlar. Ancak çatışma ortamı bittikten sonra aynı kişiye, hasatlarına için 20 Süryani erkeğini yardıma çağırmışlar. Onlar çalışırken, kadınlar tarafından tüfeklerindeki barutlar üzerine su dökülmüş ve tüfekler kullanılamaz hale gelmiş. İş bitip eve gitmeye çalışırken onlara ateş açılmış ve tümü öldürülmüş.⁴⁸

Ferman sonrası Süryani mallarına yönelik yağmanın izlerine günlük dilde hala rastlanmaktadır. Örneğin, birisinin fazla malı olup, eğer bunun fazla emek harcamadan elde edildiğine inanılması durumunda kullanılan, Kürtçe “bixwin, malê fıla ye” (yiyin Hristiyan malıdır) sözü bunun en tipik örneğidir.

Günümüzde bazı Kürtlerin dedelerinin yaptıklarını tasvip etmediklerini söylemelerine karşın yaşanan olayın büyüklüğü nedeniyle Kürtlere yönelik güvensizlik Süryaniler arasında hâlâ çok yaygındır.

Şiddete ve insanın öldürülmesine şiddetle karşı çıkan Süryani bir Papaza göre,

⁴⁸ Seyfo konusunda Süryanilerin anılarından oluşan bir çalışma için bkz. Hınno (1993).

*Din Müslümanlık, Hıristiyanlık Yahudilik değil, bu dünyada birbirimizle insanca muhabbetle beraber yaşamaktır. Sen beni öldürsen de öldürmesen de ben zaten öleceğim. Ama öldürmek güzel değil Allah'ın bu bedenden can alması gerekir. Onun emir vermesi gerekir. Bir insanı öldürmek Allah'a karşı gelmektir: **Üzümü daha korukken koparmak gibi.***

Süryani kaynaklara göre, kendilerine yönelik kırım sadece 1915'lerden ibaret değildir. 1843 yılından 1845 yılına kadar Kürt Beyi Bedirhan tarafından 50.000'den fazla kişi, 1850 yılında 100.000'den fazla kişi, Amid (Diyarbakır) ve Urhoy'da (Urfa) yaklaşık 20.000 kişi, 1909 yılında 3000 kişi ve 1915 ile 1918 yılları arasında 500.000'den fazla kişinin katledildiği yazılmaktadır. Ancak sözü edilen bu katliamlar sadece Tur Abdin'de değil, Cezire, Hakkari vb. Mezopotamya'nın diğer bölgelerinde de gerçekleştirilmiştir (bkz. *Zinda Magazine* April 26, 1999).

Bu gibi anılardan hareketle özelde Süryanilere genelde ise tüm Hıristiyan gruplara yönelik olarak bölgedeki Müslümanların sahip olduğu bakışın hemen hemen aynı olduğu sonucu çıkartılabilir. Bu bakışın oluşmasında dini farklılıklar yanında ekonomik gerekçelendirmeler de önemli bir yer tutmaktadır. Aslında ekonomik gerekçelerin mi dini ötekileştirmeyi güçlendirdiği yoksa dini gerekçelerin mi ekonomik nedenli saldırıları gerekçelendirdiği çok da açık değildir. Çünkü bu iki gerekçe seti dönüşlü bir biçimde birbirini sürekli olarak beslemektedir. Örneğin bölgede Süryanilerin çok zengin oldukları, Müslüman halk arasında neredeyse günlük sohbetlerin değişmeyen konusu haline gelmiştir. Bu ve benzeri anlatılar her

ekonomik güçlük döneminde Süryani mallarını gelir seviyesini yükseltmek için el konulabilecek bir meta olarak görme anlayışının haklılaştırma yollarından birisi olarak görülebilir. Süryanilerin ‘gavur’ olması bu tarz girişimlerin daha haklılaştırılmasının birçok durumda da dince verilmiş bir hak olarak görülmesinin ana nedeni olmaktadır.

4.3. Sosyal ve Siyasal Örgütlenme

Her toplum, üyelerinin davranışlarını düzene sokmak, hem grup içindeki hem de grup üyelerinin diğer grup üyeleri olan anlaşmazlıkları çözmeye yönelik kararlar almak için bir kısım gelenek ve prosedürlere sahiptir. Aynı şekilde her toplumun, kendi çevresi ve diğer toplumlarla ilişkileri, kimi üyeleri arasındaki olası bölücü davranışları kontrol etmek için bazı ortak kararları alması gerekir. Sosyal düzeni sağlamak için bu kararları almak ya da varolan kararları uygulama biçimi ve buna yönelik kurumlar toplumdan topluma değişmektedir. Bu değişme toplumun tarihsel yapısından, sanayileşme ve teknolojik gelişmişliğine ve devlet ve iktidar olma konumlarına göre farklılıklar göstermektedir. Kimi toplumlarda toplumsal düzeni sağlamak için uzmanlaşmaya dayalı ve daha ayrıntılı bir hiyerarşi oluşmuşken, özellikle devletsiz veya azınlık durumunda olan topluluklarda birden fazla görev ve sorumluluğun çok az sayıda kurumda toplandığı görülmektedir.

Yaklaşık 2000 yıldır başka imparatorluk, devlet ve aşiretlere tabi olarak yaşayan Süryanilerde toplumsal karar mekanizmalarının ağırlıklı olarak dinsel

kurumlarda, yani kilise ve manastırların elinde bulunduğu görülmektedir.⁴⁹ Bu anlamıyla kiliseler sadece dini bir örgütlenme olarak değil sosyal örgütlenmenin de belkemiğini oluşturmaktadır. Hristiyanlığın Arami gruplar arasında yayılmaya başlamasıyla, bu grupların farklı Hristiyan mezheplerini oluşturmaları veya benimsemeleri sonucu yeni isimler alarak etno-dinsel bir yapıya büründükleri görülmektedir. Önce aynı din içinde mezhepsel ayırıma dayanan bu dinsellik, zamanla Süryani grupların tabi oldukları siyasal ve diğer dinsel gruplar tarafından da beslenmiş ve yeniden üretilmiştir. Bu nedenle günümüzde Tur Abdin Süryanilerinde din toplumsallığın her alanında başat bir durumdadır. Dinin, daha doğrusu örgütlü din olan kilisenin sosyal yaşam içindeki başat pozisyonunun sürmesinde, günümüzde küçük ve ‘zararsız’ bir dinsel topluluk olmanın kendilerine dokunulmazlık getirmesi yanında, Osmanlı Devleti’nde, milletlerin yönetiminin kendi din görevlilerine bırakılmış olmasının etkisileri de hâlâ sürmektedir. Kilisenin sosyal yaşamdaki etkinliği nedeniyle Süryani dinsel hiyerarşisine yakından bakmak gerekir.

Süryanilerde dinsel hiyerarşi, yukarıdan aşağıya doğru Episkoposluk, Papazlık ve Diyakosluk olmak üzere 3 kategoriden oluşmaktadır. Episkoposluk, Patrik, Mafıryan, Metropolit ve Episkopos; Papazlık Horepiskopos ve Keşiş; Diyakosluk ise Arhedyakno (Diyakosların Başkanı), İncili Diyakos (Baş Diyakos), Afodyakno (Mürettip), Koruyo (Okuyucu) ve Mzamrono (Mürennim) aşamalarından oluşmaktadır.⁵⁰

⁴⁹ Süryanilerde dinin neden tüm toplumsal karar alma mekanizmaları üzerinde etkili olduğu konusu bu çalışmanın 3. Bölümünde anlatılmıştır.

⁵⁰ Bu rütbelerde bulunan kişilerin görevleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şimşek (2003) ve Günel (1970).

Episkoposluk kategorisinde yer almak için rahiplik aşamasından geçmiş olmak gerektiğinde bu pozisyondakiler evlenemezler. Ancak rahipliğin altındaki statülerdeki din adamları evlenebilirler. Bu nedenle diyakosluk döneminde evlenmesine rağmen din ruhbanlığı seçen kişiler en fazla Horepiskoposluk rütbesine yükselebilirler. Bir kişi ömür boyu rahip kalabileceği gibi, Patriklik mertebesine kadar da ulaşabilir. Fakat patriklik ölümle son bulduğu için bu çok uzak bir ihtimal olarak kalmaktadır. Evlilik konusundan da anlaşıldığı gibi kilise içindeki statülerin tamamı ruhani olarak görülmemektedir. Rahipliğin altında yer alan statüler daha çok kilisenin rutin görevlerini yürütecek kişilere ayrılmış makamlarken, rahiplik ve daha üstündeki statüler doğrudan dine ilişkin, ruhani birer makam olarak görülmektedir.

Tur Abdin Süryanileri Metropoliti ‘Matran’ diye adlandırmakla birlikte kendisiyle konuştuklarında ‘Seyyidna’ diye hitap etmektedirler. Aynı şekilde Papazlara da ‘Kašo’ ya da ‘Ebuna’ diye hitap etmektedirler. Papazlar Kilislerde yer alırken, rahipler daha çok manastırlarda görev almaktadırlar. Bu durumun en önemli sebebi biraz önce belirtildiği gibi rahip ve üstü makamlarda yer alan kişilerin ruhani konularla, yani kutsal metinlerin yorumlanması ve içtihad geliştirilmesi gibi aslında kilisenin günlük işlerinden bağımsız görevleri yerine getirmeleridir. Özellikle Midyat ilçe merkezi ve köylerinde hemen tüm erkek çocukların dinsel eğitimden geçtiği düşünüldüğünde hemen hemen her Süryaninin bir biçimde diyakosluk statüsüne ulaştığı söylenebilir. Ancak dini kariyerini sürdürüp rahip olanların sayısı günümüzde oldukça azdır. Eğitimi bırakan diyakoslar sadece kiliselerdeki ayinlerde rütbelerinin gerektiği görevleri yerine getirmektedirler.

Şam'da bulunan Süryani Patriklik merkezine bağlı 19 Metropolitlik bulunmaktadır. Patrik, Metropolitlerin toplanmasıyla seçilir. Ayrıca metropolitliğe atama ve metropolitin hangi bölgeye atanacağı da yine metropolitlerin patriklik merkezinde toplanmasıyla karar verilir.

Türkiye'de biri İstanbul ikisi Mardin'de olmak üzere üç metropolitlik vardır. Mardin'deki metropolitliklerin birisi Midyat-Cizre yolu üzerinde, Midyat'a 20 km uzaklıkta bulunan Mor Gabriyel Manastırı'nda diğeri ise Mardin merkeze 5 km uzaklıktaki Deyrüzazafaran Manastırı'nda bulunmaktadır. Deyrüzazafaran metropolitliği aynı zamanda Patrikliğin Türkiye'deki temsilciliğini de üstlenmiştir.

Midyat'ta 1970'lara kadar Belediye Meclisi üyelikleri ve Mardin'de 1955'lerdeki Belediye Meclisine seçilen iki üye dışında günümüzde Süryaniler köy muhtarlıkları dışında herhangi bir yerel yönetimde yer almamaktadırlar. Midyat'ta bir Türkçe öğretmeni ve Mardin'deki bir ilköğretim okulu öğretmeni dışında Tur Abdin'de resmi kurumlarda çalışan Süryani de bulunmamaktadır. Resmi kurumlarla ilişkiler ve kurumlardaki işler muhtarlar, vakıf yönetimi ve din adamları aracılığıyla yürütülmektedir.

Bölgede hala aşiret ruhunun resmi hukuki yapıya ağır basması, aşiret reisleri ve şeyhlerin ya da şeyh ailelerinin en küçük yerel birimlerden TBMM'ye kadar devletin resmi organlarında söz sahibi olmaları, Süryanileri herhangi bir sorunda resmi haklarını savunmalarından caydırmaktadır. Hukuki yollarla sonuç alınsa bile hayatın içinde aşiret uygulamaları daha baskın olduğundan Süryaniler herhangi bir

olay karşısında yasal yollara başvurmayı tercih etmemektedir. Kendi aralarındaki sorunları kendi vakıf, kilise ve manastırları aracılığıyla çözmeye çalışırken, diğer etnik gruplarla olan sorunların çözümünde, hem yerel yönetimlerde hem diğer resmi organlarda söz sahibi oldukları bilinen aşiret reisleri veya ağalar, dolayısıyla geleneksel statülere sahip kişiler ile ilişki kurularak çözülmeye çalışılmaktadır. Bu tür sorunlara bazen vali, kaymakam vb. mülki amirler de tanık olmakta ve onlar da yasal süreci başlatmaktansa, olayları geleneksel yollarla çözmek için aracılık etme yolunu seçmektedir. Aşağıda verilecek olan iki örnek de bu çok açık biçimde görülmektedir.

Mardin merkeze bağlı Göllü Köyü Süryani yerleşim birimi olmasına karşın uzun süredir burada Süryani yaşamamaktadır. Kilise de uzun bir süre kapalı olduğu için bazı bölümleri yıkılmıştır. Bu kilisede Müslüman köylülerden bir aile izinsiz biçimde uzun süredir yerleşmiştir. Ancak son zamanlarda Süryaniler pek çok yerde olduğu gibi bu kiliseyi de onarıp yılda bir kez de olsa ibadete açmak istemiş; ancak kilisede bulunan aile kiliseyi terk etmek istememiştir. Bunun yanında aile, kiliseye mutfak olarak kullanacakları bir ek de yapmış ve bu bölümün inşaatında kilisenin diğer bölümlerinden sağladıkları taşları kullanmıştır. 2003 yılında Süryaniler 15 milyar TL harcayarak kiliseyi onarmış ve hem ziyarete hem de ibadete açmak istemekte ama içinde yaşayan aile, “gidecek yerim yok” diyerek kiliseyi terk etmek istememektedir. Mardin’deki Süryani Vakfı yöneticileri ve papaz bu kişiyi tüm geleneksel mercilere (müftü, muhtar, yaşlılar) şikayet etmiş ama bir sonuç alamamıştır. Sonunda vali aracılığıyla bu kişiye kendisine ev yapması için 7 milyar TL teklif edilmiş ve paranın bir kısmı verilmiş olmasına rağmen 2004 yılı sonlarına kadar bu aile kiliseyi terk etmemiştir. Buna karşın Süryanilerin yaptıkları tek şey,

köy muhtarı ve ilgili kişiye incilin barıştan yana olduğunu bu nedenle ortak bir karara varmaları ve sorunu barışçıl yollarla çözmeleri gerektiğini anlatmaktır. Bunun da pek etkili olduğu söylenemez. Zira bölgedeki Müslümanlar için İncil hiçbir şey ifade etmemektedir. Olayın ilginç yanı ortada hukuki bir durum olmasına karşın valinin kendisin de bu olayı geleneksel yollarla çözmeye çalışmasıdır. Hiç hak sahibi değilken bu kişiye kendisine ev yapması için Süryaniler para vermek zorunda kalmıştır.

Bir başka ilginç olay yine Mardin merkeze bağlı bir Süryani köyünde yaşanmıştır. 72 yaşında ve 1986 yılında Almanya'ya göç etmiş Tuma Kızmaz, 2 ev ve 156.000 metre kare araziye komşu köyden bir Müslüman aile dostuna emanet etmiş. Bu kişi uzun yıllardır arazileri işletmiştir. Aynı zamanda köydeki Süryanilerin itirazlarına rağmen köydeki evlere de yerleşmiştir. Emniyet bekçiliğinden emekli olan bu emanetçi kişi 1995 yılında, Almanya'daki toprak sahibine, örnek bir vekaletname yollayarak, köylülerin arazileri işletmesine izin vermediği, bu nedenle ancak gönderilen örnekteki gibi bir vekaletname gönderilirse arazileri işletebileceğini yazmış ve böyle bir vekaletname istemiş, vekaletnameyi alır almaz da her iki evi ve tüm araziye oğlu üzerine tapulamıştır. Arazi sahibi ise bunu çok uzun süre sonra köylülerden duyarak emanetçiyi aramış ama bir sonuca ulaşamamıştır. Bu nedenle arazi sahibi Tuma Kızmaz 2004 yazında köye gelince, bunun gerçek olduğunu öğrenmiş. Emanetçisine tüm eski dostluklar hatırlatılmasına karşın bir sonuç alınamamış; emanetçi ancak kendisine 100.000 DM ödenirse bu malları geri vereceğini söylemiştir. Arazi sahibi 20-30.000 DM gibi bir para vermeye razı olmasına rağmen emanetçi bu miktarı kabul etmemiştir. Diğer olayda olduğu gibi, sorunun çözümü için bölgede sözü geçen hemen herkesle görüşmüş

ancak sorun henüz çözümlenmemiştir. Birinci olaydaki duruma benzer bir biçimde Süryani mağdur, kendisini dolandıran emanetçiyi mahkemeye vermekte hala tereddüt yaşamaktadır.

Kendileri doğrudan aşiretlere mensup olmasalar da, Süryaniler bölgedeki aşiret yapısından büyük ölçüde etkilenmektedir. Her aşiretin kurgusal soy bağı ile birlikte coğrafi sınırları da vardır. Süryaniler coğrafi sınırlar nedeniyle aşirete mensubiyet kazanırlar. Kürtler yanında, Süryanilerin kendileri de Süryanilerin soy olarak aşiretten sayılamayacağını kabul etmesine rağmen Süryanilerin aşiret mensubiyetleri her iki taraf içinde yararlı olduğu için coğrafi tabiyet yeterli sayılmaktadır. Kürt aşiretleri, Süryanileri gerektiğinde askeri ve ekonomik olarak yararlanılabilecek bir kaynak olarak görürken, Süryaniler de diğer aşiretlerin baskılarına karşı korunma sağlamaları yanında resmi organlarla olan işlerinde de aracılık etmeleri nedeniyle aşirete mensubiyeti kabullenmiştir. Fakat aşiret reisleri ve üyeleri “bizim Hıristiyanlarımız” deyip diğer aşiretlere karşı Süryanileri korurken, aşiret içinde onlara karşı istedikleri şeyi yapma hakkını da kendilerinde görmektedir. Bunun yanında, iki aşiret arasında, eğer sadece Süryanilerden kaynaklı bir sorun varsa, bu sorunun Süryanilerin aleyhine çözüldüğü durumların daha yaygın olduğu düşüncesi yaygındır. Öte yandan Süryanilerde bölgedeki Kürt toplumsal yapısının yansıması olan iki particilik ve aynı köyden Süryanilerin farklı Kürt aşiretlerine mensubiyetleri nedeniyle birbirlerine karşı çatışmalarına da rastlanmaktadır.

4.3.1. Manastırlar ve Kiliseler⁵¹

Kilise, Yunanca topluluk anlamına gelen *ekklesia* deyiminden türemiştir ve günümüzde Hristiyan ibadet merkezi anlamına gelmesine rağmen, Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Hristiyan topluluklar anlamında da kullanılmıştır.

İlk kiliseler bir *yoksullar birliği* olarak da tanımlanmıştır. İlk kiliselerin sıklıkla bir mekanı olmadığı gibi din adamlarının da statüsü yoktur. Kiliseler mekan ve statüye 2. yüzyıldan itibaren kavuşmaya başlamıştır. İlk kiliselerin din adamları, kilisenin bakımı ve temizliği ile görevli hizmetçi konumundadır. Daha sonra ise din adamlarının kıdemlileri *presbiter* adı altında rahipleşmiştir. Kıdem olarak prisebiterlerden daha sonra gelen gözeticilere de *episcopi* denmiştir. Kendi kendilerini yoksul ve hastalara adayanlar *diyakos* adı altında çoğalmış ve genellikle erkek kardeş anlamında *frer* ve kız kardeş anlamında *sör* adıyla anılmıştır. Süreç içinde episcopiler önem kazanmış ve kilisenin başına geçene *episcopos* (piskopos) denmiştir. Bir çok kilisenin piskoposları birleşince *evrensel kilise* kurulmuş ve bunun başına geçen piskopos *papa* adını almıştır. *Katolik* deyimi de evrensel kilise anlamına gelmektedir. Bu örgütlenme zamanla genişleyip güçlenince göksel (ilahi) güç yersel güçlere üstün gelmeye başlamış ve *Kutsal Roma İmparatorluğu* böyle bir süreç sonucunda kurulmuştur.

Günümüzde kilise profesyonel din adamlarıyla, inananların üyeliğe kabul edildiği bir dizi dinsel kurumu ifade etmektedir. Kilise kavramı genellikle

⁵¹ Bölgedeki kilise ve manastırlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Palmer (1990), Akyüz (1998), Akyüz (1997), Aydın (1964).

Hristiyanlık içindeki bölünmelerle sınırlandırılmakta aynı zamanda inananların gönüllü kurumları olan tarikat veya mezhep yerine de kullanılmaktadır. Terimin bu şekildeki kullanımı Ortodoks Kilisesi, Katolik Kilisesi, Protestan Kilisesi vb. gibi olmaktadır. Hristiyanlığın üç temel kolu vardır. Özellikle İsa'nın doğası ve ona atfedilen değerler açısından farklılıklar gösteren Katolik, Ortodoks ve Protestanların kiliseye yükledikleri değerlerde de farklılıklar vardır.

Günümüzde kilise bir ibadet merkezi olmasının yanında, pek çok ülkedeki belli politik görüşleri etkileme ve yönlendirme gücüne sahip bir kurum haline gelmiştir. Günümüzde kiliselerin kendi ekonomik örgütlenmesi ve sosyal yapılanmasıyla genel dinsel faaliyetler yanında, laik eğitim çalışmaları ve çeşitli kişi, topluluk ve kurumlara yönelik yardım faaliyetleri de vardır.

Hristiyanların azınlıkta olduğu Ortadoğu ülkeleri ile Hristiyan grupların göçmen olarak yaşadıkları pek çok Batı ülkesinde kilise kendisine ait grubu dinsellik yanında politik olarak da temsil eden bir sivil toplum örgütüne dönüşmüştür. Örneğin Türkiye de dahil olmak üzere pek çok Ortadoğu ülkesinde idari örgütler, bölgenin en eski halklarından olup günümüzde azınlık durumuna düşmüş olan Hristiyan topluluklar adına genellikle kiliseler muhatap almaktadır. Aynı şekilde pek çok Avrupa ülkesi, Amerika, Avustralya vb. ülkelerde göçmen olarak yaşayan söz konusu topluluklar adına siyasi çevrelerle ilişki kuran kurum yine kilisedir. Kiliseler bu toplulukların birbirleriyle dayanışmasını sağlamak ve dağılmasını önleme görevini de yerine getirmektedirler.

1302 (1885) yılına ait Osmanlı Salnamelerinin 40. sayısından günümüz Türkiye sınırları içinde Mardin Deyrüzzaferan Manastırında Patriklik, Urfa'da Episkoposluk, Elazığ'da Metropolitlik, Siverek'te Patrik vekilliği, Adana'da Patrik vekilliği, Diyarbakır'da Metropolitlik, Nusaybin'de Metropolitlik, Siirt'te Metropolitlik, Bitlis'te Patrik vekilliği, Cizre'de Metropolitlik, Tur Abdin'deki Mor Malke ve Mor Gabriyel Manastırlarında birer Metropolitlik ve Midyat'ta bir metropolitlik olmak üzere toplam bir Patrik, bir Episkoposluk, üç Patrik vekilliği ve sekiz Metropolitliğin olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde sadece üç Metropolitliğin olduğu gerçeği bile tek başına bölgedeki Süryani nüfusundaki azalmayı kanıtlamaktadır (Seyfeli, 2005b).

Tur Abdin Metropolitliklerinden biri Mor Gabriyel Manastırında (Midyat) diğeri ise Deyrüzzaferan Manastırında (Mardin) bulunmaktadır. Bu iki manastır dışında bölgede başka manastırlar da olmasına rağmen bunların bazıları metruk durumdayken, bazılarında ise sadece diğerlerinde birer ikişer rahip bulunmaktadır. Kısaca bölgedeki faal metropolitlik merkezi sadece bu iki manastırdır. Her metropolitliğin sorumlu olduğu bir coğrafi alan vardır. Midyat ve köyleri, İdil ve köyleri, Dargeçit köyleri, Savur, Ömerli ve Nusaybin'in bazı köyleri Mor Gabriyel Metropolitliğine bağlıyken, Mardin merkez ve köyleri ile, Nusaybin'in ova ve Dibek Dağlarının ovaya bakan yamacında kalan köyler Deyrüzzaferan Metropolitliğine bağlıdır.

Manastırlar birer dinsel eğitim merkezi olmalarının yanında topluluğun idare merkezi olarak da işlevlendirilmiştir. Metropolitler de en üst din görevliliği yanında, resmi olmasa da, aynı zamanda topluluğun idari ve hukuki lideri konumundadır.

Metropolitler, kendi yönetim sınırları içinde yer alan bölgede, çocuk doğumlarından, evlilik ve ölümlere topluluğun tüm toplumsal etkinliklerinden haberdardır. Dinsel eğitim yanında ayrıca manastırda Süryanice dil eğitimi de verilmektedir. Daha önce kimi manastırlarda Süryanice ile birlikte İngilizce, Fransızca, Almanca gibi başka dillerin eğitimi de verilirken 1980'den sonra yasaklanmıştır. Görüldüğü gibi kiliseler Süryani kültürünün günümüzdeki en önemli taşıyıcısı olma görevini de üstlenmiştir.

Kiliselerin üstlendiği bir diğer görev de topluluk içindeki yardıma muhtaç kişilerin barınma ve bakımlarını bir ölçüde karşılamaktır. Manastırlarda kimsesiz yaşlı ve çocuklar kaldığı gibi, hemen hemen her Süryani çocuğu veya genci de gerek eğitim için gerek hizmet için belirli sürelerle kiliselerde kalmaktadır. Bunun yanında, yurtdışından gelip bölgede yakın akrabaları bulunmayan kişi ve aileler, burada bulundukları süre içinde manastır misafirhanelerinde konaklamaktadırlar.

Manastırların kendi içlerinde de, dinsel hiyerarşi dışında bir yönetim hiyerarşisi vardır. Manastır yaşamının sürekliliği bu yönetim tarafından sağlanmaktadır. Manastırların kendilerine ait vakıfları ve bu vakıflara ait arazi ve üzüm bağları bulunmaktadır. Kilisenin giderleri büyük oranda bu vakıf mallarından karşılanmaktadır. Bunun dışında ziyaret için manastırlara gelen kişilerin bıraktıkları bağışlar da önemli gelir kaynaklarındandır. Yurtdışından memleketi ziyaret etmeye gelen Süryaniler faal olan tüm kilise ve manastırları ziyaret edip buralara bağışta bulunmaktadır.

1980'lerdeki son göç dalgasından sonra her iki manastır da bir sessizliğe bürünmüşken, son 4-5 yıldır eski canlılıklarını tekrar tesis etmeye çalışmaktadır. Her iki manastırda da yoğun bir restorasyon faaliyeti de sürmektedir.

Bu manastırlar yanında üzerinde durulması gereken en önemli dinsel merkezlerden birisi de Mardin merkezde bulunan Kırklar Kilisesi'dir. Mardin'de gerek Süryani Ortodokslara gerekse diğer mezheplerdeki Süryanilere ve Ermenilere ait çok sayıda kilise bulunmakla birlikte din adamının bulunduğu ve sürekli ayin yapılan tek kilisedir. Bu nedenle diğer Hristiyan mezheplerine mensup insanlar da, kendi din adamları olmadığı için ayinlerini burada Süryani Ortodokslarla birlikte yapmaktadır. Ancak kiliselerin tamamen boş kalmaması için, yılda en az bir kere ve genellikle kiliseye adını veren azizin gününde diğer kiliselerde de ayin yapılmaktadır.

Tek papazı olan Kırklar Kilisesi tek dini merkez olması yanında, Mardin'deki Hristiyan topluluğun idari merkezi görevini de üstlenmiştir. Kilisenin bu defacto durumundan dolayı kilisenin papazı da tüm topluluğun 'baba'sı olarak görülmektedir. Topluluk tüm sorunlarını öncelikle papaza getirmekte, papaz topluluğun tüm üyelerinden sorumlu olduğu düşünülmektedir. Ayrıca papaz Hristiyan topluluk adına yerel yöneticilerin ve mülki amirlerin de muhatap aldıkları kişidir. Ancak papaz yaptıkları hiçbir şeyi kendi başına değil, cemaat üyelerine danışarak yapmaktadır. Aynı zamanda papaz bir üst makam olan Deyrülzafaran Manastırına danışarak hareket etmektedir.

Kırklar Kilisesi'nde olduğu gibi diğer bazı kiliselerin de kültür, spor ve müzik kolları bulunmaktadır. Bu kollar bir anlamda geleneksel eğitim görevini gerçekleştirmektedir. Bu kollar aracılığıyla müzik grupları kurulmakta ve sportif etkinliklerde bulunmaktadır. Kültür kolunda bir kadın ve bir erkek yer alır. Cemaatin kız ve erkekleri başta evlilik olmak üzere her konudaki sorunlarını önce kızlar kadına erkekler erkeğe anlatır. Buradaki sorumlu, gençleri bilgilendirir ve sorun varsa çözmeye çalışır ya da gerekirse sorun papaza iletilir.

Bunlar dışında kilisede din, dil ve müzik dersleri de verilmektedir. Kilise ve manastırlarda kültürel konularda eğitim veren kişilere ğretmen anlamında 'melfono' denilmektedir. Gözlemlediğim kadarıyla Mardin merkezde Süryanice'yi sadece papaz ve ailesi bilmektedir. Bu nedenle ilkokul yaşındaki çocukların katıldığı dil dersleri papazın oğlu tarafından verilmektedir.

Pazar günleri Hıristiyan kadın erkek aşağı yukarı tüm cemaat saat 11 gibi ayın için kilisede toplanır. Kilisedeki ayinden sonra görevli bir kişi ayine katılanlardan bağış toplar. Herkes gönlünden kopan parayı kimseye göstermeden kutunun içine koyar. Kimse diğerinin ne verdiğini bilmez. Ayin bitiminde önce erkekler çıkar. Erkekler kilisenin oturma odasına gidip oturur, çaylarını içer ve sohbet ederler. Papaz en başta oturur ve cemaate iletilecek bir şeyler varsa orada dile getirilir. Cemaat bilgilendirilir. Daha sonraki günlerde yapılacak bir şeyler varsa duyurulur. Kilise bu özellikleri yanında aynı zamanda kamusal bir mekan olarak topluluk hakkında tartışmaların yapıldığı topluluk üyelerinin birbirleri hakkında bilgilendikleri bir yerdir.

Kilisenin ve din adamlarının etkinliği köylerde de benzer bir durumdadır. Resmi olarak köyün idarecisi ve sorumlusu muhtar olmakla birlikte, Süryani köylerinde Papaz hiyerarşinin en tepesinde bulunmaktadır. Papaz köyün resmi organlarla ilişkilerine doğrudan karışmamakla birlikte, her konuda söz sahibidir. Papazların çoğu, din adamlığı yanında yargıç, yerel tarihçi, hattat ve sağaltmacıdır. Aynı zamanda papaz, köylülerin diğer Süryani cemaatlerle ilişkilerinin ve cemaat hakkında bilginin kaynağı durumundadır. Köy papazları, bu sayılan vazifeleri yanında, genellikle gündelik ekonomik hayatta sıradan köylülerden farklı değildir. Bu yönüyle manastırdaki din adamları ile köydeki din adamları arasında önemli bir farklılaşma vardır.

Genel olarak Türkiye Süryanilerine ve özel olarak da Tur Abdin Süryanilerine bakıldığında ruhaniliğın büyük oranda Midyat ve köylerinden yayıldığı hemen göze çarpmaktadır. Ayrıca Midyat'a bağlı Bakısyen Köyü'nün din adamı yetiştirmedeki konumu ayrıca belirtilmelidir. Hayatta olmayanlar bir yana bırakılırsa, günümüzde hem Türkiye'de hem de Türkiyeli Süryani cemaatin yoğun olarak yaşadığı dış ülkelerdeki din adamlarının tamamı bu köydendir. Bu yönüyle Bakısyen köyü adeta bir din adamı yetiştirme merkezine dönüşmüştür.⁵²

Süryanilerde kilise ve manastırlar, toplumsal hayatta önemli bir konuma sahip olmakla birlikte, bu kurumlarda soya veya başka bir özelliğe dayalı, halkın belirli bir kesimine kapalı bir kast sistemi yoktur. Ruhbanlık Süryani olan her

⁵² Bakısyen Köyü ve şimdiye kadar bu köyden olan din adamlarının bir listesi için bkz. Akyüz ve Aktaş (2004).

kesimden insana açıktır ve ruhbanlığı seçen herkesin kilise hiyerarşisinde en yüksek mevkiye gelme şansı vardır.

Süryanilerde din adamları cemaatin ruhani liderleri olması nedeniyle, cemaatin bütünlüğünü koruması gereken kişiler olarak görülmektedir. Bu nedenle din adamları dünyevi işlerden özellikle kaçınmakta, örneğin seçimlerde ya oy kullanmamakta ya boş oy kullanmaktadır. Bu davranışın en önemli sebebi topluluk içinde belirli bir siyasi yönelimin din adamları tarafından da desteklendiği ya da din adamlarının topluluğu belirli bir siyasi görüşe yönlendirildiği düşüncesinin oluşmasını engellemektir. Dünyevi olandan kaçınmanın simgesel örnekleri de mevcuttur; örneğin rahipler dünya işleriyle alakalarının olmadığına simgesi olarak para taşımamaktadırlar.

4.3.1. Vakıflar ve Dernekler

Kilise ve manastırlar dışında hem bu dini merkezlerin hem de genel olarak cemaatin mülki işleri için ayrıca vakıflar kurulmuştur. Vakıflar bulundukları yerlerden yurtdışına göç etmiş bulunan kişi ve ailelerin çoğunluğunun mülklerini denetleme görevi görürler. Bu mülklere yönelik sorunlar önce yönetim kuruluna getirilir ve çözmeye çalışılır. Sorun sahibi sorunu getirmese vakıf yönetim kurulu bunu soruşturur. Mardin Süryani Kadim Vakfı Başkanı, “bazı mülk davaları dışında zaten bizde pek sorun olmaz.. Süryaniler sorun çıkarmaktan sakınıyorlar ve olan sorunları da yatıştırmaya çalışıyorlar” demektedir. Son zamanlara kadar genellikle Süryanilerle diğer Müslüman gruplar arasında mülk sorunları yaşanırken, yurtdışından geri dönüşlerin başlamasıyla Süryanilerin kendi aralarında da sorunlar

çıkmağa başlamıştır. Bunun en önemli sebebi yıllardır, köylerde ikamet edenler, göç edenlerin de tarla ve bahçelerini kendi hesaplarına işlemeleridir. Mülklerin sahipleri yurtdışından kesin dönüş yaptığında sıklıkla tarlaların işletme hakkı, daha önce bu mülklerden elde edilmiş gelirlerde ve bu mülklere harcanan masraflar konularında anlaşmazlıklar çıkmağa başlamıştır. Daha önce de değinildiği gibi, gerek cemaat içi sorunlar gerek diğer gruplarla aralarındaki sorunlarda hukuki yollardan daha çok geleneksel yollar tercih edilmektedir. Mülk sorunlarıyla doğrudan vakıflar ilgilenmekle birlikte, tüm sorunlarda ve etkinliklerde olduğu gibi, metropolitten papaza kadar diğer dinsel hiyerarşi de durumdan habersiz değildir. Cemaatin tüm etkinlikleri tüm bu kuruluşların bilgisi ve onayı dahilinde gerçekleşmektedir.

Vakıfların dışında, araştırma süreci içinde, Tur Abdin’de ilk kez 28 Nisan 2004 tarihinde *Midyat Süryani Kültür Derneği* adıyla Süryaniler tarafından bir dernek kurulmuştur. 2003 Şubat ayında İstanbul’da kurulan *Mezopotamya Kültür ve Dayanışma Derneği* dışında, Bölgedeki Süryanilerin kurduğu ilk sivil toplum örgütü olan bu dernek, Süryanilerin kültürel değerlerinin yaşatılması ve yeniden üretilmesi için çalışmalar yapmak, bu doğrultuda projeler geliştirmek ve aktivitelerde bulunmayı amaçlamaktadır. Dernek yöneticileri ve kurucuları daha çok yurtdışından kesin dönüş yapanlardan oluşmaktadır.

Merkezi Midyat’ta bulunan dernek yöneticileri Süryanileri dinsel bir topluluk olarak anılmasından ve topluluk üzerindeki kilise otoritesinden rahatsızdır ve bu rahatsızlıklarını dile getirmektedirler. 2500 seneden beri sömürüldüklerine değinen dernek kurucuları, bunda dinselliğin neden olduğu sessizliğin büyük payı

olduğunu düşünmektedirler: onlara göre din önemlidir ama artık dinsel bir grup olmaktan çıkmak gerekmektedir; çünkü dinin himayesinden çıkılmadığı sürece herhangi bir konuda gelişme sağlanamayacaktır. Dernek yöneticilerine göre Süryanilerin bugün bu durumda olmasında, yani kendi ülkesinde azınlık olmasında din/kilisenin rolü çok büyüktür; aynı zamanda geri kalmışlığın nedeni de din olduğu için artık dinin aşılması gerekmektedir. Süryanilerin temsilciliği konusunda kilisenin sahip olduğu tarihsel pozisyonu da eleştiren dernek yöneticilerine göre, Süryaniler konusunda hep kilise muhatap alındığı için din, çatışmaları hep canlı kılmıştır; bu nedenle Süryaniler artık sivilleşmelidirler. Aynı zamanda dernek yöneticileri dini örgütlerin sosyal hayata yoğun müdahalesine de karşıdır; onlara göre, dinin hayatı engellememesi gerekir, dine saygı saygıdan çıktı bir hegemonyaya dönüştür ve bu saygı tek taraflı olduğu için saygı değil dinsel zorbalıktır.

Görüldüğü gibi hemen hemen her açıdan kilisenin topluluk içindeki durumun ve uygulamalarını kesin bir biçimde eleştiren dernek mensuplarının, bu derneği kurmasındaki en büyük nedenlerden birisi de kilise dışı bir sosyal çekim merkezi yaratmaktır. Bu yönüyle dernek ve kilise arasındaki mücadelenin gelecekte de devam edeceği ileri sürülebilir. Derneğin kiliseye yönelik kamusal bir eleştiri geliştirmesinin en önemli sosyal nedenlerinden birisi olarak dernek kurucularının geçirdiği Avrupa deneyimi görülebilir. Bu kişiler kilisenin sosyal yaşamın her alanına bir biçimde dahil olduğu Tur Abdin bölgesinde doğmuş olmalarına rağmen Avrupa'da ki sosyalleşmelerinde farklı değer ve beklentiler edinmişler ve bunu dönüşlerinde kendi topluluklarına da taşıma çabası içine girmişlerdir.

Dernek yöneticileri ile kilise arasındaki değer ve bakış açısı arasındaki en önemli farklardan birisi dernek yöneticilerinin kiliseden farklı olarak kapalı cemaat sınırlarını aşma konusunda oldukça hevesli olmalarıdır. Örneğin, AB süreciyle kendilerini ifade etmek amacıyla girişimlerinin olduğunu söyleyen dernek yöneticileri, derneğin bu süreçten yararlanmak için kurulduğunu ve Türkiye'nin demokratikleşmesine katkılarının olmasını istediklerini belirtmektedirler. Bölgedeki antidemokratik uygulamalar ve ağalık kurumunu eleştiren dernek yöneticileri ağalara bağlı olan Süryanilerin diğer Süryanilere ağalık tasladıklarını ve bu tür sorunların çözülmesi gerektiğine işaret etmektedirler.

Halklar arasındaki sorunları çözmek ve çatışmaların bir daha yaşanmaması bu derneği kurduklarını ve çok-kültürlülüğü yaşatmak istediklerini söyleyen dernek kurucuları, Süryanilerin şimdiye kadarki sessizliğinin de kimseye bir şey kazandırmadığı gibi çok şey kaybettirdiğini, bu nedenle sorunlarını başkalarına anlatacaklarına, artık kendilerinin topluluklarının geleceğinde söz sahibi olmaları gerektiğini vurgulamaktadır.

Derneğin kuruluşu sırasında herhangi bir sorunla karşılaşmadığını, ancak otoritelerinin zayıflayacağını düşünen kilise çevresi, kendi deyimleriyle 'dinciler'in derneğin kuruluşuna pek sıcak bakmadığını ve bazı gizli hoşnutsuzluklar yaşandığını belirten dernek yöneticileri Avrupa'ya göçün Süryaniler için bir 'aydınlanma' olduğunu iddia etmektedir. Geri dönüşlerle bu aydınlanmanın artık 'ev'e geleceğini umut eden dernek yöneticileri ve derneğe de böyle bir işlev yüklemektedirler. Özetle; geri dönecek Süryanilerle birlikte bölgeye ekonomi, bilgi ve 'kültür' de gelecektir.

Kırk altı üyesi olan derneğin bina ve lokali bulunmaktadır. Dernek geçen yıl Midyat'ta bir futbol turnuvası düzenlemiş ve Midyat'ta bir 'milli takım' kurup Avrupa'ya yollamıştır.

4.4. Dinsel Hayat: Süryanilerde Dinin Yeri

*Allah Cebrail'i gönderdi ve Meryem'e; "Rabbim seninledir" dedi. O anda Allah'ın **kelamı** Meryem'in rahmine nazil oldu ve Meryem hamile kaldı. Oğul doğurdu. İnsan gibi oldu. Haça gerildikten sonra gökyüzüne gitti ve tekrar tanrıyla tek parça oldular.*

İsa, kelamullah, ruhullah, nurullah'tır.

(Papaz Şabo)

Eriksen (1995: 196)'in işaret ettiği gibi, siyaset, ekonomi, doğa, cinsiyet vb. çekirdek kavramları tanımlamaya yeltendiğimizde, etnosentrik olmamaya özen göstermemize ve bu tanımlamaların kendi toplumlarımız için özel anlamları olmalarına karşın, başka toplumlar için mutlak olmadığını görürüz. Din söz konusu olduğunda bu sorun daha hayati bir hal almaktadır.

Antropologlar, genellikle farklı dinsel sistemlerin yorumlanmasında anlaşmazlık gösterebilirler de dünyada bulunan çok sayıda dinsel uygulamaların birbirlerinden farklılıkları konusunda hemfikirlerdir. Basit bir ifade ile din, doğaüstü varlıklar ve güçlerle ilgili bir dizi inanç ve kalıplaşmış davranışlar olarak

tanımlansa bile, herkesin kabul edeceği bir tanımı yoktur. Ayrıca dinsel olanla dinsel olmayan olgular arasında nasıl bir ayırım yapılacağı konusunda da evrensel bir mutabakat bulunmamaktadır. Bunun en önemli sebebi dinsel tutum ve davranışların toplumdan topluma değişmesidir. Bazı toplumlarda ise din toplumsal yapının omurgasını oluşturmaktadır. Bu tür toplumlarda dinsel davranışları ekonomik, siyasal veya akrabalık davranışlarından ayırmak neredeyse imkansız hale gelmiştir. Dini ve doğaüstünü tanımlamanın bir başka zorluğu da, farklı toplumların doğal dünya ile doğaüstü dünyayı birbirinden ayırmak için farklı yollarının olmasıdır. Doğaüstü terimi genellikle akıl veya bilim yoluyla açıklanamayan olgular için kullanılırken, kimi topluluklarda doğal ile doğaüstü arasında bir zıtlığın olmadığına inanılabilmektedir. Din konusundaki bu muğlaklıkla birlikte ve toplumdan topluma değişebilme ihtimaline karşın dinin; topluluk üyelerini bir arada tutmak için bir sosyal kontrol mekanizması, çatışmaların çözümlenmesi ya da önlenmesi ve grup içindeki dayanışmayı sağlayan *sosyal işlevleri* yanında bilinmeyenleri bilmeye yardımcı olacak idrak etmeye ilişkin ve hastalık, kaza, ölüm vb gibi beklenmedik olayların etkisini hafifletecek duygusallığa ilişkin *psikolojik işlevleri* de vardır (bkz. Ferraro, 2001: 302-324).

Etnisite ve dinin zamanla özdeşleşerek grubun etno-dinsel bir nitelik kazanması olgusu yalnız Süryanilere özgü bir durum değildir. Ortadoğu’da Dürziler, Maruniler ve kısmen Kiptiler de Süryanilerle bu konuda pek çok açıdan benzerlik göstermektedirler. Bu tür gruplarda (Ortadoğu’daki Hristiyan topluluklar), monofizitist geleneğin grup kimliğine bağlılığın korunması ve canlandırılmasında çok büyük etkisi olduğu görülür. Modern öncesi dönemde Sırplar, Hırvatlar, Slovaklar, Gürcüler, Sihler ve Karenler gibi, Avrupa ve Asya’dan

pek çok topluluk dinsel inançların, ritüellerin ve metinlerin kaynaştırıcı gücüne örnek gösterilebilir. Tüm bu topluluklarda, etnisite formunun korunması üzerinde dinin etkisini ve dinsel ruhla bir yeniden canlanma görülebilir (bkz. Smith, 2002: 153-154).

Yukarıda da belirtildiği gibi, din ve dinsel davranışların neler olabileceği konusunda genel kabul gören ve tüm topluluklara uygulanabilen ortak ölçütler olmamakla birlikte, doğaüstü güç tasarımları ve bu güçleri memnun etmek ya da bu güçlerden yararlanmak için aşağı yukarı tüm topluluklarda bazı uygulamalar vardır. Ancak bu uygulama biçimleri toplumdan topluma değişebilmektedir. Süryanilerde hayatın her yerinde ve her aşamasında dinsel söylemle karşılaşılabilir. Süryani toplumuna dini liderler ve merkezler dışında ulaşmak ve onlarla ilgili bir çalışma yürütmek neredeyse imkansızdır. Bunun en önemli nedeni bu grubu canlı tutan ve her alanda temsil eden otorite kilisede somutlaşmış olmasıdır. Bu kendileri için olduğu gibi çevrelerindeki etnik ve siyasi oluşumların onlarla ilişkilerinde de böyledir. Bu nedenle de Süryaniler üzerine yapılan çalışmaların çoğunda dine yoğunlaşıldığı hemen fark edilebilmektedir. Oysa tüm dinsel söylem, tema ve uygulamalara rağmen Süryanilerde din hayatı kısıtlamamakta, dahası zenginleştirmektedir. Çevrelerindeki gruplarla karşılaştırıldıklarında Süryanilerde sıradan insanların, diğer gruplara oranla ruhban sınıfıyla çok daha iç içe olduğu, din adamlarının asıl dinsel görevleri yanında idari ve siyasi işlevleri de yüklendikleri doğru olmasına karşılık, Süryaniler açısından din, gündelik hayatta her hangi bir engel teşkil etmemektedir. Ancak tam tersine dini ile birlikte tanımlanma diğer grupların Süryanilere bakışını ve onlara karşı davranışlarını doğrudan etkilemektedir.

Dinsel azınlık olmak Süryanileri dar bir kalıp içine sokmuşsa da son yıllarda onlar için kısmi bir dokunulmazlığı da beraberinde getirdiğinden, kendileri bundan pek rahatsızlık duymuyor gibi görünmekte, ancak diğer Hristiyan gruplarla, mesela Ermenilerle, eş anlamda ve sadece *Hristiyan* olarak değerlendirilmeye karşı çıkmaktadırlar. Zira Süryaniler için ‘Süryanilik’ ‘Hristiyanlık’tan önce gelmektedir. Çünkü Süryanilik bir etnik kimlik olduğu gibi, onların diğer Hristiyanlarla aralarındaki farklılıklarına, dolayısıyla kendi dinsel ‘özgün’lüklerine vurgu yapmaktadır. Diğer Süryanilerle aralarındaki dinsel farklılıkları belirtmek ve kendilerinin ‘orijinallik’lerini vurgulamak için ‘kadim’ sıfatını kullanmaktadırlar. Onlar için Süryanilik, Hristiyanlıktan daha kapsayıcıdır. Bu nedenle dinsel olarak Süryanilik, hem Süryanileri diğer Hristiyan gruplardan ayırdığı için hem Müslümanlardan ayırdığı için iki kez sınırdır.

4.4.1. İbadet Biçimleri

Süryanilerde din ve dünyevi hayatın içiçeliği ile birlikte sadece doğaüstüne yönelik uygulamalar da vardır. İbadet denilen bu uygulamalar insanın kutsalla ya da doğaüstü güçlerle olan bağların kurulup sürdürülmesini sağlamaktadır. Gündelik hayattaki diğer pratiklere de dinsel anlam ve önemler yüklenmekle birlikte ibadet biçimleri namaz, oruç, vaftiz ve itiraftan oluşmaktadır. Bunlar dışında, etrafında en çok dinsel uygulamanın gerçekleştirildiği geçiş süreci olan ölümü de burada el almakta yarar vardır.

4.4.1.a. Namaz

Süryanilikte dördü zorunlu olmak üzere günde yedi namaz vardır. Namazlar sabah, öğle ve akşam kilisede kılınırken, diğerleri herhangi bir yerde kılınabilir. Pazar ve bayram ayinleri dışındaki namazlar secdeye varılarak kılmaktadır. Kiliselerde kılınan namazlarda genellikle secdeye varılmazken, Tur Abdin'deki bazı kilise ve manastırlarda bunun istisnaları da vardır. Mesih ikinci gelişini doğudan yapacağından kiliselerin yönü doğuya yöneliktir ve doğuya yönelerek namaz kılınır. Kiliselerdeki ayinlerde kadın ve erkekler birlikte ibadet ederler. Kadınlar özel günlerinde, kiliseye gider ve perhiz yaparlar ama İncil'e dokunamazlar. İbadetin en önemli sembolik uygulamalardan birisi, İsa Mesih'in haça gerilerek göstermiş olduğu ebedi fedakarlığını hatırlatan haç çıkarmaktır.

Mardin merkezde yapılan bayram ve pazar ayinlerine il merkezinde ikamet eden çocuk, yaşlı, genç, kadın, erkek hemen hemen bütün cemaat. Ayine herkes yiyecek bir şeyler getirmekte ve bu yiyecekler iç girişte bulunan uzunca masanın üzerine dizilerek ayinin sonunda herkes bu yiyeceklerden yemektedir.

Ayin sırasında kadın ve erkekler aynı saflarda yer alır ve ilk önce erkekler daha sonra kadınlar papazın elinden kutsal ekmeği yerler. Ayin sonunda önce erkekler daha sonra kadınlar sırayla dizilip papazın hemen yanındaki İncil'i öper, Papaz da okuduğu ekmeğin dilimini ağızlarına verir, Papazdan ekmeği alanlardan kimisi kiliseye dönerek hac çıkarır.

Ayin boyunca özel giysili kız ve erkek çocuk ve gençler ilahi söylerler. Burada da kız ve erkekler ayrı durur, erkekler papazın yanında yer alıp ayine fiilen katılmalarına karşın kızlar daha geride sadece ilahi söylerler. İlahiler Süryanice okunur. Ancak papaz incilin bazı bölümlerini, duaların ve konuşmaların bir kısmını Türkçe ve Arapça yapar.

Ayinde söylenenler ya da sözü edilenler tanrının olumsuz tarafından yani güçlülüğünden ve bu gücü kullanma yetkisinden daha çok genellikle onun 'bağışlayıcı' tarafına ilişkindir.

Hemen hemen cemaatin tüm üyeleri pazar ve diğer önemli günlerde ayinlere katılır. Gelmek istemeyenleri de aileleri getirir. Protestan ve Katolikler de, kendi din adamları olmadığından Ortodokslarla birlikte ayinlere katılırlar.

4.4.1.b. Oruç veya Perhiz

Genel olarak Hristiyanların tuttukları oruçlar ve perhizlerle birlikte sadece Ortadoğu'daki Hristiyanlar özgü olduğu söylenen *Ninova Orucu* da vardır:

Ninova orucu 17-19 Şubat tarihleri arasında üç gün boyunca tutulur. Üç gün boyunca hiç yemek yemeden oruç tutanlar yanında bir gün veya yarım gün tutanlar da vardır. Ayrıca üç gün perhizli (hayvansal gıdaların yenilmemesi) oruç da tutulmaktadır. Bu orucun başlangıcının MÖ. 800 yıllarına denk geldiği söylenmektedir. İlk kez Asur İmparatoru Telget Palsor dönemindeki şiddetli bir kıtlıktan sonra 40 gün tutulduğu söylenmektedir. Ninova orucu genel olarak

Hristiyanlığa özgü bir oruç olmayıp Ortadoğu kökenlidir ve sadece Ortadoğulu Hristiyan toplulukları tarafından tutulmaktadır. Orucun üçüncü günü öğleye doğru saat 11:00'de kilisede ayin yapılmaktadır.

Bunun dışında her çarşamba ve cuma günleri tüm Süryaniler perhiz orucunu tutar. Bu perhizlerde hayvansal gıdalar yenilmez. Bu günlerde ve diğer perhiz dönemlerinde evlerde hayvansal gıdalarla yemek yapılmadığı için her yaştaki çocuklar dahil herkes bu ibadete iştirak etmiş olmaktadır.

4.4.1.c. Vaftiz

Süryaniler, tanrının insanda fazla veya eksik bir organ yaratmadığı inancından hareketle sünnet olmadıklarını söylemektedirler. Ancak dinsel bir geçerliliği olmamakla birlikte sağlık bakımından sünnet olmak isteyen kişilerin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Süryanilerden 3-4 kişinin çocuklarını sünnet ettiği söylentilerine karşın, böyle bir girişimde bulunan hemen hiç kimsenin olmadığı söylenmektedir. Vaftiz ise Süryaniler için çok önemlidir.

Vaftiz, Hristiyan inancında yeni bebeğin günahkar olarak doğduğu düşüncesinden hareketle, bebeğin günahlarından arındırılması ve dine kabulünü sağlamak için, dini görevliler tarafından kutsal suyla yıkanması işlemidir. Süryaniler bu işlemin kutsal bir giz olduğu ve bu gizle kişinin kutsallık lütfunu kazandığı gibi Baba Tanrıya oğul, Rab Mesih'e kardeş ve göksel meleklerle varis olduğuna inanmaktadırlar.

Vaftizin, özellikle kızlarda, kesin bur kural olmamakla birlikte, erken yaşlarda ve ilk iki ayda yapılmasına özen gösterilir. Papaz Kudüs'ten getirilen kutsal yağı (neyrun) suya katarak bebeği yıkar. Böylece çocuğun vücudunun ömür boyu kokmadığı inancı da vardır. Vaftiz olacak çocuğun kişisel bilgileri önceden kiliseye bildirilir. Vaftiz günü başta yakın akrabalar olmak üzere davet edilen herkes katılır. Vaftizde *Karibo* ya da *Kirve* denilen bir vaftiz babası seçilir. Karibo çocuğun anne ve babasına en yakın akrabalarından seçilir. Kızlar için kadın erkek için erkekler seçilir. Bu kişiler 'kirve' olmuş olurlar ve bu kirvelik kuşaktan kuşağa devam eder. Kirveler arasında evlilik olmaz. Evlilik sırasında vaftiz babası ile sağdıç aynı kişi olmalıdır. Vaftiz töreninde çocuğun adı üç kere söylenerek konur. Ad koymada ölen büyüklerin ve azizlerin isimleri tercih edilir. Vaftizden üç gün sonra çocuğa evde banyo yaptırılır. Evdeki yıkanmaya da akrabalar davet edilebilir. Evdeki yıkamadan önce çocuk öpülmez. Vaftiz törenine katılanlar çocuğa hediyeler verirler.

Vaftizden sonra çocuğa beyaz elbise giydirilir. Vaftiz suyu, dua okunduğu ve kutsal olduğu için bir kuyuya ya da temiz bir yere dökülür.

Kilisedeki törene topluluk dışından kimse davet edilmez, ancak kilisedeki törenden sonra tüm davetlilerin katıldığı bir yemekli, içkili ve müzikli bir eğlence düzenlenir. Bu eğlenceye diğer topluluklardan da tanıdıklar davet edilebilir.

4.4.1.d. İtiraf

İnsanlar ‘tövbe’ ve ‘itiraf’ ettikleri sürece umutlar tükenmemekte ve tanrı günahları bağışlamaktadır. İşlenen herhangi bir günahla, insanın ömür boyu suçluluk duymasına gerek kalmamakta, tanrı huzurunda günahlarını itiraf ettikleri sürece insanlar bağışlanabilmekte ve umutsuzluğa gerek kalmamaktadır.

Kişi işlediği herhangi bir günahı, bağlı olduğu ruhaniye itiraf etmesi gerekir. İşlenen bu günahların cezası ruhani tarafından belirlenir. Cezalar maddi veya manevi ya da her ikisi birlikte de olabilir. Cezalar fakirlere veya kiliseye para yardımı olarak ya da namaz veya oruçla ödenebilir.

4.4.1.e. Ölüm

Toplumsal yaşamın üç önemli temel geçiş döneminden birisi olan ölüm, yaşamın kaçınılmaz bir sonucu ve ölüm sonrasının belirsizliğiyle, çevresinde kümelenen sayısız adet, gelenek, görenek, ritüel gibi evrensel uygulamaların nedeni olmuştur. İnsanlar özellikle geçiş dönemlerinde tehlikelerin daha fazla yoğunlaştığına inanırlar. Gerek bu tehlikeleri ortadan kaldırmak, gerek olayları ve kişileri kutsamak için çeşitli ritüellere başvurulur. Ritüeller insanları bir arada tutmanın ve birlikteliği yenilemenin önemli araçlarıdır. Özellikle ölüm sonrasındaki belirsizlik dinin bu olayı daha fazla işlemesine neden olmuştur (Örnek, 1971:11-14). Tüm insanların günün birinde aynı akıbetle karşı karşıya kalma gerçeği de insanların ölüm olayına daha fazla eğilmelerinde büyük rol oynamıştır.

Ölüm topluluğun sürekliliğini tehdit edici olmakla beraber, öbür yandan da sosyal yapının tahkim edilmesine katkıda bulunur. Sosyal değişmeyi mümkün kılar ve nüfus büyümesini denetler. Yaşayanlar arasında varolan dayanışmaları güçlendirir ya da yenilerinin ortaya çıkışına imkan verir (Başer, 1999: 85).

Biyolojik olarak bir kişinin insan olarak veya toplumsal bir varlık olarak yok olmasına neden olan ölüm, bu olay etrafındaki uygulamalarla ölünün ait olduğu grubun yeniden doğmasına veya varlığını pekiştirmesine neden olmaktadır. Bu yönüyle ölüm konumuz açısından zengin veriler barındıran bir geçiş dönemidir. Bir insanın ölümü, grubu parçalamakla tehdit eder, nicel olarak eksiltir, insanlarda kaçma iç güdüsünü uyandırır. Fakat, ölümden kaçışın mümkün olmadığını düşünerek, insanlar çeşitli ritüellerle bu korkuyu yenmeye çalışırlar. Defin ayinleri, grubu ortak sosyal davranışa zorlar ve yeniden bütünleşmeyi de sağlar (Kehrer, Robertson ve Durkheim, 1996: 84). Ölüm etrafında oluşan çeşitli töre ve törenler, tehlikeye maruz kalan ve nicel olarak eksilen topluluğun nitel olarak gelişmesini ve yenilenmesini sağlarlar. İnsanlar, yaşamı tehdit eden ölüm anında bir arada olmak, korku ve üzüntüleri paylaşmak ve mümkün olduğunca bu tehlikeleri uzaklaştırmak için bir araya gelme ihtiyacı duyarlar.

Hristiyan teolojisinde ölüm insana verilmiş bir cezadır; zira Adem ve Havva cennete yaşarken ölümsüz olmalarına karşın, şeytana kanıp ilk günahı işlemeleri nedeniyle cennetten kovulup bu vasıflarını kaybetmiştir. Bu nedenle ölüm insanın en büyük düşmanıdır.

Süryani inancına göre insan öldükten sonra, topraktan oluştuğu için beden yine toprağa dönecek; ruh ise, Allah'ın nefesinden alındığı için diri kalacaktır. Ruh eğer vaftizden aldığı kutsiyeti koruyup günahsız yaşamış ise cennette huzurlu olacak, aksi durumda hep huzursuzluk ve ızdırap içinde kalacak.

İnsan öldükten sonra Allah'ın kudretiyle dirilip ruhani bir varlık niteliğine bürünmesi nedeniyle, Süryaniler için ölüm, ebedi hayata uzanan bir köprü ve dünyevi acıların da sonudur. Dünyevi yaşamlarında İsa'ya iman edenler ölümden sonra esenlik ve güven içinde kalırlar.

Süryani teolojisinde imanlı birisini ölüme hazırlanması ve ruhun bedene karşı direncinin korunması amacıyla, kilise sırlarından biri olan 'hasta yağı' uygulaması vardır. Hasta yağı uygulaması, hasta olup öleceği tahmin edilen ağır hastalara yöneliktir. İnanca göre, hastaları teselli etmek, şifa getirmek ve onları ölüme hazırlamak için İsa'nın tanrı tarafından gönderildiği düşünülür. Bu giz, Allah'ın sevgisiyle hastanın yanında olduğu ve onu terk etmediğinin işaretidir. Başka bir deyişle, ölüm yaklaştıkça benliği saran yalnızlık duygusuna çare olmayı amaçlar: Kase içine konulup çukurlaştırılmış hamurun içine okunmuş ve takdis edilmiş yağ, hamurun üzerine beş tane mum konulur. Masa üzerinde bulunan kaseğin sağına ve soluna da birer mum ve haç yerleştirilir. Hasta diz çökmüş durumda masanın önüne getirilir. Beş duyuyu temsil eden mumların her birisi, duası okunduktan sonra sıra ile yakılır. Önce doğu yönünde bulunan, sonra ortadaki, daha sonra da sol ve sağdaki mumlar yakılır. Mumların her yakılışında üç kez dua okunur. Burada bulunan ruhanilerden en üst mertebedeki duaya başlayıp masanın üstüne sembolik olarak haçı eliyle çizer.

Mumlar yakılırken dualar okunur ve her duada masaya haç çizilir. Sağ baş parmak kasedeki yağa batırılarak sırasıyla hastanın alınına, göğsüne, diz kapaklarına, sağ ve sol elin dış yüzeyine, sol göz üzerine, buruna ve ağza üçer kez haç çizilerek yağ sürülür. Bu uygulama dile bir kez, sağ kulağa iki kez, sol kulağa ve böbrekler hizasına birer kez yapılır. Daha sonra tüm vücuda ve bir kez göğüs üzerine yağ sürülür.

Din adamı sağ elini hastanın başına koyarak dua eder. Daha sonra masada buluna haç ve İncil daha alt kademedeki din görevlileri tarafından hastanın başı üzerinde tutularak dua edilir.

Kişinin ölümü sonrasında düzenlenen cenaze töreni kilisede yapılır. Cenaze okunan dualarla yolculuğa hazırlanır; ruhaniler dua okurken koro ve diğer hazır bulunanlar ilahileri terennüm eder.

Cenaze yıkandıktan sonra beyaz iç çamaşırları ve çorap giydirilerek kefenlenir ve tabuta konulur. Cenazenin mezara götürölmek üzere kiliseden çıkarılması ve omuzlara alınmasıyla birlikte ilahiler okunmaya başlanır ve mezara kadar sürer. Daha önce hazırlanmış mezara tabutun indirilmesiyle ilahiler okunur ve ruhanin dua okuyup bir avuç toprağı haç çizerek tabutun üzerine serpmesiyle mezar kapatılır.

Ölen kişinin kirvesi, yoksa diğer yakın akrabaları tarafından yas evinde yemek hazırlayıp taziye gelenlere dağıtır. Dışarıdan hazır yemek getirilmez. Yemek malzemeleri dışarıdan getirilse bile yemeğin yas evinde pişmesi gerekir.

Süryanilerde yas ölenin kendi evinde ya da taziyelerin kabul edildiği kilise ait bir mekanda din adamlarının refakatinde 3-7 gün tutulur. Bu dönemde siyah ve kahverengi elbiseler giyilir. Eğlenceler yapılmaz, televizyon ve radyo açılmaz ve varsa vaftizler bir hafta sonrasına ertelenir. Ölenin konumu ve yaşına göre yasın 40 güne kadar uzayabileceği de ifade edilmektedir. Yasta ağlanır ama ağıt yakılmaz.

Ayrıca ölünün 3'ü, 40'ı ve 1., 3., 9. ve 40. yıldönümünde yemek dağıtmak dinsel bir zorunluluktur. 40 güne kadar ruhun bedeni ve sağ akrabaları ziyaret ettiği söylenir. Ruh bedene gelince bedenden mezarda ses çıkar. Ölüm esnasında Ruh burundan çıkar. Salih ruh kıyametin bir an önce olmasını ister.

Ölen kişinin elbiseleri ve kimi kişisel eşyaları muhtaç olanlara dağıtılır. Kahin mertebesine erişmemiş rahip ve şammaslar dışındaki ruhaniler öldüğünde, yukarıda yapılan dua ve yıkama aşamalarından sonra, özel makam giysileri giydirilerek bir tahta sandalyeye oturtulur. Daha sonra kilise veya manastırın duvarında hazırlanan oyukta makamında oturur vaziyette konulup kapatılır. Bu nedenle, Süryani kilise ve manastırların duvarlarında, burada görevliyken ölen çok sayıda ruhbanın cesetleri bulunmaktadır.

Süryani mezarlıkları genellikle manastır veya kilise bahçelerinde bulunur. Ölen çocukların cesetleri, mezarlığın bir köşesinde hazırlanmış bir odanın içine,

üstleri örtmeden bırakılır. Süryanilerin çocukları gömmemesi bölgedeki Müslüman grupların Süryanilere yönelik olumsuz bir kalıpyargıya kaynaklık etmektedir. Bu kalıpyargı Süryanilerde ölümlerin gömülmediği ve bu tarz odalara konuldukları şeklindedir. Görüldüğü gibi sadece vefat çocuklar için uygulanan bir defin biçimi Müslümanlar tarafından bütün cenazeler için gerçekleştirilen bir adetmiş gibi gösterilerek, Süryanilerin ne kadar garip olduğunun bir kanıtı olara anlatılmaktadır.

İntihar edenler için her hangi bir dini tören yapılmazken, vaftiz olmadan ölen çocuklar için de kilise ayini yapılmamaktadır.

Ölüm söz konusu olduğunda ilk gelen dinsel pratiklerden birisi doğaüstü güçlere kurban sunumudur. İncil’de, “İyilik yapmayı ve sizde olanı başkalarıyla paylaşmayı unutmayın. Çünkü Tanrı bu tür kurbanlardan hoşnut olur” (İncil, İbraniler 13/16) ve “Siz sadaka verdiğiniz zaman, sol eliniz sağ elinizin ne yaptığını bilmesin. Öyle ki, verdiğiniz sadaka gizli kalsın. Gizlilik içinde yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir” (İncil, Matta, 6/3-4) ifadelerine rastlansa da Süryaniler kurban kesmedikleri gibi, kurban eti de yemezler. Bunun nedeni, ilk kurbanın İsa olduğuna ve bundan başka kurban olunamayacağına inanılmasıdır. Süryanilerde kanlı kurban⁵³ adeti olmamasına rağmen hayır yapılır ve bu hayırlar genellikle muhtaç olanlara para verilere veya kiliseye bağışta bulunularak gerçekleştirilir. Bu hayır kurumu, yurtdışında yaşayan Süryanilerin memleketlerindeki kiliselerin ayakta kalması yaptıkları bağılara da dönüşmüştür. Böylelikle memleketlerinden uzak olmalarına rağmen Süryaniler, geleneksel örgütlerini ayakta tutmaya çalışmaktadır.

⁵³ Anadolu’daki kanlı kurban geleneği konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Erginer (1997).

4.5. Dil

İnsanın kültürü insanın doğa üzerindeki gelişmekte olan egemenliğinin, doğayı kendi kullanımı doğrultusunda değişikliğe uğratma kapasitesinin sonucu ve belgesidir. Bu, insanın üretici ve tarihsel hayatındaki her yeni aşamanın temelini oluşturan toplumsal emek aracılığıyla tamamlanan bir insan bilgisi biçimidir. Bu, soyut olarak kafada depolanan bir ‘bilgi’ değildir; bu bilgi üretimde maddileşir, toplumsal örgütlenmede cisimleşir, teorik tekniğin yanı sıra pratik tekniğin gelişimi aracılığıyla ilerler ve her şeyden önce *dilde* muhafaza edilir ve *dil* aracılığıyla aktarılır (Hall, 1999:204).

Jamaikalı Hall (1998a:74) büyükannesinin “açık kahverengi ile koyu kahverengi arasında on beş farklı renk tonunu ayırt edebildiğini” belirtmektedir. Bu tür bir kültürel ve buna bağlı olarak dilsel zenginliğin –hangi gerekçeyle olursa olsun- yok olması insanın *insaniliğinden* pek çok şey yitirdiğinin göstergesi olduğu açıktır. Bu durumu Dilbilimci Moseley, “Dil insanların binlerce yıldır ürettikleri düşüncelerin bir birikimi, insanların tecrübeleri, bilgileri, yaşanmış binlerce hayatın yansımasıdır. Bir dilin ölümüyle, hiç anlamadığımız [ve belki bir daha hiç anlayamayacağımız] bir şeyi kaybediyoruz” (akt. Şenkal, 2002) diye açıklamıştır.

Dil ile o dilin konuşulduğu toplumsal grup arasında sıkı bağlar vardır. Herhangi bir dilin tarihi, konuşulduğu etnik grubun tarihinden soyutlanamaz. Fotev (1999: 15)’e göre ise dil belirli bir etnik grubun varoluş evidir ve nedenle etnik kimlik kesin olarak benzer bir etnosun diliyle ilişkilidir. Belirli bir dilin

konusulamaz duruma getirilmesi, etnik yok oluşun önemli semptomlarından birisidir.⁵⁴

Öte yandan, iletişimin bir formu olan dil olmadan kültürün de olamayacağı düşüncesinden hareketle, kültürel antropologların en çok üzerinde durdukları dil ve kültür arasındaki ilişkiye de değinmek gerekir. Antropologlar için dilin önemi sadece alan araştırmalarındaki pratik amaçlardan ibaret değildir. Bunun dışında ve daha önemlisi, dil ve kültür arasındaki sıkı ilişki ve dolayısıyla bir dili bilmeden o kültürün yeterince anlaşılamayacağı ve kültürü bilmeden dilin de anlaşılamayacağıdır. Bir dildeki sözcük dağarcığı kültürel yapıyla doğrudan ilgilidir. Bu nedenle dil çalışmalarında kültürel vurguya dikkat çekildiği gibi, kültürel çalışmalarda da dil kullanımına dikkat etmek gerekmektedir. Dil ve kültür arasındaki ilişkinin önemine, yirminci yüzyılın başlarında Boas (1911) tarafından, “dil çalışmaları etnolojinin en önemli branşlarından biri olmalıdır” sözleriyle dikkat çekilmiştir. Bunun yanında, milli ve etnik kimliklerin gelişmesinde de dil çok önemli bir sembolik rol oynamaktadır. Dil grubun kendi etnik kimliğini kurmasında önemli olduğu kadar, grupların birbirlerini dışlamalarında da önemli bir etkiye sahiptir. Anderson (1993:172-173) bunu şu biçimde özetlemiştir, “Göz -insanın kendisiyle birlikte doğan o özel sıradan göz- âşık için neyse, dil de -tarihin kendisinin kıldığı anadili- yurtsever için odur. Ananın dizinin dibinde karşılaşılan ve ancak mezarda terk edilen o dille geçmişler onarılır, dostluklar hayal edilir, geleceğin rüyaları kurulur” diye belirtmektedir.

⁵⁴ Kaybolan diller ve bu kayboluş süreçleriyle ilgili bkz. Nettle ve Romaine (2001).

Aramice olarak da bilinen Süryanice, Semitik dil ailesinin Batı grubuna dahil olan bir dildir. Süryanice daha çok teolojik edebiyat alanında zengin olmakla birlikte halk ağzı olarak da vardır. İslam Devleti'nin Ortadoğu'yu ele geçirmesini takip eden uzun yıllar boyunca Süryanice konuşan Hristiyanlar, Arap kültürünün gelişiminde önemli rol oynamış, ancak zaman içinde Arapça hakim dil durumuna gelmiştir. Günümüzde konuşulan dil olarak sadece Bereketli Hilal'in kuzeyindeki bazı Hristiyan cemaatler tarafından kullanılmaktadır. Yazılı olarak daha çok söz konusu cemaatlere ait kiliselerin litürji dili olarak kullanılmaktadır (Hourani, 1947: 11).

Emevi egemenliğine kadar Yakubiler ve Nasturiler arasında Liturji dili Süryanicedir. Emevilerle birlikte, yönetimde yer alan çok sayıda Hristiyan idari dil olan Arapça'yı öğrenmek durumunda kalmıştır. Süryani alimlerinin 8.yüzyıldan itibaren Süryanice'ye aktarılmış Grekçe eserleri Arapça'ya çevirmelerini kolaylaştırması, Arapça'nın bilim ve kültür dili olacağı süreci başlatmıştır. Araplarla yerli halkla arasındaki temaslar yoluyla Arapça daha geniş bir alana yayılmış ve giderek Yakubi ve Nasturi kiliselerinde de kullanılan gündelik dil haline gelmiştir. Süryanice liturjik dil olmaya devam ederken Aramice lehçeler sadece Suriye ve Yukarı Mezopotamya'nın dağlık bölgelerinde varlığını sürdürebilmiştir. Günümüzde Şam'ın kuzeyinde ve Tur Abdin'de konuşulan Arami lehçeleri giderek daralan bu dil coğrafyasının günümüze ulaşabilmiş kalıntılarıdır. 12. ve 13. yüzyılda Süryanice yazan Süryani Mihail ve Ebu'l Farac gibi iki büyük temsilcisi olan bir 'Süryani Rönesansı' yaşanmış olmakla birlikte, 10. yüzyıldan itibaren Süryanice yazılı literatür düşüşe geçmiştir. Yaşanan kültürel asimilasyon sonucunda anadilin unutulmasıyla Arapça'nın sosyal yaşamda kullanılan dil haline

gelmesi, Süryani Hıristiyanlar arasında, milli bir bütünlük kurulması yönündeki çabaların gelişmesini de engellemiştir (Aydın ve diğerleri, 2000:80)

Mardin il merkezi, Midyat, Nusaybin, İdil, Savur ilçe merkezleriyle köylerinde ikamet eden Süryaniler, genel olarak Semitik dil ailesine ait Doğu Aramice'nin bir lehçesi olan 'Turoyo'yu konuşmasına rağmen Mardin il merkezinde yaşayan Süryanilerin çoğu günlük dil olarak Arapça'nın 'Qıltu' lehçesini kullanmaktadır. Ayrıca Midyat'taki bazı Süryani köylerinde Kürtçe'nin 'Kurmanci' lehçesi konuşulmaktadır.

Mardin merkezde yaşayan Süryanilerin büyük bir kesimi günlük hayatlarında Arapça konuşmaktadır. 1200'lere kadar Süryanice'nin baskın dil olduğu Mardin'de daha sonra Süryanilerin neden Arapça konuşmaya başladıkları kesin olarak bilinmemektedir. Günlük dil Arapça olmakla birlikte ibadet dili Süryanice'dir ve aşağı yukarı Mardin'de bulunan tüm Süryani çocukları ilk okul yaşlarında kiliseye din ve dil eğitimi görmek için gelmektedirler. Midyat Süryanilerinde ise günlük dil Süryanice olmakla birlikte Kürtçe de konuşulmaktadır. Örneğin Midyat'ın Hah köyünde gündelik dil Kürtçe, ibadet dili ise Süryanice'dir. Süryanice'nin neden ve ne zaman unutulduğu ise bilinmediğinden hareketle dilsel asimilasyonun çok eski tarihlere uzandığı çıkarımı yapılabilir. Ancak ilginç olan bir nokta son dönemlerde özellikle genç kesimde Süryanice öğrenmeye bir yönelimin ortaya çıkmasıdır. Bu yönelimin ortaya çıkmasında kilisenin ve diasporanın Süryani kültürünün en önemli unsuru olarak gördükleri Süryani dilini yaşatmak için gösterdikleri önemli gayretlerin rolü oldukça etkilidir. Bu çabalar sonucunda, son zamanlarda gençler tekrar Süryanice'yi öğrenmeye

başlamış ve gündelik dilde de Süryanice ağırlık kazanmıştır. Ancak bu durumda bir çok toplulukta yaşanan sürecin tam tersi bir durum ortaya çıkmış ve gençler anadili bilir ve konuşurken yaşlılar anadillerini anlayamamakta ve gençlerin Süryanice yaptıkları sohbetlere katılamamaktadır.

Midyat Süryanilerinin hemen tümü, kendi anadilleriyle birlikte Kürtçe'yi de bilmektedir. Buna karşın Mardin Süryanilerinin Süryanice'yi bilmeyip Arapça konuşmaları, Midyatlıların ise Arapça'yı bilmemeleri grup içi ilişkilerde sorunlara yol açmaktadır. Örneğin Mardin'den Midyat'a getirilen bir gelinle, Süryanice'yi bilmediğinden, köylüler de Arapça'yı bilmediklerinden Türkçe iletişim kurmaktadır.

Bölgede konuşulan Süryanice'nin en önemli özelliklerinden birisi de çok yakın köyler arasında bile farklılıklar olmasıdır. Bu durumun en önemli nedeni uzun yıllardır sistematik bir dil eğitimi yapılmamasından kaynaklanmaktadır. Dildeki bu farklılıklara bir örnek ikisi de İdil'in köyleri olan ve birbirlerine en fazla on kilometre uzaklıkta bulunan Basıbrinli ve Mıdıh köyünden iki kişinin eşek satın almak için yaptıkları pazarlık sırasında alıcı da satıcı da aynı fiyatı söylemelerine karşın, Basıbrin'de konuşulan Süryanice'de eşeğin fiyatı olan 200.000'e '*dümo*', Mıdıh'ta ise '*matê*' denildiği için bir türlü anlaşamamalarıdır.

Bunun dışında, dil-kültür ve dil-iktidar arasındaki ilişki bağlamından hareketle Mardin incelendiğinde, Süryanilerin hem siyasal hem kültürel açıdan dilsel bir etki altında oldukları görülmektedir. İslam ile ilişkiler tarihi bakımından Arapça'nın etkisinde ve Mardin merkezde Arapça günlük dil olmaktadır.

Cumhuriyet dönemi siyasal iktidarın getirdiği Türkçe'nin baskısı ve kültürel açıdan çoğunluk ve baskın dil olan Kürtçe'nin baskısı nedeniyle kendi dilleri giderek sadece kiliseye sıkışmış durumdadır. Ancak giderek kilisede de Süryanice ile birlikte diğer diller de kullanılmak durumunda kalınmaktadır. Yine dinsel iktidar bağlamında dile bakıldığında Müslümanların günlük konuşmalarında Süryanileri rencide edici çok sayıda deyme rastlanılmaktadır. 'Parayı gavur etmek', 'ser fille', 'gavur' sadece bunlardan bir kaçıdır. Kendileri açısından çok normal bir durum olduğundan, Süryanilerin bu tür dil kullanımlarına tepkilerine Müslümanlar tarafından pek anlam verilmemektedir.

4.5.1. Ad Verme

İnsan doğunca ailesi tarafından bir ad verilir. Bu ad o ailenin kendisini ait gördüğü grubun gelenekleri, görenekleri, etnik ve dinsel sembolik anlamları doğrultusunda oluşmuştur. Bireyin adlandırılmasında kimi topluluklarda din baskın olurken, kimilerinde mitoloji ve bazen de politik yapı etkili olmaktadır.

Ulus-devletlerce tek tip insan/vatandaş oluşturma çabaları sonucu ola gelen kültürel asimilasyonda 'ad değiştirme' önemli bir olgudur. Bu uygulama insan adlarıyla birlikte yer adlarının değiştirilmesinde de görülmektedir.

Ad pek çok toplulukta olduğu gibi Süryaniler açısından da, kendileri ile diğer etnik gruplar arasında bir *sınırdır*. Genel olarak İsa'nın havarilerinin ve diğer aziz ve azizelerinin isimleri kullanılmakla birlikte, Hristiyan oldukları isimlerinden kolayca anlaşıldığı için Müslümanlarla ortak isimler ve Türkçe isimler de

kullanılmaktadır. Bu isimlerinin tercih edilmesinin ilk nedeni, özellikle erkeklerin Hristiyan olmalarından kaynaklı askerde farklı bir muamele ile karşılaşma olasılığına karşı önlem olarak gösterilmektedir. Bunu tür adlandırmalar resmi kurumlarda herhangi olumsuz bir davranışla karşılaşmayı da büyük oranda engellemektedir. Ancak bu isim benzerliklerinin bir başka önemli nedeni de, Ortadoğu kökenli kitabi dinlerin pek çok alanda aynı kutsal kişi ve mekanları paylaşmış olmasıdır. Süryanilerdeki ‘Abrohom’ Müslümanlarda ‘İbrahim’e, ‘Josef’ ‘Yusuf’a dönüşür. Ayrıca ‘Aziz’ ve ‘Murat’ örneklerinde olduğu gibi aynı şekilde kullanılan ortak isimler de bulunmaktadır. Ancak soyadları, tüm Türkiye’de olduğu gibi Türkçe’dir. Yerleşim birimlerinde ise, bölgede diğer dillerde de olduğu gibi tüm köy isimleri değiştirilmiştir. Ama günlük dilde eski isimler kullanılmaktadır.

Ad ve adlandırma toplulukları birbirinden ayırmak için sınırları oluşturmanın önemli bir aracı olmakla birlikte, gruplar arasındaki sınırların belirsiz hale getirilmesi için de kullanılabilir.

4.6. Evlilik ve Akrabalık

Kendi toplumları dışında kalan ‘küçük’ ve ilk nitelendirildiği şekliyle ‘ilkel’ topluluklara odaklanan batılı araştırmacılara ait klasik antropolojik araştırmalarda evlilik ve akrabalık antropolojinin ilk konusudur (Auge ve Colleyn, 2005:31-37). İnsan grupları meslek, akrabalık, sosyal sınıf, cinsiyet, yaş, etnik üyelik, din ve eğitim gibi bazı temel faktörlerle şekillenmiştir. Küçük topluluklarda toplumsal örgütlenme büyük oranda akrabalık üzerine temellenmiştir. Doğumla gelen kan akrabalıkları ve evlilik yoluyla kurulan yakınlıklar yanında sosyal ilişkilerle

kurulan kurgusal akrabalıklar da vardır. Tüm akrabalık sistemlerinin biyolojik bağlarla inşa edildiği kesin olmakla birlikte, bu sistemler sadece biyolojik ilişkilerden ibaret değildir. Toplumdan topluma değişmekle birlikte kültürel kurallarında akrabalık ilişkileri üzerinde büyük bir etkisi olmaktadır. Ayrıca belirli bir soya dayandığı öne sürülen boy, aşiret, etnik grup vb. bağlarının da büyük oranda kültürel olarak kurgulandığı bilinmektedir. Buna rağmen biyolojik veya kurgusal olsun, grupların şekillenmesinde, grup içi ilişkilerin düzenlenmesi ve sürdürülmesinde, diğer gruplarla ilişkiler ve sınırların korunmasında akrabalık bağları ilk sırayı almaktadır (Ferraro, 2001:206-226).

Süryanilerin diğer gruplarla aralarındaki sınırların en fazla netleştiği sosyal kurum evliliktir. Geniş ailenin hakim olduğu Süryanilerde Müslümanlarla evlilik görülmemektedir. Diğer gruplara mensup kişiler ile evlenilmemesi sonucunda diğer gruplarla herhangi bir akrabalık ilişkisinin kurulması da engellenmiş olmaktadır. Bu durum din temelli bir etnik grup olarak görülen Süryanilerin aynı zamanda kendilerince geniş bir aile olarak görülmesine sebep olmaktadır. Başka bir deyişle bir çok etnik grupta, grubun varlığının nedeni olarak gösterilen ve sıklıkla varsayılan ata üzerinden kurulan sanal akrabalık yerine Süryanilerde gerçek bir akrabalık bağı etnik kimliğin oluşmasının önemli bir sebebi olarak ortaya çıkmaktadır.

Süryani etnisinin oluşmasında dini motiflerin etkinliğinin sosyal yaşama etkisinin önemli bir yönünü Müslümanlar yanında Ermeni, Keldani gibi diğer Hristiyan topluluklarla da evlenilmemesi oluşturmaktadır. Bu yönüyle soyut düzeydeki mezhep farklılıkları sosyal yaşamda tezahür ederek somutlaşmakta ve

Süryani olmayan Hristiyan grupların ötekiliği sürekli kılınmaktadır. Farklı mezheplere yönelik evlilik yasağının gruplar arası sosyal ilişkilerin zayıf olmasından kaynaklanmadığına yönelik örnekler de mevcuttur. Örneğin Mardin merkezde yaşayan ve bütün ibadetlerini Süryani kilisesinde gerçekleştiren, hatta kilisede bir çok görevler üstlenen, kendisini Süryani olarak tanımlayan bir genç Süryani bir kadınla evlenmek istemiş ancak Süryaniler buna karşı çıkmıştır.

Bölgedeki Süryani nüfusundaki dramatik değişikliğin sosyal yaşama etkisini de evlilik örneğinde görmek mümkündür. Süryanilerdeki yerleşik adet birinci derecede akrabalar arasında, kardeş sayıldıkları için, evliliğin dinen yasak olmasıyken, 1980'lerden sonra bölgedeki Süryani nüfusunun azalması nedeniyle bu adete riayet edilmemesi gerekmiştir. Bu yasağın dini bir yasak olması ancak nüfus değişikliği sonucunda onun da değişikliğe uğraması sosyal gerekliliklerin dini adetleri değiştirici gücüne de bir örnektir.

Süryanilerde evlilik konusunda yerleşik olan bir başka adette evli çiftlerin boşanmasının yasak olmasıdır. Boşanma yasağının tek istisnası kadının zina yapmasıdır. Ancak boşanma konusunda Tur Abdin'deki Süryaniler ile Avrupa'daki Süryaniler arasında bir farklılaşma yaşanmaya başlamış ve Avrupa'daki Süryaniler arasında boşanma vakalarına nadir de olsa rastlanmaya başlamıştır.

Geleneklere göre birinci eş vefat etmeden yeni bir evliliğin yapılmaması Süryanilerde yasaktır. Örneğin, yedi yıl önce Basıbrin köyünde birisi evlenmiş ancak ilk gece eşinin akıl hastası olduğunu öğrenince cinsel ilişkiye girmemiş fakat

nikah yaptığı için yedi yıl boşanamamış, ancak 2004 yılında Metropolit boşanmasına izin vermiştir.

Hristiyanlığın etkisi evliliklere de yansımıştır; bu nedenle düğünler kutsal gün olan Pazar günü yapılmaktadır. Aynı zamanda evlilikler de kilisenin onayıyla gerçekleştirilir. Önce resmi nikah kıyılmasına rağmen damadın babası metropolit tarafından dini nikah yapılmadıkça evlilik gerçekleşmiş sayılmaz.

Süryani topluluğunda dinin sosyal yaşamı üzerindeki yoğun ve sık sık kısıtlamalara dönüşen etkisi nadir de olsa din değiştirmelerin nedeni olmaktadır. Örneğin, yakın zaman önce bir Süryani erkek, ikinci bir kadınla evlenmek istemesine ancak bunun dinen yasak olması nedeniyle Müslümanlığa geçmiş ve ikinci bir kadınla evlenmiştir.

İkinci eş ve boşanmaya yönelik bu kesin yasakların gerekçesi olarak iki kişinin evlendikleri andan itibaren tek kişi oldukları için eşlerin birbirlerine karşı davranışlarının saygılı olması gerektiği dile getirilmektedir.

Kiliselerin evlilik konusunda önemli bir işlevi de evlenmek isteyen kişilerin ailelerinin birbirleri hakkında gerekli bilgi ve referansları sağlamasıdır. Çoğunlukla evlenecek kişilerin aileleri karşı tarafın papazında müstakbel dünürleri hakkında bilgi alır ve evlilik papazlardan olumlu referans alındıktan sonra gerçekleştirilir.

Bölgedeki Süryani nüfusunun azalması ve birinci derece akrabalar arasında evlilik yasağının olması sonucunda günümüzde bölge Süryanilerinin eşlerini

sıklıkla Suriye'deki Süryani cemaatinden buldukları görülmektedir. Benzer bir biçimde İstanbul ve Avrupa'daki Süryani cemaatleri ile bölge Süryanileri arasında da evlilikler artmıştır. Katılımcılar Suriyeli Süryani kadınların bölge Süryanileriyle evlenme nedenini tamamen ekonomik olduğunu, çünkü Suriye'de Süryanilerin dinsel açıdan daha rahat olduklarını söylemiştir. Suriye'deki Süryanilerle yapılan evlilikler görücü usulüyle olmaktadır. Aynı etnik grup olmalarına karşın Suriye ve Türkiyeli Süryaniler arasında kültürel farklılıklar fazla olduğundan evliliklerde sorunlar çıkabilmektedir. Süryani kadınlar arasında da Suriyeli gelinlere yönelik bir tepkinin varlığından söz edilebilir. Mardinli kadınlar Suriye'den alınan gelinlere karşı memnuniyetsizliklerini onlar hakkında “Arap” olduklarını ve “yemek ve eğlenceden başka bir şey düşünmediklerini, kocaları ölse bile bigudiyle dolaştıklarını” söyleyerek göstermektedir.

Günümüzde toplulukların nüfusunun oldukça azalması nedeniyle Ortodoks, Protestan ve Katolik Süryani ve Ermeniler aynı kilisede ayin yapmalarına karşın aralarındaki mezhepsel ve etnik farklılıkları sürdürmektedirler. Bu farklılıklar sosyal hayatta yansımalarını bulmakta ve örneğin birbirleriyle evlilik yapmakta hala çekinceler taşımaya devam etmektedirler. Bu konuda Ortodoksların diğer gruplardan çok daha katı bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. Ortodoksların tersine Ermeniler diğer Hristiyan gruplardan kişilerle evlenme konusunda daha rahat davranmaktadırlar. Bunu önemli bir nedeni bölgedeki Ermeni nüfusunun yok denecek kadar az olması nedeniyle kendi gruplarından evlenecek insan bulmalarının neredeyse imkansız hale gelmesidir.

Süryanilerin evlilik sırasında ve öncesine ilişkin adetleri şu şekilde özetlenebilir: İlk olarak damat adayı ailesiyle birlikte, gelin adayını görmek için onun evine gider, erkek tarafının kızı beğenirse aile sonraki bir gün papazı alıp gelin evine gider ve söz keserler. Söz sırasında erkek tarafı kıza altın haç ve yüzük takar. Düğün öncesinde kız evinde kına gecesi düzenlenir, nikah günü ise gelin ve damat önce günah çıkarmak için birlikte kiliseye giderler. Önce resmi nikah kılınır ardından ise dini nikah için kiliseye daha sonra da düğün için düğün salonuna gidilir. Dini nikah sırasında çiftlerin sağdıçı olan kişiler çiftin vaftiz babaları olmak zorundadır. Dini nikahtan sonra tebrik sırasında kilisede takılar takılır. Gelin eve gelirken içi çerezle bozuk para dolu testi kırılır, geline bıçakla haç işareti çizdirilir, aydınlık bir gelecekleri olsun diye ayna tutuluyor aynı zamanda gelin içeri girerken kapının üstünde İncil tutulur.

Bütün bu aşamalarda dikkat çekici olan dini, din adamların ve kilisenin bir biçimde bulunmasıdır. Sadece bu bile Süryanilerde kilise, din adamı ve din üçlüsünün sosyal yaşamdaki etkisini göstermeye yeterli bir örnektir.

4.7. Ekonomi ya da Geçim Biçimleri

Herhangi bir topluluğun toplumsal hayatının daha iyi anlaşılması için o topluluğun ekonomik uğraşları, geçim biçimleri ve bu etkinliklerin grup tarafından nasıl işenip algılandığını değerlendirmek gerekmektedir.

Pek çok topluluğun diğer kültürel özellikleri yanında daha baskın olan ekonomik faaliyetleri ile ön plana çıktıkları bilinmektedir. 1960'lara kadar

Diyarbakır’da ipek puşicilik⁵⁵, 1980’lere kadar Şırnak ve Siirt’e, “şal şapık” denilen geleneksel erkek giyiminin kumaşı ile birlikte dikimi, yine 1980’lere kadar Mardin ve Midyat’ta telkari gümüşçülük ile birlikte terzilik, demircilik meslekleri ile Süryaniler birlikte anılmıştır. Ancak günümüzde puşicilik ve şal şapık üretimi hemen hiç yapılmazken, Mardin ve Midyat’ta telkari gümüşçülük çok küçük işletmelerde yapılmaktadır. Bunun yanında, İstanbul Kapalı Çarşı’daki kuyumcuların büyük bir kesimi Mardinli Süryanilerden oluşmaktadır.

Bölgede Süryanilerin icra ettikleri meslekler temel olarak zanaatkarlık ve çiftçiliktir. Şehirlerde oturan Süryaniler arasında yaygın olan zanaatkarlık temel olarak telkari gümüş işlemeciliği olmak üzere, kuyumculuk, terzilik, dişçilik, demircilik alanlarında yapılmaktadır. vb. zanaatlarla uğraşmaktadırlar. Görüldüğü gibi Süryanilerin icra ettikleri zanaatkarlık dallarının hiçbirisi gıda üretimi ilgili değildir. Örneğin bölgedeki hiçbir yerleşim yerinde kasap veya lokantacı olan bir Süryani bulunmamaktadır. Süryanilere neden bu alanlarda çalışmadıkları sorulduğunda bunun bir zorunluluk olduğu çünkü bu alanlarda açacakları işyerlerinin iflas etmesinin kaçınılmaz olduğunu söylemişlerdir. Bunun nedeni olarak da Müslümanların kendilerinin hazırladığı hiçbir gıda maddesini yemediklerini belirtmişlerdir. Bu durumu etnik gruplar, özellikle de dini özellikler nedeniyle oluşmuş olanları, arasındaki sınırların ekonomik aktivite ve geçim yollarını etkilediğine bir örnektir.

Süryanilerde de haram görülen yiyecekler bulunmasına rağmen Hristiyan olmayanların hazırladığı yemeleri haram görme geleneği yoktur. Yiyeceklerin

⁵⁵ Puşicilik ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Taşgın (2005).

“Allah’ın nimeti olduğuna” inanan Süryaniler bu nedenle yiyeceği hazırlayanın değil onu var edenin daha önemli olduğundan hareketle her dini grubun hazırladığı yemeği yemektedir.

Şehirdeki Süryanilerde zanaatkarlığın yaygın olmasına rağmen kırsal kesimde yaşayan Süryanilerin temel geçim yolu çiftçilik ve hayvancılıktır. Bağcılığın önemli bir ekonomik faaliyet olduğu kırsal kesimdeki Süryanilerde şarap yapımı da yaygındır. Daha önceleri sadece kendi kullanımları için ürettikleri şarabın piyasa için üretimine çok yakın zamanda ve sınırlı miktarda başlanmıştır. Ancak 1980’lere kadarki dönemle karşılaştırıldığında, göç nedeniyle üzüm bağlarının çoğunun artık işlenemez hale geldiğinin ve bağcılığında Süryani nüfusla orantılı olarak çok azaldığının bilinmesinde yarar vardır. 1980’lere kadar çevrelerindeki Müslüman gruplar, bağlarının ve üzümlerinin kalitesi nedeniyle Süryanilere gıpta ile bakarken, günümüzde bağcılık Müslüman gruplarda daha yaygındır.

Önemle üzerinde durulması gereken bir başka ekonomik faaliyet de taş işçiliğidir: Mardin’in özdeşleştiği ve büyük ilgi gördüğü mimarisinin en büyük ustaları Ermeniler ve Süryanilerdir. 1990’lardaki son göç dalgasından önce bölgedeki köylerin taş evler ve su kuyularının hemen tümü Süryani taş ve duvar ustaları yaparlardı. Günümüzde ise taş işçiliği sadece Midyat’ta ve Araplar tarafından yapılmaktadır. 2000 yıllarında Midyat Kaymakamlığı tarafından açılan taş atölyesinde çalışanlardan bir baş usta dışında diğer işçilerin tümü Arap köylülerdi. Dolayısıyla göç, Süryanilerden Müslümanlara bir mesleki transfere de vesile olmuştur.

İç içe yaşamalarına karşın, kültürel önyargılar nedeniyle etnik grupların birbirlerini tanımadığının bir başka nedeni de, Müslümanlar nezdinde Süryanilerin mal varlıkları ve zenginlikleri konusudur. Müslümanlar Süryanilerin hep çok zengin ve saklı altınları bulunduğuna inanmışlardır. Bu imaj Süryanilere karşı çok sayıda ekonomik amaçlı saldırının da nedeni olmuştur.

4.8. Diğer Etnik Gruplarla İlişkiler

Bu şehir, bu dükkân benim olmasına karşın, çoğu zaman kendimi misafir, yabancı hissediyorum. Cemaat azaldı, kimse yok, çok acı bir şey.

(Mihayil Y.)

Türkiye’de Süryanilere çevrelerindeki etnik, siyasal oluşumların yaklaşımları her zaman konumsal, araçsal ve siyasal içeriklerle yüklü olmuştur. Siyasi iktidar Süryanileri, bölgedeki etnik dengeler ve Hristiyan Batı ile ilişkiler çerçevesinde değerlendirmiş; Batı, daha çok dinselliği ön plana çıkararak bu tür grupları Türkiye’ye karşı bir baskı aracı olarak gündemine almış; bölgedeki Kürtler, Süryanileri dinsel olarak dışlamakla birlikte zamana ve siyasi konuma göre bazen kendileri gibi “mazlum” bir topluluk bazen maddi üretkenliklerinden⁵⁶ yararlanma açısından yaklaşmıştır. Kendileri de azınlıkta olan Araplar, zaman zaman Süryanileri Kürtlere karşı birlikte hareket edebilecekleri zorunlu bir müttefik olarak görmüştür.

⁵⁶ Mardin Süryanilerinin mimari, dişçilik, terzilik, gümüşçülük ile birlikte özellikle bölgenin üzüm yetiştiriciliğinde de önemli bir role sahip oldukları bilinmektedir.

Bölgede yaygın olana politik yönelimler de Süryanilere bakışı belirlemede önemli etkilere sahiptir. 1970’lerden sonra bölgede taraftar bulmamaya başlayan ve Marksizmin eksik, çoğu zaman yanlış okumalarından hareketle dine karşı çok olumsuz bilgilerle yüklenmiş sol ideoloji, baskın din olan İslam dışında ve azınlık olmanın getirdiği farklılıklara daha “hoşgörü”lü bir dinsel yapıya sahip olmalarının getirdiği sempati doğrultusunda yaklaşmıştır. Sonuç olarak, Süryanilerle ilişkiler dini, siyasi, ekonomik nedenlerden dolayı her zaman kaygan bir zeminde oluşmuş ve sürmüştür.

Genelde Ortadoğu’da ve bu bölgenin küçük bir parçasını/minyatürünü oluşturan Mardin’de grupların birbirleriyle girift ve kompleks ilişkileri vardır. Arap ve Kürtler dinsel açıdan birbirlerine bağlıken; Yezidilerle Kürtler dil açısından, Araplarla kimi Süryaniler yine dil açısından, Yezidilerle Süryaniler azınlık olmaları açısından, Süryanilerle Ermeniler din açısından birbirlerine bir dereceye kadar bağlanmaktadır.

Mardin’in özellikle Midyat, Nusaybin ve İdil’e bağlı pek çok köyünde Süryaniler ve Kürtler birlikte ya da komşu olarak yaşamaları nedeniyle tüm dinsel sınırlara rağmen bu iki halk arasında kültürel ilişkiler de yoğundur. Fakat tüm ilişkilere rağmen Kürtler Süryanilere ilişkin çok geniş bir dilsel ve mizahi dışlama repertuarına sahiptir. Buna rağmen, bu tutumları Müslüman halkın tümüne genellemek kuşkusuz büyük bir haksızlık olur. Hatta din ile kültür arasında bocalayan birey ya da ailelerin varlığını da belirtmek gerekir. Bir yanda, din adamlarının “öbür dünya” için yerel yorumları, öte yanda yılların tortusuyla gelmiş

şimdiki hayat. Ancak bu tür durumlarda, Müslümanların kendilerini vicdanen rahatlatmaları yine çoğunluğun dini olarak baskın din sayesinde olmaktadır. Çünkü en tutucu olduğu noktalarda bile kültür eski alışkanlıkları yeni bağlamlara oturtur ve böylece bu alışkanlıkların önemini değıştirir (Baumann, 1999: 25-26).

Sosyal yaşamdaki bir çok rutin pratikte bölgedeki etnik gruplar arasındaki hiyerarşik ilişkiyi görmek mümkündür, başka bir deyişle günlük yaşamdaki bir çok öge bu ilkeye göre düzenlenmiştir. Örneğın ölü evindeki taziyelerde eve giren kişiye karşı bir saygı gösterisi olarak ayağı kalkmak bölgede hakim bir adetken, aynı şekilde gelen bir Süryani ise ayağı kalkmamak da hakim bir davranış şeklidir. Bu davranışın temelindeki anlam, Süryanilerin ayağı kalkmak gibi bir saygı davranışı gösterilmeyi hak etmeyen, aşağı bir grup olduğudur.

Süryanilere yönelik bu tarz davranışlara verilebilecek örnekler oldukça çoktur. Bir kuyumcu Kızılcahamam'dan gelip kendilerinden mal alan bir müşterisinin arkadaşına “paranı gavur etme” deyip de ben kızınca bu müşteri Süryani esnafa “neden alınıyorsun ki biz bunu hep kullanırız” demektedir. Bunun yanında pek çok müşteri gelip onlarla alışveriş yaptıklarında alışkanlık gereğı selam verirler ama bazıları selam verdikten hemen sonra “aslında size selam gitmez ama” demeyi de ihmal etmiyorlar. Yine aynı şekilde başka bir müşteri Süryani esnafın ölen yakını için önce “Allah rahmet etsin” demiş ama hemen sonra da Süryani esnafa sormuş “Allahın rahmeti size olur mu?” Bu nedenle gündelik hayatta Süryanilerle diğerk etnik gruplardaki insanlar arasındaki ilişkiler sınırlıdır. Çünkü en samimi ilişkilerde bile farkında olmadan da olsa Süryanileri rahatsız edecek uygulamalara dil kullanımlarına sürekli karşılaşılmaktadır.

Bir grubun diğer grup/lar tarafından dışlanması, ilk başta dışlanan grubun içine kapanmasına yol açmaktadır. İçe kapanma, kısa vadede kendini koruma amaçlı olsa da, uzun vadede, bu grubun kendi kimliğini kurmasını da beraberinde getirmektedir. Yeni kurulan veya kurgulanan kimlikler de diğerlerine karşı dışlama içermektedirler. Dolayısıyla, bu çalışmada örnek olarak verilen Süryanilere yönelik dışlama örnekleri tek taraflı değildir. Yukarıda belirtilen örnekler ebenzer şu iki örnek durumu daha da açıklayıcı niteliktedir:

- Ben daha ilkokuldayken bir gün bizim eve komşu Süryani köyünden birkaç adam ya bir taziye ya da düğün vb. bir nedenle gelmişlerdi. Hepimizde olduğu gibi 4 ya da 5 yaşındaki küçük kardeşime de gelen misafirlerin ellerinin öpülmesi gerektiği öğretilmişti ve kardeşim bu görevi her zaman hepimizden çok daha iyi yerine getirirdi ve her zaman da aile büyüklerinden gereken övgüleri alırdı. Bu yüzden dışarıdan gelip evde misafir olduğunu öğrenince, bu sefer de her zamanki gibi odaya girip sırayla herkesin elini hızla öpüp hemen dışarı çıkmıştı. Ancak hemen arkasından bizim köylülerden bir iki kişi çıkıp, **Süryanilerin ellerinin öpülemeyeceğini** söyleyince çocuk hiçbir anlam veremeyerek şaşakalmıştı. Çünkü o, bu davranışı nedeniyle şimdiye kadar hep övülürken, şimdi değişen “ne”ydi?
- Babamla Dağıçi (Xerabê Mişka) köyüne gitmiştik. Her zaman gittiğimizde kaldığımız bir aile vardı, yine onlara gittik. Ailenin

köyün papazlarıyla birlikte başka misafirleri de vardı. Kısa bir süre sonra yemek geldi, yemekte et de vardı. Bizim de sofraya oturmamızı bekliyorlardı. Babam, “**kirve siz buyurun yiye, biz yiyemeyiz**” dedi. Çünkü onların kestığı eti, inancımız gereği biz yemiyorduk. Ev sahibi büyük bir mahcubiyetle, “**kusura bakmayın kirve, eğer sizin geleceğinizi bilseydik, biraz daha bekler ve inanın size kestirirdik**” dedi.

Müslümanların Süryanilere yönelik tutumlarında çoğu kez Süryani inancı da sorgulanabilmektedir. Örneğin, bölgedeki Müslümanların sıklıkla Süryanilere yönelttikleri bir eleştiri, kendilerinin İsa’yı peygamber olarak kabul etmesine rağmen Süryanilerin Muhammed’i peygamber olarak görmedikleridir. Ancak Süryaniler bunun, kendilerini ve dinlerini Müslümanlardan ve İslamiyet’ten yukarda gördükleri için değil bağlı oldukları Eski ve Yeni Ahit’te Muhammed ile ilgili bir bilgi bulunmaması nedeniyle böyle bir tutum içinde olduklarını belirtmektedir. Özetle bu tutum toplumlar arası ilişkilerden değil inancın gereklerinden kaynaklanmaktadır.

Müslümanların, Süryanileri, kendilerin daha aşağı olarak gördükleri şeklindeki iddialarının bir benzerinin Müslümanlar tarafından Süryanilere yöneltildiğine de müşahade edilmektedir. Müslümanlar, Süryanilerin yanlış bir inanışa sahip olduğu, İsa’nın öldüğü ve Süryanilerin iddia ettiği gibi dirilmediği ve şu an cennette olduğunu. Söylemektedirler. Bu yaklaşımın Hristiyanlığın temel akidesinin yanlış olduğunu iddia etmenin farklı bir biçimi olduğu açıktır. Sıklıkla Müslümanlar İsa’nın cennete olmasına, biraz da esprili bir biçimde, cenneti

gördükten sonra oradan çıkmak istemediği şeklinde açıklamaktadırlar. Bu yaklaşım Müslümanların Süryani inancına yönelik küçümseyici/alaycı bir bakışa sahip olduğunun göstergesidir. Başka bir açıdan akıldığında, İsa'nın doğasının İslam referanslı olarak açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir.

Müslümanların Süryanilerin inançlarına yönelik bu tutumları sadece dinin teorik boyutuyla sınırlı kalmamakta, sıklıkla kilise görevlilerini de içermektedir. Bölgedeki Müslümanların Süryaniler hakkındaki düşüncelerinde dikkat çekici bir yön, Süryaniler ve Süryanilik hakkında inanılmaz derecede az bilgi sahibi olmalarıdır. Örneğin Süryanilikte din adamı olmak özellikle rahip ve daha üstü makamlara ulaşmak uzun yıllar alan meşakatli bir süreçken birçok Müslüman göre Süryani din adamları hiçbir eğitim almadan gelişigüzel bu makamlara ulaşmakta hatta isteyen herkes çaba din adamı olabilmektedir.

Yukarıda belirtilen Müslümanların, Süryaniler ve Süryanilik hakkında bu derece az bilgi sahibi olması, bölgede asırlardır bira ada yaşayan bu gruplar arasında ne denli kalın güçlü sınırların olduğunun bir göstergesidir. Aynı zamanda ötekileştirme sürecinde, öteki olarak görülen grubun ayırt edici özelliklerinin ayrıntısıyla kullanılmadığı, bunun söz konusu topluluğu öteki olarak görmeye yetecek sınırlı sayıda özelliğin kullanıldığının da bir göstergesidir.

Belirtmek gerekir ki diğer grupları kendilerinden daha aşağı görmek sadece Müslümanlara has bir tutum değildir. Bir çok görüşmede Süryani katılımcılar bazı gelenek ve adetlerini göstererek Müslümanların kendilerinden daha geri bir grup olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin Süryaniler için kendilerinin tekeşli olması buna

karşın Müslümanlar arasında çokeşliliğin yaygın olması kendilerinin Müslümanlardan daha ileri/medeni/çağdaş bir grup olduklarının delili olarak gösterilebilmektedir. Ancak dikkat çekici olan nokta Müslümanların Süryanilerin daha aşağı bir grup olduğuna dair inançlarının Süryanilere yönelik söz ve eylemlerinde somutlaşmasına rağmen Süryanilerin Müslümanların kendilerinden geri olduğu yönündeki iddialarını sadece kendi aralarında yaptıkları sohbetlerde dile getiriyor olmasıdır. Bu durum soyut düzlemde her grubun diğerine yönelik benzer bakış açısına sahip olabilmesine rağmen bu bakışın sosyal yaşamda tezahür edişinin grubun gücü oranında gerçekleştiğini göstermektedir. Ters bir bakış da doğrudur, bir grubun bu tutumunu aleni sosyal pratiklere yansıtması o grubun bölgedeki etnik gruplar arasındaki hiyerarşinin üst basamaklarında yer aldığının da göstergesidir.

Grupların birbirlerine yönelik olumsuz atıfları konusunda dikkat çekici bir diğer nokta da Müslümanların Süryanilere yönelik atıflarının çoğunlukla dinsel repertuardan yararlanılarak gerçekleştirilmesine (örneğin Süryanilerin ölümlerini gömmedikleri iddiası gibi) rağmen Süryanilerin Müslüman gruplara yönelik atıflarına kaynak olarak Müslümanların sosyo-kültürel pratiklerini (örneğin çokeşlilik) kullanmalarıdır. Süryanilerin sosyal yaşamlarının hemen hemen her alanında dinin müdahalesi olduğu düşünüldüğünde, Süryanilerin kendi sosyal-kültürel özellikleri ile Müslümanların sosyo-kültürel özellikleri arasında bir karşılaştırma yapıp kendilerini daha ileri/üstün görmeleri kendi inançlarının İslamiyetten daha ileri/üstün bir inanç olduğunu söylemin dolaylı bir biçimi olduğu söylenebilir. Ancak burada önemli olan Süryanilerin doğrudan İslam'a yönelik bir eleştiri getirmek yerine bunu dolaylı olarak gerçekleştirmeleridir; çünkü mevcut güç

ilişkileri nedeniyle Süryanilerin İslamiyete açık bir karşı çıkışı ya da onu hakir görmesi topluluk için oldukça tehlikelidir.

Bölgedeki Müslümanların Süryanilere ve Süryaniliğe karşı tutumlarında daha çok faydacı bir bakışın egemen olduğu söylenebilir. Bunun en açık örneklerinden birisi, Müslümanların genel olarak Hristiyanlığın özel olarak da Süryaniliğin temel inançsal öğelerini oldukça rahat, zaman zaman da saygı sınırlarını aşan bir biçimde eleştirmelerine rağmen Süryanilere ait kutsal mekanlara büyük bir saygı göstermeleridir. Bölgedeki etnik gruplar farklı din ve mezheplere bağlı olmalarına karşın kutsal mekanlara farklı inanç gruplarında kutsallık atfettiği sıkça karşılaşılan bir durumudur. Örneğin Nusaybin'deki Mor Yakub Manastırı ve Hristiyanlardan daha çok, fiziki veya ruhsal sorunları olan Müslümanların akınına uğramakta ve buraya adaklar adanmaktadır. Bunun yanında, Müslümanlar tarafından, Midyat'taki Mor Gabriyel Manastırından alınan toprakların sulandırılıp bu suyun içilmesiyle pek çok sorunun çözümlendiğine hastalıkların iyileştiğine ve bazı kadınların çocuk sahibi olduğuna inanılmaktadır.

Süryanilerin, birçok gruba yönelik tutumlarında ontolojik güvenlik kaygısının ön plana çıktığı yukarıdaki örneklerde açıklanmıştır. Yukarıdaki örneklerde Müslüman gruplarla olan ilişkilerde düzenleyici bir ilke olarak benimsenen topluluğun ontolojik varlığını tehlikeye düşürmeme, diğer Hristiyan gruplara yönelik tutumlarda da kendisini gösterebilmektedir. Örneğin bölgedeki Süryaniler kendilerine yönelik uygulamaların en önemli nedeninin kendilerinin Ermenilerle, yanlış bir biçimde bir tutulmalarından kaynaklandığını belirterek,

Ermenileri de topluluğun geleceğini tehlikeye düşüren ötekiler olarak görme eğilimindedir.

Süryaniler, Ermenilerin siyasi amaç ve çalışmaları olmasına karşın kendilerinin herhangi bir dönemde siyasi amaçlarının ve bu amaçlara yönelik çalışmalarının olmadığını söylemektedirler. Bu söylemde devletiyle barışık Süryani tipi sunulmaktadır. bir katılımcını şu sözleri topluluğun Ermeni sanılmak konusundaki hassasiyetine iyi bir örnektir: “Babam tüm çocuklarının cüzdanlarına “Süryani Kadim” yazdırdı. Hristiyan değil çünkü, Hristiyanlık Ermenileri de çağırıştırıyor. Ama onların başka emelleri de var”

Süryaniler, Ermenileri bir öteki olarak görmelerine rağmen bölgede Ermeni olup da kendilerini Süryani olarak tanıtan kişi ve aileler de vardır. Bu kişilerin kendilerini bu biçimde tanıtmalarının, sosyal yaşamda Süryani kimliğini kullanmalarının en önemli nedenlerinden birisi bölgede Süryani kimliğinin sorunsuz bir kimlik olmasına rağmen Ermeni kimliğinin aynı derecede sorunlu bir kimlik olmasıdır. Ermenilerin Süryani kimliğini kullanmasının ikinci nedeni ise bölgedeki Ermeni nüfusunun yok denecek kadar az olması ve bunun sonucunda Ermenilerin bir başka Hristiyan topluluk, dolayısıyla kendilerine Müslümanlardan daha yakın olan topluluğa bir nevi tabi olmalarıdır.

4.9. Göç ve Geri Dönüş

Avrupa'yı hiç kendi "ev"imiz gibi görmedik. Gitmeden önce, nasıl olsa onlar da "Hristiyan" diyorduk, ama bizim yerimiz, vatanımız burası, Avrupa toprağı bizim olamaz. Onlarla dost olabiliriz ama onlar bizim halkımız olamazlar!

(Yakub G.)

İnsanlık tarihi bir anlamda göç tarihidir. Prehistorik dönemlerden günümüze, göçe bir şekilde maruz kalmayan ya da göç etmek zorunda kalmayan herhangi bir topluluktan söz etmek neredeyse imkansızdır. Genel olarak göç olgusuna bakıldığında, birisi sınırlı bir coğrafyada ekonomik nedenlerle mevsimlik olarak gerçekleşen *göçebelik*,⁵⁷ diğeri bir ülkeden bir başka ülkeye doğru gerçekleşen ve savaş, fetih, kıtlık, salgın hastalıklar, iklim değişiklikleri, ideolojik baskılar, tehcir, işsizlik vb. nedenlere dayanan *göçmenlik* olan iki tür göç vardır. Göçmenlik ekonomi, siyaset, kültür ve demografi ile olan sıkı ilişkileri nedeniyle sosyal bilimcilerin daha çok dikkatini çekmektedir. Bunun yanında, günümüzde göçmenlik ve göçmenler konusu batı ülkelerinin önemli sorunlarının başında geldiği için de üzerinde çok durulan politik bir olgu dönüşmüştür. Günümüzde dünya üzerinde varolan insan dağılımı büyük oranda çok daha öncesine ait göçlerin sonucudur. Prehistorik dönemdeki insan göçlerinin en dikkat çekicisi, Afrika dışındaki yiyecek toplayıcıların Avro-Asya'ya ve buradan da Pasifik adalarına, Avustralya'ya, Kuzey

⁵⁷ Göçebelik türleri ve göçebe hayvancılık konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlu (1987).

ve Güney Amerika'ya olan göçlerdir. Bunun yanında yaklaşık 10.000 yıl önce tarımın başlamasıyla birlikte çoğalan yerleşik insan grupları, çatışma ve çevresel baskılar nedeniyle sık sık göçe maruz kaldılar. Bir başka önemli göç türü de, 18. ve 19. yüzyıllardaki endüstrileşme ve kentleşme ile ilintilidir. Bundan sonraki dönemde çeşitli nedenlerden dolayı insanlar sık sık isteyerek ya da zorunlu olarak göçe maruz kalmışlardır. Bu göç tarihi içinde 19. yüzyılda başlayıp günümüzde hala devam eden ve dünyanın hemen her tarafından gelişmiş batı ülkelerine doğru olan göç dalgası dünyanın pek çok ülkesinin bir şekilde etkilendiği önemli bir fenomendir.

Göçlerin genel olarak nedenleri ekonomik olarak görülmektedir. Nüfus artışı ile besin ihtiyacının yetersizliği, yani klasik iktisat teorisindeki “kıt imkanların normalliği” ile nüfus artışının ters orantısı insanları farklı yerlerde hayat aramaya zorlamıştır. Bununla birlikte siyasi nedenlere dayanan çok sayıda göç de vardır. Bu tür göçleri 19. ve 20. yüzyıllarda, ulus-devletlerin ve milliyetçiliğin ortaya çıkmasıyla çok daha yoğun bir şekilde görülmeye başlanmıştır. Bu göçlerin ana nedeni belirli bir toprak parçasını ülke olarak seçen ve siyasi gücü elinde bulunduran bir etnik/dinsel grubun, orada yaşayan farklı etnik kökenden insanlara ve dini gruplara yönelik çeşitli düzeyde ve yoğunlukta uyguladığı baskıdır. Ortadoğu'nun çok sayıda dine merkezlik etmesi, bu bölgenin çok sayıda göçe sahne olmasının da nedenleri arasındadır. Bu dinsel, etnik ve kültürel çeşitlilik bölgedeki savaş, göç ve çatışmaların hala sürmesinde büyük bir etkiye sahiptir. Bu durum, Doğu Hristiyanlarının dünyadaki bu son göç dalgasının önemli unsurları arasında yer almasının da nedenidir (Karpas, 2003:6). Karpas (2003:277–291), Ortadoğu'dan

Batı'ya olan göçün başlıca itici etkeni olarak 1860 yılından itibaren Osmanlı devletinin toplumsal ve ekonomik koşullarındaki bozulmayı göstermektedir.

Bundan dolayı bölgedeki Süryaniler ile diğer etnik gruplar arasındaki sınırların özelliklerini anlayabilmek, bunu yaparken de Süryanilerin yakın geçmişte geçirdikleri dönüşümün boyutlarını betimleyebilmek için Süryaniler özelinde göç olgusunu ele almak oldukça fikir vericidir.

Şerro Melkê 1976'da Midyat'ın (Mardin) Mızızah köyünden Almanya'ya göç etmiş. Şimdi Alman vatandaşı ve ressam. Memleketini, doğduğu evi, çocukluğunu geçirdiği köyü, boş da olsa, görmeye gelmiş, yani kendi deyimiyle “cennet”in havasını solumaya gelmiş. Hayatın her anını öncelikle İsa'nın sözleriyle anlatsa da, onun cenneti ve evi daha çocukluğunda terk etmek zorunda kaldığı köyüdür. Uzun yıllar sonra “ev”ine “misafir”liğe gelmiş. Melkê'nin resimlerinin ana temasını kendi halkının, yani Süryanilerin göç süreci olan “cennetten ayrılış, Avrupa'da çözülüş ve cennete tekrar dönüş” olarak belirtiyor. Yakılan ormanlar ve bağlar; yıkılan köyler, harabe kilise ve manastırlar Şerro Melkê için hâlâ cennet ve bu cenneti hayalleriyle her gün yeniden üretiyor. Vatanın cennet olduğunu vurgulayan Melkê, cennete dönüşün artık kolay olmadığını söylüyor.

Binlerce örnekten sadece birisi olan Şerro Melkê'nin anlattıkları bir anlamda Süryani göçünün özetidir. Yüzyıllarca işlenmiş toprakları, üzüm bağlarını, Tur Abdin coğrafyasına kimlik kazandıran taş mimariyi, ölülerini ve dualarını, bir anlamda kendilerinin yarısını bırakıp gitmek; gittikleri coğrafyalarda geride bıraktıklarının hüznüyle yaşamak ve anılarıyla her gün bu hüznü yeşertmek,

zamanla anılarını “yaban” ellere gömmek; ve sonuçta gittikleri yerlerde “yabancı”, döndüklerinde kendi “ev”lerinde “misafir” olmak bir topluluk için iç açıcı bir durum değildir.

Kuşkusuz her göç, hele zorunlu olunca, içinde hüznün ve pek çok sosyal, ekonomik, kültürel etkilerle birlikte yürek acıtıcı öyküler de bırakır. Mardin’deki Süryani göçü bunun tipik örneklerinden birisidir. Pek çok kişi Süryani göçünün zorunlu olmadığını ve daha çok ekonomik nedenlerden kaynaklandığını söylemektedir. Ancak, buradaki *zorunluluk* kavramı sadece organize ve fiili şiddetle birilerini göçe zorlamak anlamında kullanılmamıştır. Zira, çeşitli sosyo-politik nedenlerden dolayı bir grubun kısmen olagelen ve olası tehlikelerden korunmak için bulunduğu yerleri terk etmesi de zorunlu göç olarak algılanmalıdır. Ancak 1840’lardan başlayarak Irak, Suriye ve Türkiye’deki Süryanilere karşı bir çok saldırının olduğu iddiaları da az değildir.⁵⁸ Özetle Batı’ya Süryani göçü sadece siyasal veya dinsel baskılarla da açıklanamaz ve ekonomik nedenleri de vardır.

Karpat (2003:279)’a göre, Suriyeli Hristiyanların (Süryanilerin) göç nedeni olarak Müslüman nüfus tehdidi iddiaları ileri sürülmekle birlikte, yoksulluktan kaçmak ve başka yerde daha iyi hayat şartları aramak için gittikleri daha güçlü bir etkidir. Ancak Süryaniler, Cohen’in tasnifiyle, tam anlamıyla “mağdur” göçmen sınıfına girmeseler de, bu insanları Lübnanlı ve Çinliler gibi “ticaret” diasporası çerçevesinde ele almak da doğru değildir. bu göçmenlerin temel özelliği, zorla çıkarıldıkları vatanlarına eninde sonunda dönme hedefini korumalarıdır.

⁵⁸ Bu iddialar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yonan (1999) ve Hınno (1993).

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında başlayan Süryani göçü ve sonuçlarını Surma Hanım (1996: 62) şu şekilde açıklamaktadır:

Asur ulusu, Timur zamanından bu yana yüzyıllarca yöneltlen bu baskı ve zulümler sonucunda milyonlardan binlere inmiştir. Bir çoğu çeşitli ülkelere dağılmışlardır ve yalnızca Amerika ve Avrupa'da değil, Urmiye gölünden Batı'da Beyrut'a, ve Van Gölü'nün kuzeyinden Musul'un güneyine kadar uzanan topraklarda yaşam mücadelelerini vermeye devam etmişlerdir. Mezhep kavgaları bu ulusu daha da dağıtmış ve Maruniler, Yakubiler (Süryaniler), Nasturiler ve Kıldaniler gibi çeşitli isimler altında onları görmek mümkündür.

19. yüzyılın ortalarında bölgede yoğunlaşan ve Aydın (2005:102)'ın "Batı kiliselerinin 'sapkın' ve 'cahil' saydığı Doğu Hristiyanlığına 'doğru Hristiyanlığı' gösterme, öğretme ve onları bu 'doğru Hristiyanlığa' kazanma çabası" olarak nitelendirdiği misyonerlik faaliyetleri sonucunda topluluk içi parçalanmayla birlikte, misyon faaliyetlerine Müslüman grupların tepkileri ve bu tepkilerin Süryanilere olan yansımaları tüm Doğu Hristiyanlarıyla birlikte Batı'ya doğru ilk Süryani göçünün de habercisidir. İkinci göç dalgası, 1914-15'lerde Ermeni Tehciri ve Süryanilerin yoğun olarak bulunduğu Tur Abdin'de Süryanilere karşı organize ya da yerel inisiyatiflerle yapılan baskılar sonucu gerçekleşmiştir. 1923 yılında Bedirhaniler tarafından gerçekleştirilen Nasturi Tenkili ve hemen akabinde Türkiye ile Yunanistan arasındaki nüfus mübadelesi üçüncü göçün nedeni sayılabilir. Dördüncü göç dalgası 1942'lerdeki Varlık Vergisi⁵⁹ ile başlamıştır. Süryaniler

⁵⁹ Varlık Vergisi ve etkileri için bkz. Aktar (2000).

Varlık Vergisi sürecini, “talep edilen miktar ödenecek gibi değildi, bir de ihtiyat için çağırınca korkulmuş” , “Her akşam 5-6 aile alabildikleri mallarını alıp diğerini bırakarak sınırdan Suriye ve Lübnan’a kaçıyorlardı” diye anlatmaktadır.

1955’lerdeki beşinci göç dalgası ekonomik nedenlerle birlikte 6-7 Eylül Olayları⁶⁰ ile de ilintilidir. 1970’lerdeki Kıbrıs sorunuyla birlikte, Kıbrıs’taki haberlere paralel olarak özellikle kentlerde, Rumlarla aynı soydan ve aynı dinden olduklarına inanılan Süryanilere yönelik olumsuz haberler yayılmaya başlayınca, daha önce karşılaştıkları baskılarla karşılaşmamak için, çok sayıda Süryani önce İstanbul’a ve oradan Batı ülkelerine göç etmişlerdir. 1974 Kıbrıs Çıkarması sonrası Mardin ve Midyat şehir merkezlerinde gerçekleşen bazı olaylar, göç olgusunu daha iyi açıklamaktadır:

1974’te Antakya’da Asteğmen olan Mardin Süryanilerinden bir doktorun bulunduğu birlikte 300 Türk askerini zehirlediği haberi Mardin’de yayılınca, Süryaniler tedirgin olmuşlar. Yeni bir tehlikenin gelmekte olduğun sezen Süryani ileri gelenlerinden birisi, caddeye⁶¹ çıkıp bağırdığını ve olayın yalan olduğunu söylemiş. Kısa bir süre sonra da bu iftiranın, Mardin’de doktorluk yapan bir Müslüman doktor tarafından ortaya atıldığı anlaşılmıştır.

Buna benzer bir başka olay Midyat’ta gerçekleşmiştir: Aynı dönemde o zamanki Kıbrıslı Rum lideri Makarios’un Midyatlı olduğu söylentisi çıkmış. Bunun üzerine Midyat’ta mitingler yapılmış, afişler asılmış, ve Süryanileri rencide edici

⁶⁰ 6-7 Eylül Olayları ile ilgili bilgiler için bkz. Akar (2000).

⁶¹ Mardin merkezde sadece bir cadde var ve aşağı yukarı tüm esnaf bu cadde üzerinde bulunmaktadır.

pek çok olay olmuştur. Bu olaylardan sonra çok sayıda Süryani yine göç etmeyi tercih etmiştir.

1975’lerde başlayan göç dalgası devam etmiş, 1984’te PKK ve Türk Cumhuriyeti arasında başlayan çatışmalarla birlikte 1990’larda doruğa ulaşmıştır. Bunun sonucunda Tur Abdin’de bulunan Süryani köylerinin hemen tümü boşalmış, şehir merkezlerinde de çok az sayıda Süryani kalmıştır. Göç eden aileler mal varlıklarını ya kiliseye ya da tanıdıkları ve güvendikleri “kirve” dedikleri Müslüman ailelere emanet etmişlerdir.

Günümüzde Süryanilerin, göç ettikleri ülkelerde kendi memleketlerinden çok daha fazla nüfusları ve manastır, kilise gibi ibadet yerleri vardır. Kendi memleketlerinde serbestçe eğitimini alamadıkları dillerini öğrenebilmekte, kendi dillerinde yayınlar yapmaktadırlar. Bunun yanında, Türkiye’de çeşitli nedenlerden dolayı son yıllara kadar çocuklarını resmi okullara göndermemelerine rağmen, bulundukları ülkelerde çocuklarını okutmaya başlamışlar. Bu nedenle Avrupa’daki süreci “aydınlanma çağı” olarak nitelendiren Süryaniler de vardır. Fakat aynı kişiler, “ne yaparsanız yapın orada yabancısınız”, “Avrupa’yı hiç kendi “ev”imiz gibi görmedik. Daha önce, nasıl olsa onlar da Hıristiyan diyorduk, ama bizim yerimiz, vatanımız burası, Avrupa toprağı bizim olamaz. Onlarla dost olabiliriz ama bizim halkımız olamazlar” demeyi de ihmal etmemektedir.

Diyasporada eğitimle birlikte Süryaniler Ortadoğu’nun diğer ülkelerindeki “akrabaları” ya da dindaşlarıyla da tanışma fırsatı bulmuşlardır. Bu buluşma, daha önce birbirlerini tanımamalarından kaynaklanan bazı kültürel sınırların yıkılmasına

neden olmuş ve dinsel olarak farklı mezheplere bölünmüş Süryanilerin birlikteliğini amaçlayan sivil toplum örgütlerinin kurulmasına vesile olmuştur. 1991 Körfez Savaşı ve Türkiye'nin AB üyeliği çalışmalarının yoğunlaşmasıyla birlikte, sözü edilen sivil toplum örgütleri ve etkileri “anavatan” a doğru kayma göstermiştir.

Göçün, göçmenin bilinçlenmesine yol açtığını iddia eden Karpas (2003:10)'a göre, göç, göçmenin eski hayatını veya memleketini yeniden gözden geçirmesini sağlar. Bu, göçmenin gittiği yere entegrasyonu kolaylaştırdığı gibi, kültürel ve özellikle dinsel kimliklerinin daha da katılaşmasına yol açabilir. Göç, genellikle dinsel ve kültürel kimliği çok fazla güçlendirir. Bu anlaşılmayan, bilinmeyen, yabancı sayılan bir sosyokültürel ortama bir çeşit psikolojik savunmadır. Göç, yeni kimlikler meydana getirdiği gibi eski kimliklerin ve kültürlerin yeni şekillerde ve yeniden üretilmesine de neden olmaktadır.

Son iki üç yıldır bölgede hayatın az da olsa “normal” e dönmeye başlamasıyla birlikte, köylerindeki yıkık evleri tamir eden, köylere yeni evler yapan, memleketlerine kesin dönüş yapan az sayıda aileler olmaktadır. Bunun yanında Midyat'a bağlı Kafro köyünden göç eden ailelerden yirmiye yakını 2004'te köyde lüks villalar yaptırmaya başlamıştır. Evler ve köydeki alt yapı çalışmaları bittikten sonra toplu olarak köylerine dönmeyi düşünmektedirler. Bunun dışında, gittikleri ülkelerde iş sahibi olmuş, resmi veya özel kurumlarda çalışan ve belirli bir hayat standardına alışmış yeni kuşakların kesin dönüş yapmaları zaten pek olası değildir. Buna karşın özellikle son yıllarda, yaz aylarında çok sayıda Süryani tatillerini memleketlerinde geçirmekte, köylerini ve kutsal mekanlarını ziyaret etmektedirler.

On dokuzuncu yüzyıldan günümüze kadar çevrelerindeki Müslüman gruplar tarafından çeşitli baskılara maruz kalan Süryaniler, AB giriş çalışmalarıyla birlikte, bölgede normal hayat belirtilerinin başlamasıyla, son yıllarda kendi köylerine, az da olsa dönmeye başlamasına rağmen bu geri dönüşün çok yoğun olacağı beklenmemektedir. Zira gerek Türkiye içinde, başta İstanbul olmak üzere yerleştikleri diğer illere, gerek dış ülkelere ekonomik açıdan yerleşmiş yeni kuşakların bu hayat standartlarından vazgeçip hala pek çok açıdan modern imkanlardan yoksun ve hala sosyal açıdan çok sayıda sorunu barındıran bölgedeki eski köylerine dönmeleri pek olası görülmemektedir. Olası görülmemekle birlikte geri dönüş, gittikleri ülkeleri artık tamamen bırakamamaları dışında, kendi memleketlerindeki koşullardan kaynaklı pek çok başka sorunla da karşılaşılacaktır. Boş köylere yerleşip artık çıkmak istemeyen komşu köylerdeki yerleşimciler, emanet olarak aldıkları bağları, tarlaları, evleri kendi üzerlerine tapulayıp, bu emanetleri asıl “sahipler”ine satmak isteyenler, uzun süredir göç edenlere ait mal varlıklarını işleten köylerdeki bazı Süryanilerin, geri dönüş durumunda maruz kalacakları bölüşüm gerçeğinden duydukları rahatsızlıklar vb. örnekler, geri dönüş önündeki engellerden bazılarıdır. Ayrıca resmi ve yarı resmi açıklamalarda sık sık “hoşgörü”den söz eden yerel idareciler ve mülki amirlerinin de yoğun bir geri dönüş karşısında çok mutlu olmayacaklarına dair belirtiler de vardır. Bu durumu, Mardin’deki bir resmi yetkilinin sohbet sırasında “*Allah korusun*”, 200 bin Süryani geri geliyormuş sözü özetlemektedir.

Göç konusunda son bir not olarak aşağıda il ve ilçe toplamı olarak verilen 1980 ile 2006 arasındaki nüfus değişmesine ilişkin rakamlar, Süryani göçünü daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır:

	<u>1980</u>	<u>1985</u>	<u>2001</u>	<u>2006</u>
Mardin	2638	3347	410	
Dargeçit	1603	1256	135	
Kızıltepe	510	559	3	
Midyat	6910	5477	796	
Nusaybin	4340	4805	204	
Ömerli	-	-	8	
Savur	404	326	24	
Gercüş	461	383	5	
İdil	1834	1771	340	
<u>Tur Abdin Toplam</u>	<u>18700</u>	<u>17924</u>	<u>1975</u>	<u>3000</u>

5. BÖLÜM:

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

“... Tüm yaşayanlarının Sanam Faris (putperest) olduğu eski dönemlerde Xananiş [Mor Giwergis d Bayt Glala Kilisesi] topraklarında bir malik [vardı]. Daha sonra bu köye gelene dek Xananiş topraklarında vaazlar veren, İsa'nın bir müridi çıkagelmiş. Köye geldiğinde tüm kapıları kilitli bulmuş ve Malik'in evine gidip onun kapısını çalmış; karşısına bir kadın çıkmış ve ona bütün kapıların neden kilitli olduğunu sorduğunda, yaşlı kadın, tüm köylünün Malik ile birlikte bu tepede, benim şimdi gördüğüm ağacın altında tapınmaya gittiğini söylemiş. Evin içine doğru bakınca bir köşede çırıl çıplak olarak çömelmiş tatlı bir kız görmüş ve daha sonra bu küçük kızın Malik'in özürü kızı olduğunu öğrenmiş. Bunun üzerine ona şifa vererek iyileşmesini sağlamış ve ardından kız kalkmış, giyinmiş ve ateş yakıp ona yemek yapmaya koyulmuş. Uzaktan evinden yükselen dumanı gören Malik çok kızmış ve “benim evimde ateş yakan kimdir?” diye sorunca “Bu sizin kızınız, o artık iyileşti ve şimdi evdeki yabancı için yemek pişiriyor” yanıtı verilmiş. Bu mucizevi olay üzerine bütün halk İsa'nın dinine dönmüş”

(Surma Hanım, 1996:15).

Kuşkusuz yukarıdaki efsaneyi ilk okuyan hemen herkes bunun bir Hristiyan tarafından anlatıldığını düşünür. Oysa efsane, Hristiyan olmayan bir Kürt kızı tarafından 1900’lü yıllarda, Hristiyan olan Surma Hanım’a anlatılıyor. Efsanedeki ilginçlik bununla da bitmiyor; burada dinlerin doğuşlarının kurgusalılığı yanında, her dinsel inancın bir öncekinden nasıl beslendiği ve aynı şekilde din ve kültürlerin sınırsızlıkları da görülebiliyor.

Etnik gruplardan söz edildiğinde ilk akla gelen konu veya sorun ‘fark’ ya da “farklılıklar”dır ve genellikle bu farklılıkların nedeni konusunda değerlendirmeler yapılır. Etnik grupların oluşumu ve etnik gruplar arasındaki farklılıkların nedeni konusunda yapılmış değerlendirmeler sonucunda, farklı bilim alanlarından bilim insanları tarafından ileri sürülen teorilere çalışmamızda (bkz. 2. Bölüm) işaret edilmiştir. Barth (2001)’in etnik gruplar arasındaki farklılıkların nedenleri konusunda biri, etnik grupların çevrelerindeki diğer etnik grupların tepki ve baskılarına karşı kendi kültürlerini korudukları, diğeri kültürel farklılıkların oluşmasında coğrafi ve toplumsal yalıtılmışlığı ön plana çıkaran iki temel değerlendirme vardır. Ancak, bu değerlendirmelerin de etnik gruplar arasındaki farklılıkların nedenlerini açıklamadıklarını belirtmek gerekir. Zira aynı coğrafi ve toplumsal çevrede yaşayan gruplar arasında farklılıklar olabileceği gibi, bu farklılıklar her etnik grubun diğer etnik grupların baskıları sonucu içine kapanmasıyla da açıklanamaz. Ayrıca, etnik grup çalışmalarında gözden kaçırılmaması gereken bir diğer nokta da ‘benzerlikler’ konusudur. Etnik gruplar, kendilerini yeniden üretmek için farklılıklarıyla birlikte, benzerliklerin temel alınarak kendilerini yeniden kurguladıklarına da rastlanmaktadır. Örneğin, aynı coğrafyada (Ortadoğu) yaşayıp aynı etnik topluluğa

(Aramiler) mensup oldukları düşünölen Süryaniler belirli bir tarihte dinsel farklılıklarını öne sürerek birden fazla etno-dinsel grup oluştururlarken; zamanla bu dağınıklıktan kurtulup politik bir birlik oluşturmak için tarihsel ve etnik köken benzerliklerini öne sürerek etnik kimliklerini yeniden inşa etmeye çalışmışlardır. Ancak bu süreci doğrusal bir çizgi şeklinde ve her etnik grup için genellemek mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla etnik grupların oluşumu ve aralarındaki farklılıkların nasıl yeniden üretildiği konusu tek bir teori ile açıklanamamaktadır. Süryaniler örneğinde de göröldüğü gibi, bir etnik grubun farklılıklarını ve sınırlarını nasıl koruduğunu açıklamak için çoğu zaman birden fazla teoriye ihtiyaç duyulabilmektedir.

Son yıllarda medyanın ve bölgeye turistik amaçlarla giden insanların Süryanilere yoğun bir ilgi gösterdikleri dikkat çekmektedir. Ancak bu ilginin, hemen yanı başlarındaki diğör topluluklar gibi, Süryanileri yaşayan bir insan topluluğundan çok statik, zaman dışı bir ‘müzelik obje’ olarak algılamaya meyilli olması sorunlu bir durumdur. Birer ibadet merkezi olan kilise ve manastırların günün her saatinde gezilmek istenmesi, manastırlarda yaşayan insanlara yönelik tutum ve davranışlar bunu göstermektedir.

Yavuz (2002), oryantalizmin, çoğumuz ayırında olmasak da, Türkiye’nin zihni ufkunu kuşatan vahim bir ideoloji olduğunu ve bu ideoloji söyleminin bilinç dışımızda derinleşip yapılandığını; gündelik hayatımızda giderek daha fazla yer kapladığını, birebir insani ilişkilerimizde oryantalizmi duyumsamamanın olanaksız olduğunu ve bu ideolojinin aynı tarihi taşıyan özneler olarak insanların, birbirlerine “öteki” muamelesi yaptıkları bir tuhaf yabancılığa yol açtığını belirtmektedir.

Oryantalizmin, bu zihnimizde yer etmiş hali, İslam'ın 'tek doğru' ve 'son' din söylemiyle de birleşerek Süryaniler ve benzeri dinsel grupları, henüz İslamlaşmamış, İslam öncesi kalıntılar olarak imleyerek her koşulda toplumun dışına itmektedir. Zira burada 'değişme', 'İslamlaşmakla' eş tutulmakta ve bunun dışında kalan gruplar "değişmeyen", 'gerçeği' kabul etmeyenler olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla kendi içimizdeki 'ötekiler'e yönelik yerli bir oryantalizm ortaya çıkmıştır. Bunun yanında Süryaniler dinsel açıdan Batı Hristiyanlığı tarafından da 'değişmedikleri' için dışlanmaktadır. Oysa kendileri bu değişmezliği 'kadim' olmakla açıklamaktadırlar.

Yukarıda değinilen örnekler üzerine çok sayıda farklı okuma yapılabilir; ancak, çalışmanın konusu açısından bakıldığında, bu ve benzeri olayların Süryanilerin etno-kültürel ve dinsel kimliklerinin kurulmasında çok etkili olduğu açıktır. Ayrıca 'dışlanma' temalarının yoğun olduğu kimliklerin aynı şekilde içlerinde 'dışlama' temaları taşıyacaklarını da unutmamak gerekir.

Süryanilere yönelik bu dışlamaları, sadece diğer grupların karakteriyle veya bazı kültürel ve dinsel özellikleriyle açıklamak mümkün değildir. Bu olguları anlamak için, çalışmanın başından beri açıklanmaya çalışılan siyaset, etnisite ve din arasındaki ilişkileri ve bu bağlamda söz konusu olguların yaşandığı tarihi de dikkatli 'okumak' gerekmektedir. Çünkü iktidar, egemen medya ve baskın sivil kültür, dini ya da etnik, yurttaşlıkla ilgili ya da cinsel, tarihsel, mitolojik olsun, hangi farklılık yapısı üzerinden kimin bir azınlık olarak belirleneceğine karar veren en önemli güçtür (Baumann, 1999:18).

Etnisite’ye araçsalcı bakış açısıyla yaklaşıldığında, etnik kimliklerin gereksiz olduğu izlenimi edinilebilir. Fakat Baumann (1999:137)’ın da belirttiği gibi; etnik kimliklendirmelerin etnik ayrımcılığa karşı uzun soluklu savaşların sona erdirilmesi için gerekli olduğu da düşünülebilir, ancak etnik kimlikler doğallarmış gibi kabul edilemezler ve sürekli olarak, yalnızca kendi yararına çalışan seçkinlerin etkisi altında olup olmadıklarının denetlenmesi gerekir. Bunun yanında, “etnik kimliğin kısmen değer yargılarıyla belirlenen bir kültürel oluşum olduğu” (Barth, 2001: 28) ve ne ulusal kimliğin iddia edildiği kadar ‘akılcı’, ne etnik kimliğin görüldüğü kadar doğal ve ne de dinsel kimliğin vaaz edildiği kadar sonsuza dek değişmez olmadıkları unutulmamalıdır (Baumann, 1999: 137).

Türkiye’de hala bu tür konular çalışıldığında, çalışan kişiler pek çok alanda hatta akademik ortamlarda bile, bu tür olayları ‘deşmenin’ bir yararının olmayacağı konusunda uyarılır. Olmuş olan veya varolan bir olguyu yok saymak, gerçekten olanları yok etmediği gibi, tersine sorunların ya da gerçeğin farklı koşullarda çoğu zaman çok daha ağır biçimde ortaya çıkmasını körüklemektedir. Oysa etnik, kültürel ya da dinsel farklılıkların, farklı toplulukların birbirlerine karşı şiddet uygulamalarına neden olabilecek ‘öz’ler taşımadıkları, aksine farklılıkların insanın kültürel çeşitliliği ve geleceği için vazgeçilmez olduğu, ayrıca en az farklılıklar kadar insanlar arasında benzerliklerin de olduğu unutulmamalıdır.

Çok-kimlikliliğin olduğu toplumlardaki hayatın eşitlikçi amaçlar doğrultusunda düzenlenmesi için çeşitli sosyal ve siyasal nedenlerle ‘kurguladığımız ötekileri’, toplumun en az bizim kadar önemli bir parçası olarak görmemiz gerekmektedir (Baumann, 1999:124). Bunun için Eriksen (2001:13-

15,22), farklı olma hakkı ile kanun önünde eşit olma hakkını aynı anda vurgulayarak ve dünyada gruplar kadar bireylerin de varolduğu düşüncesinde ısrar ederek, ortaklaşacı bir duruş ile liberal bir duruş arasında bir ‘arakonumu’ inşa etmeyi önermektedir. Sınırsız çoğulculuğa dayanan bir mozağin de işlevsel bir çözüm olmayacağı ortadadır. Çünkü bir ülkedeki insanlar birbirlerini anlamıyorlarsa, ortak politik sorunların üstesinden gelmede de birlikte çalışamazlar. Çözüm, farklılık-hakları ile benzerlik hakları arasında süregelen bir dengelemenin (uçlar arasında orta yolu izlemenin) yolunu bulmaktır, burada kullanılacak gereç de sürekli diyalogdan başka bir şey değildir. Aksi taktirde bizi beklemekte olan, kapıları kilitli, donmuş, ulaşılamaz dünyalardır. Eğer kültür, gizli ve gizemli bir bilinmeyen geçmişin, sergilenesi ritüellerin ve sınırlar içinde temizlik (arılık) üstüne korku salan çılgınlıkların folklorlaştırılması ve romantikleştirilmesi ile aynı anlama gelecekse, kültürsüzlüğümüzden yakınıp yeni bir teklifte bulunmanın tam zamanıdır.

Süryanilerde dinin ve dolayısıyla kilisenin hayatın her alanında başat olması, bu durumun hem Süryanilerin kendilerine bakışlarında hem Müslümanların onları değerlendirmelerinde belirleyici olması, çoğu zaman etnik kimliğin ikincil derecede bir öneme sahip olduğu izlenimini veriyorsa da, aslında dinsel etnik duyguyu yok etmemiştir. Aksine etnik kimlik dinsel kimliğin ayrılmaz bir parçası olmuş ve dinsel kimlikle daha güçlü bir hal almıştır. Bu kimliklerden hangisi şartlara göre önemli görünüyorsa, topluluk üyeleri onu vurgulamaktan çekinmemektedir. Zaten kendilerini dinsel ve etnikliğin her ikisini içeren tek bir kimlikle yani, Süryanilikle sundukları için, bu kimliğe dinselliğin ya da etnikliğin yüklenmesinin kendileri açısından çok fazla önemi olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Ortadoğu'daki devletsiz topluluklarla birlikte 'ulusal' devletlerdeki kimlik ve birliktelik duygusu da, etnik ve/veya dilsel grup birlikteliğinden çok, büyük ölçüde dinsel kimlik ve toplumsallık duygusundan türemiştir (Karpat, 2004:59-83). Nitekim Süryaniler de, gerek diğer Hıristiyan gruplarla aralarındaki farkı belirtmek gerek birlikte yaşadıkları Müslüman gruplarla aralarındaki sınırları korumak için sürekli dini referans olarak kullanmaktadırlar. Bunun bir istisnası yeni kurulan Midyat Süryani Kültür Derneği'dir. Kurumsal olarak ilk kez Süryaniler için kimlik referansı olarak din değil etnisite olarak sunulmaktadır, hatta dinsel yapıya söylemde şiddetle karşı çıkılmaktadır. Ancak, gerek tüzüklerindeki yazılı amaçlarına gerek sözlü açıklamalarına bakıldığında, bu derneğin kısa vadede bölgedeki Süryaniler içinde başarılı olabileceği şüphelidir. Zira yüzyılların getirdiği ve artık bir yaşam biçimi haline gelen sessizliğin ve topluluğun şimdiye kadar varlığını sürdürmesinde büyük bir etkiye sahip olan dinsel otoritenin bir anda yıkılması, kısa sürede pek olası görünmemektedir.

Sınırlar, kültürelinden çok etnik tasarımlardan kaynaklanmaktadır. Fakat bu çalışmada bu etnik tasarımları besleyen -Süryaniler açısından- tarihsel gerekçelerin yeteri kadar olduğu görülmektedir. Etniklik bir kurgudan ibaret olduğu için kontrol edilebilmektedir. Ancak kültürel sınırların kontrolü pek mümkün değildir. Nitekim büyük oranda iki taraflı dinle beslenip, dinle tahkim edilmiş kapalı sınırlara rağmen, müzik, eğlence, düğün vb. folklorik öğelerde gruplararası sınırlar kalkmaktadır.

Süryaniler üç tür iktidarla karşı karşıyadır: Devletle ilişkiler açısından siyasal, Kürtlerle ilişkiler açısından kültürel ve devlet, Araplar ve Kürtlerle ilişkiler

açısından dinsel iktidar alanları topluluklar arası tüm ilişkiler üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu üç iktidar türü Süryanilerle diğer gruplar arasındaki sınırların oluşumuna da etki etmektedir.

Etnik ve kültürel sınırların sürekli ve sabit olmadığına çalışmanın başında değinilmişti. Farklı gruplar toplumsal koşullara göre, bir yandan aralarına sınırlar koyup varolan sınırları korumaya çalışırken, diğer yandan sınırları geçmeyi meşrulaştırmak için de uğraş vermektedir. Örneğin, İslam'ın ilk yıllarından Osmanlı'nın son dönemlerine kadar geçerli olan şeri kanunlara göre silah taşımaları yasak olan gayrimüslimlerden Süryaniler, bölgedeki aşiret yapısından yararlanarak, yani Kürt aşiretlerine üye olarak bu yasağı delmektedirler.

Esman ve Rabinovich (2004:17-46)'in, etnik azınlıkların seçtikleri taktiklerin doğrudan rejimin politikaları ve hareket tarzına bağlı olduğu tespiti, Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki mezhep ayrılıkları sonucunda karşılaştıkları baskılarla, farklı bir dine mensubiyetleri nedeniyle İslam'ın ilk yıllarından günümüze kadar Müslümanların dışlayıcı tutumu karşısında büründükleri sessizliği açıklar niteliktedir. Bu iktidarlar karşısında Süryaniler etno-kültürel haklarını elde etmek için ne siyasal ne de şiddete dayalı herhangi bir yola başvurmamışlardır ve bu durumu genellikle İncil'deki bilgilerle açıklamaktadırlar.

Ortadoğu üzerine çalışan araştırmacıların en çok dikkat etmeleri gereken nokta bölgedeki sorunlar içindeki etnik gerçeklikleri tanımlama, çözümleme ve açıklamakta duyarlılıklarını ve yeteneklerini güçlendirmektir (Esman ve Rabinovich, 2004:17-46); çünkü etnik açıdan Ortadoğu, batı toplumlarından çok

farklı bir konumdadır. Ortadoğu'daki etnik çokluk, Batı'da olduğu gibi bir göçmenlik sorunu değildir. Burada yaşayan etnik gruplar siyasal ya da kültürel açıdan azınlık konumunda olsalar da, tarihsel açıdan bölgenin asal halklarından.

Cumhuriyet döneminde Müslüman olmayan azınlıklara bakış ve davranışlar, laik bir söylem olmasına rağmen hala kökenini İslamî toplumdan alan Osmanlıya dayanmaktadır. Ancak, Ortadoğu'da sağlıklı toplum yapısını oturtmak için din merkezli anlayıştan, dinin merkez olarak alınmasından uzaklaşmak gerekmektedir. Din temelli bir yaklaşım kuramsal olarak çoğullukla bağdaşmamaktadır.

Son yıllardaki Avrupa Birliği'ne giriş çalışmaları ve Güneydoğu Anadolu bölgesinin etnik dengelerinden dolayı resmi organlarca Süryanilere 'kadim', 'zararsız', 'dinsel azınlık' olarak Süryanilere yaklaşımın değiştiği gözlenmiştir. Örneğin, Mardin'deki Süryanilerin dini günleri valilikçe kutlanmakta, manastırlar politikacılar tarafından sık sık ziyaret edilip 'hoşgörü' üzerine basına demeçler verilmektedir. 2000 yılından beri UNESCO Dünya Kültür Mirası'na aday gösterilmeye çalışılan Mardin'deki Kent Konseyi yetkilileri, adaylık denetimleri için gelen yabancı heyetlere Süryanilerin varlığını ve onlarla bir arada ne kadar 'sorunsuz' yaşadıklarını özellikle vurgulamaktadırlar. Fakat Türkiye'nin siyasal, bürokratik kadroları ile dönemsel siyasal söylem her zaman uyumlu hareket etmemekte/edememektedir. Siyaset ve kültür her zaman paralel seyretmemekte ve uygulamada, büyük oranda din ile beslenmiş kültür daha ağır basmaktadır.

Bu bağlamda Süryaniler; siyasi iktidarla aynı dini paylaştan ama farklı etnik gruplar olan, fakat zamanla diğer dinlere mensup gruplara karşı siyasi iktidarın

temsilciliği rolünü üstlenen Kürtler ve Araplar'ın Süryani etnik ve kültürel kimliğinin oluşumu üzerindeki etkileri göz ardı edilmemelidir . Zira günümüz ulus-devletleri içinde egemen etnisitenin sosyal, kültürel ve siyasi hegemonyasına karşı diğer etnik gruplar bazı ortak 'hak'lar için birlikte hareket edebilirken, kendi içlerinde de tarihsel ve kültürel nedenlerden dolayı birbirlerini ötekileştirebilmektedirler. Bu durum araştırma konusu olan Tur'Abdin bölgesinde de farklı değildir. Süryaniler, Kürtler, Ermeniler, Yezidiler genellikle diasporada ortak bazı istemler için bir araya gelebilirken, bölgede Müslüman etnik gruplar dinsel nedenlerle kimi zaman egemen etnisitenin yanında yer almış veya onun temsilcisi rolünü üstlenmiştir. Bölgedeki Hıristiyan gruplar daha çok Hıristiyan Batı'ya seslerini duyurmaya çalışmışlardır. Bu nedenle, söz konusu grupların 'azınlık' etnik kimliklerinin oluşmasında siyasal iktidarın azınlıkları sürekli 'dış düşman'a yardım ve yataklık yapan 'iç mihraklar' olarak görüp lanse etmesinin de büyük etkileri olduğu bilinmektedir.

Ortadoğu'da Suriye, Lübnan, Mısır, Irak ve İran'da yaşayan Ortodoks Hıristiyan bir etnik grup olan Süryaniler, Türkiye'de başta Mardin ve İstanbul olmak üzere Antakya, Diyarbakır, Şırnak gibi illerde yaşamaktadır. 5.-7. yüzyıllar arasında Urfa, Antakya, Şam, Nusaybin gibi kentlerde 50'ye yakın okul kurup Yunanca ve Süryanice eğitim veren Süryanilerin (Gürel, 2001:110-111), 1980'lere kadar sadece Mardin'deki nüfusları on binlerle ifade edilirken, günümüzde Mardin, Şırnak, Diyarbakır, Adıyaman, Elazığ'daki toplam nüfusları 2000 civarındadır (bkz Taşgın, 2005a). Süryaniler 1900'lerden başlayarak ve daha yoğun bir şekilde 1980'in ikinci yarısında memleketlerinden Avrupa ülkeleri, Amerika ve Avustralya'ya göç etmişlerdir. Özellikle resmi söylem Süryani göçünün en önemli

nedeninin ekonomik olduğunu vurgulamaktadır. Kuşkusuz bu göçün ekonomik nedenleri de vardır ancak, ekonomik neden diğer sosyo-politik nedenler yanında belki de son sıralarda gelir. Bu göçü sadece ekonomik nedenlere indirgemek, Süryani tarihinin önemli dönüm noktalarını ve bu halkın toplumsal yapısını yadsımak, bununla beraber bu halk için önemli olan tarihsel olguları da görmezden gelmek anlamını taşımaktadır. Süryanilerin ekonomik yapılarını az da olsa bilmek, bu göç için ekonomik nedenlerin son sıralarda geldiğini açıklamak için yeterlidir. Bilge (1996:96-111)'nin de değindiği gibi, gerek kırsal kesimde gerek şehirlerdeki Süryaniler, diğer etnik gruplara oranla, eskiden olduğu kadar şimdi de ekonomik olarak çok daha iyi durumdadır. Süryaniler, daha önce de belirtildiği gibi, köylerde tarım ve hayvancılıkla uğraşırlarken, şehirlerde başta kuyumculuk olmak üzere çeşitli zanaatlarla uğraşmaktadır. Pek bilinmemesine karşın, 1990'lara kadar belki de Türkiye'nin en iyi üzüm çeşitleri Tur Abdin bölgesinde ve Süryaniler tarafından üretilmekteydi. Diğer yanda Midyat'ın telkari gümüşçülüğü sadece Türkiye'de değil, dünyanın çeşitli ülkelerinde de bilinmektedir. Bu nedenle, Süryani göçü için ekonomik nedenler son sırada yer almaktadır. Ama söylenenin aksine, bölge için bu göçün ekonomik sonuçları, ekonomik nedenlerinden çok daha fazla ve önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Göç, değişme için bir güç olduğu gibi aynı zamanda bir semptomdur. Her ne kadar dünyanın farklı yerlerindeki göç ve göçmenlerin ortak deneyimleri ve sonuçları varsa da, kendi başına kompleks ve farklı bir olgu olan göçün, hemen her birey ve grup üzerinde özgün etkileri de vardır. Bu perspektifle yaklaşıldığında, Avrupa'daki Süryaniler üzerine yapılmış ya da yapılmakta olan az sayıda akademik çalışmayla, konunun yeterince araştırıldığı söylenemez. Oysa konu çalışmamızı

bütünleyen bir alan olarak önemini korumaktadır. Örneğin kendi memleketleri hakkındaki anı ve düşünceleri, gittikleri ülkelerde karşılaştıkları öncelikli sorunlar, bulundukları ülkelerdeki kültürlerle entegrasyon sorunu gibi pek çok konu sosyal bilimler tarafından araştırılmayı beklemektedir. Türkiye’de ise Süryanilerin son yıllarda epey ilgi çektiği görülmektedir. Bu konuda yazılan bazı lisans üstü çalışmalarla birlikte birkaç belgesel film de yapılmıştır.⁶² Ancak, pek çok çalışma da Süryaniler ya içine kapanmış, sadece bir iki kilise ve manastırda yaşayan küçük bir dinsel grup olarak ya da ‘müzelik’ bir görsel nesne olarak ilgi konusu olmaktadır. Dolayısıyla onlar, genellikle tarihten ve toplumsallıktan soyutlanmış, tarihin bir yerinde donup kalmış ‘statik’ bir topluluk olarak görülmektedir.

Süryani göçü ile birlikte bölgenin ekonomik ve kültürel açıdan kan kaybettiği sadece Süryanilerce değil Müslümanlar tarafından da sık sık dillendirilmektedir. Bu göçün nedenleri konusunda toplumsal tarih önemli veriler sunmaktadır. Bu tarihsel süreç içerisinde din çok önemli bir rol oynamıştır.

İslam kaynaklarında Müslümanları gayrimüslimlere karşı baskı uygulamaya teşvik edecek söylemler olmasa da, herhangi bir dinin her yerde aynı şekilde idrak edilmeyip, farklı uygulamaların olabileceği gerçeği de gözden kaçırılmamalıdır. Ancak asıl sorun, Müslümanlara göre İslam’ın insanlığın ‘tek’ ve ‘son’ geçerli dini olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Bu inançla beraber, Türkiye’de çoğunluğun ve aynı zamanda egemen kesimin de dini olan İslam’ın ‘iktidar olma gücü’ gayrimüslimlere karşı gerek söylemde gerek pratikte en ağır biçimde kullanılmış ve

⁶² Hakan Aytekin’e ait *Işık Sesini Arıyor* ve Bora Balar’a ait *Güneşin Topraklarında* adlı belgeseller sözü edilen belgesellerden iki tanesidir.

her koşulda bu topluluklara mensup insanlar aşağılanmıştır. Buna karşın herhangi bir sorun karşısında, bölgenin sosyo-politik koşulları nedeniyle çözüm için gidilen yer de ağa veya aşiret reisi olmuş, bu da sorunu çözmekten çok, daha da ağırlaştırmıştır.

Her ne kadar gerek yasalarıyla gerek söylemleriyle Türkiye, Ortadoğu'daki diğer devletlerden farklı veya daha Batılı olduğunu her zaman dilendirse de, kültürel olarak büyük oranda İslam tarafından şekillenmiştir. Yani kültürel bağlamda Türkiye'de yasalardan daha çok zihinsel iklim etkilidir ve 'kitapla' 'hayat' her zaman birbirine uymamaktadır. Türkiye'de Osmanlı-İslam geleneği sürdürülerek Süryanilere sadece dinsel bir grup olarak yaklaşılmıştır. Bu nedenle gerek çevredeki etnik gruplar (Kürtler, Araplar) gerek siyasal iktidar karşısında grubun sözcülüğünü yapanlar din adamları olmuştur.

Ortadoğu'da devlet ya da imparatorluk Bizans Dönemi hariç, genellikle bireyin hükümdara sadakati üzerine temellenmiştir. Farklı ulusal, etnik ya da dinsel gruplar, bir şekilde bir arada ve eşit olarak hükümdara bağımlıydılar. Devletin bu gruplar üzerindeki etkinliği çok sınırlıydı. Devlet daha çok grupların liderleriyle ilişkiliydi ve cemaatler kendi geleneksel tarzlarıyla yaşamlarını sürdürüyorlardı. Bu yönetim biçiminin gruplar arasındaki farklılıkların sürmesinde büyük etkisi olmuştur.

Akçam (1994:14-15)'ın belirttiği gibi, Batı Hristiyan kültürün ve modernizmin kültürel ve siyasal projelerinin aksine İslâmi düşünce, farklı olana yaşam olanağı tanıyan güçlü kültürel ve düşünsel köklere sahiptir. Fakat bu kültürel

zemin, farklı olanı kendisiyle eşit ve eşdeğer görmeyen bir siyasal proje biçiminde şekillenmiştir. İslâm dışındaki gruplar, İslam'ın kesin egemenliğinde, onunla eşit görülmeyen ama yaşamalarına izin verilen adacıklar halinde varolmuşlardır. Bu nedenle çağımızda egemen olan vatandaşlık prensibine oldukça yabancı olan bu siyasal projenin üzerinde yükseldiği kültürel kaynakların günün ihtiyaçları doğrultusunda yeniden gözden geçirilerek yorumlaması gerekmektedir.

20. yüzyılda bazı yeni meseleler ortaya çıkmasına ve çok sayıda yeni düzenleme ve gelişmeye karşın etnik milliyetçilik –veya politize olmuş etnisite- devletlerin, rejimlerin ve hükümetlerin en büyük yasallaştırıcı veya yasa dışılaştırıcı aracı olarak kalmaya devam etmektedir (Rothschild'den akt. Ben-Dor 2004:109-110).

Onlar aracılığıyla kim olduğumuz ve ne için yaşadığımızın farkına vardığımız “başkaları” olmaksızın İzole edilmiş bir kimliğin herhangi bir anlamı var mı? Kimlikler konusu “kapanma”ya karşı dinamizmle anlaşılabilir. Ötekileri kendi kültürümüzün uzantıları veya projeksiyonları olarak değil farklı bir kültür olarak kabul ettiğimizde / tanıdığımızda, daha temel / kökten duygularla (korku – endişe) yüzleşip onları onarabiliriz. Kültürel kapanmaya dayalı ilişkilerde, korku ve endişelerle; veya ötekiler üzerinde kolektif duygu projeleri içeren fantezilerle her şey daha farklılaşabilir. Kültürel ilişkiler çok kolay hakim duruma dönüşebilir. Ötekilerin mirasını inkar ederek, kurulan kültürel kibir pek çok imkanı sınırlandırabilir.

Marsile de Padoe'nun, "...ülkede yaşayanların tümünün aynı dine mensup olmamaları nedeniyle *cujus regio culus religio* ilkesinin, yani devletle din arasında birebir çakışmanın gerçekliğe uymadığı" (akt. Vergin, 1994:16-17) düşüncesi Cumhuriyet dönemi Türkiye'sindeki 'laiklik/laikilik' söyleminin zaaflarına da işaret etmektedir. Laikliği çok basit bir şekilde 'din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması' olarak tanımlayan resmi organlar, Cumhuriyetin ilk yıllarından beri kurduğu 'Diyanet İşleri Başkanlığı' aracılığıyla 'kontrol edilebilir' bir sünni ortodoksiyi maddi kaynaklarla da destekleyerek yeniden üretimini sağlamakla beraber, diğer dinlere bağlı azınlık grupların yanı sıra İslâm kökenli heterodoks gruplara da kendilerini yeniden üretme imkanı vermemektedir.

Etnik anlaşmazlıklar ve çatışmalar kaçınılmaz şeyler değildir. Söz konusu antagonizma ve düşmanlıklar etnik eşitsizlik ve önyargılardan kaynaklanmaktadır. Fakat, sorunsuz ya da en az sorunla bir arada yaşama da bir topya değildir. Her grup ötekini en az kendisi gibi ve kendisi kadar grebildiğinde, yani 'etnik körlükten' kurtulduğunda bu sorunları geride bırakmak çok daha kolaylaşacaktır. Bunun en önemli yolu da bu tür ilişkilerde siyasal, kültürel gücün kullanılmamasıdır.

KAYNAKÇA

Abdulgani Efendi (1999) *Mardin Tarihi*, Ankara: T.C. Başbakanlık GAP BKİ Başkanlığı.

Abû'l-Farac, Gregory (1945-1987-1999) *Abû'l-Farac Tarihi I* (Çev. Ö. Rıza Doğrul), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Abû'l-Farac, Gregory (1950-1987-1999) *Abû'l-Farac Tarihi II* (Çev. Ö. Rıza Doğrul), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Açıklan, Oya, Suavi Aydın, Nurten Keçeli Canbeyoğlu, Gül Ergün, İlker M. İşoğlu, Abdurrahim Özmen, Süha Ünsal (2001) *Participatory Urban Rehabilitation in Mardin, UNDP ve GAP BKİ*, İTÜ aracılığıyla yürütülen ve yayımlanmamış rapor, Ankara: NUVİS.

Akar, Rıdvan (2000) *Aşkale Yolcular*, İstanbul: Belge Yayınları.

Akçam, Taner (1994) *İslam'da Hoşgörü ve Sınırları*, Ankara: Başak Yayınları.

Aktar, Ayhan (2000) *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Akyüz, Gabriyel (1997) *Deyrülzafaran Manastırı Tarihi*. Mardin: Kendi Yayını.

Akyüz, Gabriyel (1998) *Mardin İli'nin Merkezinde ve Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi*, İstanbul: Kendi Yayını.

Akyüz, Gabriyel (1999) *Diyarbakır'daki Meryem ana Kilisesi'nin Tarihçesi: M.S. 3. Yüzyıl*, Mardin; Kendi Basımı.

Akyüz, Gabriyel-Şabo Aktaş (2004) *Bakıysan (Alagöz) Köyü'nün Tarihçesi*, Mardin: Kendi Yayını.

Albayrak, Kadir (1997) *Keldaniler ve Nasturiler*, Ankara: Vadi Yayınları.

Alioğlu, E. Füsün (2000) *Mardin Şehir Dokusu ve Evler*, İstanbul: Tarih Vakfı.

Althusser, Louis (1989) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (Çev. Y. Alp-M. Özışık). İstanbul: İletişim Yayınları.

Altınışık, Kenan (2004) *5500 Yılın Tanıkları Süryaniler*, İstanbul: Kendi Yayını.

Altorki, Soraya and Camillia Fawzi El-Solh (1988) "Introduction", Altorki, Soraya and Camillia Fawzi El-Solh (ed.) *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society* içinde, New York: Syracuse University Pres, s. 1-23.

Altorki, Soraya (1988) “At Home in the Field”, Altorki, Soraya and Camillia Fawzi El-Solh (ed.) *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society* içinde, New York: Syracuse University Pres, s. 49-68.

Alverson, H. S. (1979) “ The Roots of Time: A Comment on Utilitarian and Primordial Sentiment in Ehnice Identification”, R. L. Hall (ed.), *Ethnic Autonomy-Comparative Dynamics* içinde, New York: Pergamon, s. 13-18.

Anderson, Benedict (1993) *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (Çev. İskender Savaşır). İstanbul: Metis Yayınları.

Andersson, Stefan (1992) *Asurlar*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Andrews, Peter Alford (2002) *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Anschütz, Helga (1985) *Die Syrischen Christen vom Tur'Abdin*, Würzburg: Augustinus-Verlag.

Ardener, E. (1972) “Language, Ethnicity and Population”, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, no. 3(3), s. 125-132.

Arnold (1896) *Preaching of Islam*, Westminster.

Assmann, Jan (2001) *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama, ve Politik Kimlik*, (Çev. Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı.

Atauz, Sevil ve diğerleri (1994) *GAP Kültürel Gelişim Projesi III*, yayımlanmamış rapor, Ankara: Kültür Bakanlığı Eğitim Dairesi Başkanlığı.

Atay, Tayfun (1996) "Sosyal Antropoloji'de Yöntem ve Etik Sorunu: Klasik Etnografi'den Diyalojik Etnografi'ye Doğru", Kuvvet Lordoğlu (ed.) *İnsan, Toplum, Bilim: 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi, Bildiriler* içinde, İstanbul: Kavram Yayınları, s. 221-240.

Atiya, Aziz Suryal (1995) *Mezopotamya'da İlk Doğu ve Batı Süryani Kiliseleri: Yakubi, Nasturi, Maruni*, (Çev. Nsibin Yayınevi), İsveç: Nsibin Yayınevi.

Atiya, Aziz S. (2005) *Doğu Hristiyanlığı Tarihi* (Çev. Nurettin Hiçyılmaz), İstanbul: Doz Yayınları.

Augê, Marc (1999) *Unutma Biçimleri*, (Çev. Mehmet Sert), İstanbul: Om Yayınları.

Aydın, Cebraail (1964) *Tarihte Süryaniler I*, İstanbul: Sıralar Matbaası.

Aydın, Suavi (1995) "Etnik Bir Ad Olarak "Türk" Kavramının Sınırları ve Genişletilmesi Üzerine", *Birikim*, no. 71-72, s. 50-64.

Aydın, Suavi (1996) “Türkiye’de Etnik Yapı”, *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, c. 12, s. 496-514.

Aydın, Suavi (1997) *Kültür Kimlik Modelleri Açısından Türk Tarih Yazımı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aydın, Suavi (1998) *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve “Türk Kimliği*, Ankara: Öteki Yayınevi.

Aydın, Suavi, Kudret Emiroğlu, Oktay Özel, Süha Ünsal (2000) *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

Aydın, Suavi (2001) “Anadolu Hristiyanlığında Dönüşüm Misyoner Faaliyetlerinin Doğu Hristiyanlığı Üzerindeki Etkisi ve Modernleşme”, *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri (23-28 Ekim 2000 Ürgüp/Nevşehir)* içinde, Ankara: Ervak Yayınları, s. 73-88.

Aydın, Suavi (2002) “Bir Kavramın Bunalımına Dair Düşünceler: Tarih Karşısında Kültür Kavramı”, *Toplum ve Bilim*, no.94, s. 16-49.

Aydın, Suavi (2003) “Azınlık”. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın (ed), *Antropoloji Sözlüğü* içinde, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Aydın, Suavi (2005) “Doğu ve Batı Hristiyanlığı Arasında Son Hesaplaşma: Modernleşme ve Doğu Hristiyanlığı Misyon Faaliyetleri”, Ahmet Taşgın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli (ed.), *Süryaniler ve Süryanilik III* içinde., Ankara: Orient Yayınları, s.101-128.

Aydın, Av. Zeynep (2004) “Lozan’da Farklı Kökenlilere Tanınan Haklar”
<http://www.bianet.org/2004/11/01/46222.htm>

Azimli, Mehmet (2005) “Müslüman-Süryani İlişkilerine Giriş”, Ahmet Taşgın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli (ed.), *Süryaniler ve Süryanilik I* içinde, Ankara: Orient Yayınları, s.37-47.

Banks, Marcus (1996) *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.

Banton, Michael (1983) *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Pres.

Barth, Fredrik (ed.) (2001) *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* (Çev. A. Kaya-S. Gürkan). İstanbul: Bağlam.

Barth, Fredrik (2001) “Giriş”, Fredrik Barth (ed.), *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* içinde., (Çev. A. Kaya-S. Gürkan). İstanbul: Bağlam, s. 11-40.

Barth, Fredrik (2001) "Pathan Kimliği", Fredrik Barth (ed.), *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu içinde.*, (Çev. A. Kaya-S. Gürkan). İstanbul: Bağlam, s. 135-154.

Başer, Vehbi, (1999) "Ölüme Sosyolojik Yaklaşımlar", *Düşünen Siyaset*, no. 4, s. 73-87.

Bauman, Zygmunt (1999), *Küreselleşme. Toplumsal Sonuçları*, (Çev. A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baumann, Gerd (1999), *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, New York – London: Routledge.

Bell, Daniell (1975) "Ethnicity and Social Change", *Ethnicity: Theory and Experiens*, ed. by N. Glazer and D. Moynihan. Cambridge: Harvard University Pres.

Ben-Dor, Gabriel (2005) "Etnopolitikalar ve Orta Doğu Devleti", Milton J. Esman ve Itamar Rabinovich (ed.), *Orta Doğu'da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet içinde*, İstanbul: Avesta, s. 109-138.

Benedict, Ruth (1998) *Kültür Örüntüleri* (Çev. Mustafa Topal), Ankara: Öteki Yayınevi.

Benninghaus, Rüdiger (2002) “ Identity in Question-Some Preliminary Remarks on the Mihallami”, Peter Alford Andrews ve Rüdiger Benninghaus (ed.), *Ethnic Gruops in the Republic of Turkey* içinde, Wesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, s. 179-189.

Beşikçi, İsmail (1969) *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller*. Ankara: E yayınları.

Beth-Barşawmo, Mor Ignatios I. Afrem (1996) *Türkiye Mezopotamyası'ndan Tur-Abdin Tarihi*. İsveç: Nsibin.

Bilge, Yakup (1995) “Süryaniler ve Türkiye'deki Durumları.” *Birikim*, no. 71-72, s. 165-167.

Bilge, Yakup (1996) *Süryaniler: Anadolu'nun Solan Rengi*, İstanbul: Yeryüzü Yayınları.

Bilge, Yakup (2000) *Geçmişten Günümüze Süryaniler*, (3.bsm.), İstanbul: Geyik Yayınları.

Bilge, Yakup (2001) *Geçmişten Günümüze Süryaniler*, İstanbul: Geyik Yayınları.

Bilgin, Nuri (ed.) (1997) *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam.

Birkalan, Hande (2000) “Reflections: Doing and Writing Ethnographic Research”,
International Oral History Conference içinde, İstanbul: Bğaziçi University
Printhouse, s. 396-400.

Birkalan-Gedik, Hande (2005) “Özgün ve Özgür Bir Antropolojiye Doğru”,
Kümbetoğlu, Belkıs ve Hande Birkalan-Gedik (ed.), *Gelenekten Geleceğe*
Antropoloji içinde, İstanbul: Epsilon Yayınevi, s. 73-89.

Boas, Franz (1911) *Handbook of American Indian Languages*. Bureau of American
Ethnology, Bulletin 40.

Bora, Tanıl (1995) “Türkiye’de Milliyetçilik ve Azınlıklar.” *Birikim*, no. 71-72, s.
34-49.

Bozarslan, Mehmet Emin (1964) *İslâmiyet Açısından Şeyhlik – Ağalık*, Ankara:
Toplum Yayınevi.

Bozarslan, Hamit (1997) *La Question Kurde: Etats et Minoritiés au Mayen Orient*.
Paris: Presses de Sciences Politiques.

Bozkurt, Gülnihal (1996) *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*
(1839-1914). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Brock, Sebastian (1999) “Turabdin – Eski Süryani Kültürünün Anavatanı”, Hans
Hollerveger, *Lebends Kulturerbe, Living Cultural Heritage, Canlı Kültür*

Mirası: Turabdin içinde, Repro –Atelier Hofmüller- Druckerei Rudolf Traunner, s. 24-25.

Cancik-Kirschbaum, Eva (2004) *Asurlular (Tarih, Toplum, Kültür)* (Çev. Aslı Yarbaş), İzmir: İlya İzmir Yayınevi.

Cashmore, Ellis (1994) “Ethnicity”, Ellis Cashmore (ed.) *Dictionary of Race and Ethnic Relations* (third edition) içinde, London: Routledge, s. 102-107.

Carrithers, Michael (2000) “Fieldwork”, Barnard, Alan – Jonathan Spencer (ed.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* içinde, London: Routledge, s. 229-231.

Clifford, James-Marcus, George E. (ed.) (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, A. (1973) *Urban Ethnicity*. London: Tavistoc Publications.

Cohen, Ronald (1978) “Ethnicity: Problems and Focus in Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, no. 7, s. 370-403.

Cohen, Anthony P. (ed.) (2000) *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London: Routledge.

Connerton, Paul (1999) *Toplumlar Nasıl Anımsar*, (Çev. Alaeddin Şenel), İstanbul: Ayrıntı.

Corballis, Michael C. (2003) *İşaretten Konuşmaya: Dilin Kökeni ve Gelişimi*, (Çev. Aybek Görey), İstanbul: Kitapyayınevi.

Cornell, S. ve D. Hartmann (1998) *Ethnicity and Race-Making Identities in a Changing World*, London: Pine Forge.

Cuinet, Vital (1891) *La Turquie d'Asie, Geographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie Mineure*. Paris

Çelik, Mehmet (1996a) *Ortadoğu Mozayîği Süryaniler-Nasturiler*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Çelik, Mehmet (1996b) *Süryani Tarihi I*. Ankara: Ayraç Yayınları.

Dalrymple, William (1998) *A Journey in the Shadow of Byzantium: From The Holy Mountain*. London: Flamingo.

Davies, Merrly Wyn (1991) *İslami Antropolojinin Oluşturulması –Kendimizi ve Başkasını Tanımak-* (Çev. Tayfun Doğukargın), İstanbul: Endülüs Yayınları.

Deringil, Selim (2005) *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)* (Çev. G. Çağalı Güven), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Derrida, Jacques (2002) “Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul”, Cem Akaş (ed.), *Kavramlar ve Bağlamlar Arasında: 20. Yüzyıl Düşünürleriyle Söyleşiler* içinde, İstanbul: YKY, s. 94-101..

De Vos, George A. Romanucci ve Ross, Lola (1982) *Ethnicity: Cultural Continuities and Change*. Chicago: University of Chicago Press.

Dolapönü, Hanna (1961) *Deyr-el-umur Tarihi* (Süryanice’den çev. Papaz Cebrail Aydın). Mardin: Hikmet Aynaz Matbaası.

Dolapönü, Hanna (1972) *Tarihte Mardin*. İstanbul: Kendi Yayını.

Donan, Hastings, Thomas M. Wilson (2002) *Sınırlar: Kimlik, Ulus ve Devletin Uçları* (çev. Zeki Yaş). Ankara: Ütopya Yayınevi.

Dora, Erol (2004) “Süryaniler, Lozan’a Göre Azınlıktır.” <http://www.bianet.org/2004/11/05/47334.htm>.

Durrenberger, E. Paul (1996) “Fieldwork”, Leninson, David – Melvin Ember (ed.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology vol. 2* içinde, New York: Henry Holt and Camp.

Eagleton, Terry (2004) *Kuramdan Sonra* (Çev. Uygur Abacı), İstanbul: Literatür Yayınları.

Eicher, Joanne B. (ed.) (1995) *Dress and Ethnicity: Change Across Space and Time*. Oxford: Berg.

Eidhem, Harald (2001) “Toplumsal Bir Damga Olarak Etnik Kimlik”, Fredrik Barth (ed.), *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* içinde, (Çev. A. Kaya-S. Gürkan). İstanbul: Bağlam, s. 41-62.

Erginer, Gürbüz (1997) *Kurban: Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Eriksen, T. H. (1993) *Ehnicity and Nationalism*, London: Pluto.

Eriksen, Thomas Hylland (1995), *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, London-Sterling-Virginia: Pluto Press.

Eriksen, Thomas Hylland (1996) “The Epistemological Status of the Concept of Ethnicity.” *Anthropological Notebooks*. Slovenya.

Eriksen, Thomas Hylland (2001) *Kültür Terörizmi: Kültürel Arınma Düşüncesi Üzerine Bir Deneme*, (Çev. A. Önder Otçu). İstanbul: Avesta.

Eriksen, Thomas Hylland (2004) *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış*, (Çev. Ekin Uşaklı). İstanbul: Avesta.

Erkanal, Hayat (2005) “Mardin’in Mezopotamya Kùltürleri Açısından Yeri ve Önemi”, *Taşın Belleği: Mardin içinde*, İstanbul: YKY, s. 23-39.

Esman, Milton J., Itamar Rabinovich (2005) “Orta Doğu’da Etno-politika Çalışmaları”, Milton J. Esman ve Itamar Rabinovich (ed.), *Orta Doğu’da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet içinde*, İstanbul: Avesta, s. 17-46.

Fenton, Steve (2001) *Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kùltür*, (Çev. Nihat Şad). Ankara: Phoneix Yayınları.

Ferraro, Gary (2001) *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*, Belmont: Wadsworth Thomson Learning.

Fotev, Georgi (1999) *Ethnicity, Religion and Politics*. Sofia: Pensoft Publishers.

Gans, Herbert (1979) “Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Culture in America”. *Ethnic and Racial Studies*, no. 2(2), s. 1-20.

Gearing, Jean (2000) “Batı Hint Adalarında Korku ve Sevmeye: Kalple Araştırma (Kafayla Olduğu Kadar)”, Don Kulick ve Margaret Wilson (ed.), *Tabu: Antropolojik Alan Çalışmasında Seks, Kimlik ve Erotik Öznellik içinde*, (Çev. Hüseyin Oruç), Ankara: Öteki, s. 243-284.

Geertz, Clifford (1993) *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Pres.

Geertz, Clifford (1990) “‘Yerli Gözüyle’: Antropolojik Anlamanın Doğası Üstüne”,
Paul Rabinow ve William Sullivan (ed.), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu
Yaklaşım* içinde, (Çev. Taha Parla). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Giddens, Anthony (1998), *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. E. Kuşdil), İstanbul:
Ayrıntı Yayınları.

Giddens, Anthony (2000) *Sosyoloji*, (Çev. Nursen Oral ve diğerleri), Ankara, Ayraç
Yayınları.

Glazer, Nathan, and Daniel Moynihan (1963) *Beyond the Melting Pot: The Negroes,
Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge:
Massachusetts Institute of Technology Pres.

Glazer, Nathan, and Daniel Moynihan (1975) “Introduction”, *Ethnicity: Theory and
Experiens*, ed. by N. Glazer and D. Moynihan. Cambridge: Harvard
University Pres.

Gökalp, Ziya (1975) *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik İncelemeler*, Ankara:
Komal.

Göle, Nilüfer (1998), *Mühendisler ve İdeoloji*, İstanbul, Metis Yayınları.

Göyünç Nejat (1991) *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara: TTK Yayınları.

Gribbin, Mary ve John (2005) *İnsan Olmak*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Günel, Aziz (1970) *Türk Süryanileri Tarihi*, Diyarbakır: (y.t.y.).

Güngören, Ahmet (1998), *Cadıların Günbatımı*, İstanbul: Yol Yayınları.

Gürel, Osman (2001) *Doğa Bilimleri Tarihi*, Ankara: İmge Kitabevi.

Habash, George (1999) “What do the Assyrian Want?”. <http://www.AINA.org>.

Habermas, Jürgen (2002) “*Öteki*” Olmak, “*Öteki*”yle Yaşamak, (Çev. İlknur Ada),
İstanbul: YKY.

Hall, Stuart (1998a) “Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik”, Anthony D.
King (ed.) *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi* içinde, (Çev. G. seçkin-
Ü. H. Yolsal), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 39-61.

Hall, Stuart (1999) “Kültür, Medya ve İdeolojik Etki”, M. Küçük (ed.) *Medya,*
İktidar, İdeoloji içinde, Ankara: Ark, s.199-243.

Handler, R. (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Qubec*, Madison:
University of Visconsin Pres.

Hannerz, Ulf (1992) *Cultural Coplexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York: Colombia University Pres.

Haris, Marvin (1995) *İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar: Kültür Bilmeceleri* (Çev. M. Fatih Gümüş), Ankara: İmge Kitabevi.

Harrent, Albert (2003), *IV. Yüzyılda Asur/Süryanilerin Kurduğu Antakya Akademisi* (Çev. Vedii Dilmen), İstanbul: Yaba.

Harrison, Simon (1999), “Cultural Boundaries”, *Anthropology Today*, no. 15(5), s.10-14.

Hayes, E. R. (2002), *Doğu-Batı Asur/Süryanilerin Kurduğu Urfa Akademisi* (Çev. Yaşar Günenç), İstanbul: Yaba

Hechter, Michael (1986) “Racional Choice and the Study of Race and Ethnic Relations”, John Rex ve David Mason (ed.), *Theories of Race and Ethnic Relations* içinde, Cambridge: Cambridge University Pres, s. 264-279.

Hendry, Joy (1999) *Other People’s Worlds: An Introduction to Cultural and Social Anthropology*, New York: New York University Press.

Hınno, Hori Süleyman (1993) *Farman: Tur'Abdinli Süryanilerin 1914-1915 Katliamı*, Atina.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger (1997), (ed.), *The Invention of Tradition*, New York: Cambridge University Pres.

Hollerweger, Hans (1999) *Canlı Kültür Mirası: Turabdin*, Linz: Freunde des Tur Abdin.

Hourani, A. H. (1947) *Minorities in the Arab World*, London: Oxford University Pres.

Huff, Darell (2002) *İstatistik ve Yalan: İstatistik ile Nasıl Yalan Söylenir*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Hutchinson, J ve A. D. Smith (1996) *Ethnicity*, New York: Oxford.

Ingold, Tim (1998) "Introduction to Culture", *Companion Encyclopedia of Anthropology* içinde, London and New York: Routledge, s. 329-349.

Isaacs, Harold R. (1975) *Idols of the Tribe: Groupe Identity and Political Change*, New York: Harper and Raw.

Izady, Mehrdad R. (2004) *Kürtler: Bir El Kitabı*, (Çev. Cemal Atila), İstanbul: Doz.

İris, Muzaffer (2003) *Bütün Yönleriyle Süryaniler*, İstanbul: Ekol Yayıncılık.

Jones, Sian (1997) *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*, London: Routledge.

Kahraman, H. Bülent (2004) *Kültür Tarihi Affetmez*, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Karataş, İsa (1995) “Türkiye’de Süryani olarak yaşamak”, *Birikim*, no. 71-72, s. 158-161.

Karpat, H. Kemal (2003) *Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri*, (Çev. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları.

Karpat, H. Kemal (2004) “Ortadoğu’da Osmanlı Etnik ve Dini Mirası”, Milton J. Esman ve Itamar Rabinovich (ed.), *Orta Doğu’da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet içinde*, İstanbul: Avesta, s. 59-84.

Kaşgarlı, Mehlika Aktok (1991) *Mardin ve Yöresi Halkından Türko-Semitler*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Kehrer, Günter, R. Robertson ve E. Durkheim (1996) *Din Sosyolojisi*, (Çev. M. Emin Köktaş ve A. Topçuoğlu), Ankara: Vadi Yayınları.

Kemal, Yaşar (1998) *Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana: Bir Ada Hikayesi 1*, İstanbul:

Adam

Keser, Elif (2002) *Tur Abdin Süryani Ortodoks Dini Mimarisi*, İstanbul: Türkiye

Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

Koçoğlu, Yahya (2001) *Azınlık Gençleri Anlatıyor*, İstanbul: Metis.

Koluman, Aziz (2001) *Ortadoğu'da Süryanilik: Dini – Sosyal – Kültürel Hayat*,

Ankara: ASAM Yayınları.

Kulick, Don, Margaret Wilson (ed.) (2000) *Tabu: Antropolojik Alan Çalışmasında*

Seks, Kimlik ve Erotik Öznellik, (Çev. Hüseyin Oruç), Ankara: Öteki.

Kutlu, M. Muhtar (1987) *Şavaklı Türkmenlerde Göçer Hayvancılık*, Ankara: Kültür

Bakanlığı Yayınları.

Kümbetoğlu, Belkıs (1996) “Antropolojik Alan Araştırması ve Sorunları”, Kuvvet

Lordoğlu (ed.) *İnsan, Toplum, Bilim: 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*,

Bildiriler içinde, İstanbul: Kavram Yayınları, s. 241-254.

Layard, Austen Henry (2000) *Ninova ve Kalıntıları*, (Çev. Zafer Avşar), İstanbul:

Avesta.

Levi-Strauss, Claude (1994) *Hüzünlü Dönenceler* (Çev. Ömer Bozkurt), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Lewis, Bernard (2000) *Ortadoğu'nun Çoklu Kimliği*, (Çev. Mehmet Harmancı), İstanbul: Sabah Kitapları.

Maalouf, Amin (2000) *Ölümcül Kimlikler*, (Çev. Aysel Bora), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Macler, Frederic (1994) "Syrians (or Arameans)", James Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics* içinde, Edinburgh: T and T. Clark.

Marden, C. F. (1997) "Azınlıklar Sosyolojisine Giriş", O. Türkdoğan (ed.), *Etnik Sosyoloji-Türk Etnik Sosyolojisi* içinde, İstanbul: Timaş, s. 20-37.

Mardin İl Yıllığı (1967).

Matiyef (Bar Matay), K. P. (1996) *Asurlar ve Modern Çağda Asur Sorunu* (Çev. Vahap Kelat), İstanbul: Kaynak Yayınları.

McAll, C. (1992) *Class, Ethnicity and Social Inequality*, Montreal: McGill-Queen's University.

McGrew, W. C. (1992) *Chimpanzee Material Culture. Implications for Human Evolution*, Cambridge: Cambridge University Press.

Menant, M. Joachim (2005) *Ninova Sarayı Kütüphanesi* (Çev. Vedii Dilmen),
İstanbul: Yaba.

Meray, Seha L. (çev.) (1993) *Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar-Belgeler I*,
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Mezopotamya Özgürlük Partisi Manifestosu (2000) *Asuri-Süryani Halkının Yaşam
Yolu*, Bethil Yayınları.

Mihail, Süryani Patriği Büyük (1944) *Vekayinâme*, (çev. Hrant D. Andreasyan),
(elyazmasının yayımlanmamış karşılaştırmalı metni), TTK.

Molitor, Joseph (2004) *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi* (Çev. Erol Sever),
İstanbul: Yaba.

Morley, David ve Kevin Robins (1997) *Kimlik Mekânları: Küresel Medya,
Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*, (Çev. Emrehan Zeybekoğlu),
İstanbul: Ayrıntı.

Moynihan, Daniel Patrick (1993) *Pandaemonium: Ethnicity in International
Politics*, Oxford: Oxford University Press.

Nagel, Joane (1994) “Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic
Identity and Culture”, *Social Problems* no. 41(1), s. 152-168.

Nagel, Joane (1996) *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*, New York: Oxford University Press.

Nelhans, Lektör Bertil (1990) *Asuri, Arami, Kildani, Süryani,.. Adlandırmalarının Dünyü Üzerine*, İsveç: Nsibin Yayınevi.

Netle, Daniel ve Suzanne Romaine (2001) *Kaybolan Sesler: Dünya Dillerinin Kayboluş Süreci*, (Çev. Harun Özgür Turgan), İstanbul: Oğlak Yayıncılık.

Nye, Malory (1993) "A Place for our Gods: Tradition and Change among Hindus in Edinburgh", Rohit Barot (ed.) *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change in the Metropolis* içinde, Kampen: Kok Pharos, s. 123-137.

Oran, Baskın (2004) *Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul: TESEV Yayınları.

Okutan, M. Çağatay (2004) *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Önder, Ali Tayyar (2002) *Türkiye’nin Etnik Yapısı*, İstanbul: Pozitif.

Örnek, Sedat Veyis (1971) *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: AÜ DTCF Yayınları.

Özbay, Kemal (1974) *Süryaniler, Kadim Süryaniler ve Türkiye'deki Durumları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları.

Özbudun, S. (2002) *Kültür Hâlleri*, Ankara:Ütopya.

Özbudun, Sibel – Balkı Şafak (2005) *Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Özgen, H. Neşe (2005) “Sınırın İktisadi Antropolojisi: Suriye ve Irak Sınırlarında İki Kasaba”, Belkıs Kümbetoğlu ve Hande Birkalan Gedik (ed.), *Gelenekten Geleceğe Antropoloji* içinde, İstanbul: Epsilon, s. 100-128.

Öztemir, Murat (1988) *Yezidiler ve Süryaniler*, İstanbul: Ekin Yayınları.

Öztürk, Uğur (1997) *XX. Yüzyılda Mardin Tarihi ve İnanç Coğrafyası*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulmuş ve yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Elazığ.

Palmer, Andrew (1990) *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Tur'Abdin*, London: Cambridge University Press.

Palmer, Andrew (1999) “Kartmin (Mor Gabriel) Manastırı'nın 1600 Yıllık Öyküsü”, Hans Hollerveger, *Lebends Kulturerbe, Living Cultural Heritage, Canlı Kültür Mirası: Turabdin* içinde, Repro –Atelier Hofmüller- Druckerei Rudolf Traunner, s. 47-55.

Palva, Heikki (1990) *Dünden Bugün'e Doğu ve Batı Süryanileri*, İsveç: Nsibin Yayınevi.

Patterson, Orlando (1975) "Context and Choice in Ethnic Allegiance", N. Glazer and D. Moynihan (ed.), *Ethnicity: Theory and Experiens* içinde, Cambridge: Harvard University Pres, s. 305-349.

Petersen, William – Philip Gleason (ed.) (1982) *Concepts of Ethnicity*, Cambridge: Harvard University Pres.

Rabinow, Paul, Willam Sullivan (ed.) (1990) *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, (Çev. Taha Parla), İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Ragin, Charles C., Jeremy Hein (1993) "The Comparative Study of Ethnicity: Methodological and Conceptual Issues", John H. Stanfield ve Rutledge M. Dennis (ed.), *Race and Ethnicity in Research Methods* içinde, London: Sage Publications, s. 254-272.

Reminick, Ronald A. (1983) *Theory of Ethnicity: An Anthropologist's Perspective*, Lanham veNew York: University of America.

Robins, Kevin (1996) "Interrupting Identities: Turkey/Europe", Stuart Hall ve Paul du Gay (ed.), *Questions of Cultural Identity* içinde, London: SAGE Publications, s. 61-86.

Romanucci-Ross, Lola, A. George De Vos (1995) *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, London: Altamira Press.

Roosens, Eugene E. (1989) *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, London: Sage Publications.

Roth, Klaus (1998), "Folklor and Nationalism The German Example and its Implications for the Balkans", *Ethnologia Balcanica*, no. 2, s. 69-79.

Sarna Jonathan (1978) "From Immigrants to Ethnics: A New Teory of Ethnicization", *Ethnicity*, no 5, s. 370-378.

Schulze, Kristen E., Martin Stokes, Colm Campbell (eds.) (1999), *Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*, (Çev. Ahmet Fethi). İstanbul: Sarmal.

Schnapper, Dominique (2005) *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki* (Çev. Ayşegül Sönmezay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sertoğlu, Mithat (1974) *Süryanî Türklerinin Siyasî ve İçtimai Tarihi*, İstanbul: Baha Matbaası.

Servier, Jean (1992) *Etnoloji* (Çev. M. Ali Kayabal), İstanbul: İletişim Yayınları.

Sever, Erol (1993) *Asur Tarihi*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Seyfeli, Canan (2005a) *İstanbul Ermeni Patrikliği*, Ankara: Andaç.

Seyfeli, Canan (2005b) “Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryaniler (1847-1918)”, Ahmet Taşğın, Eyyüp Tanrıverdi ve Canan Seyfeli (ed.), *Süryaniler ve Süryanilik I* içinde, Ankara: Orient Yayınları, s. 49-140.

Sezer, Baykan (1997) “Etnik Gruplara Duyulan İlgi”, O. Türkdoğan (ed.), *Etnik Sosyoloji-Türk Etnik Sosyolojisi* içinde, İstanbul: Timaş, s. 59-66.

Shami, Seteney (1988) “Studying Your Own”, Altorki, Soraya and Camillia Fawzi El-Solh (ed.) *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society* içinde, New York: Syracuse University Pres, s. 115-138.

Smith, Anthony D. (1991) *Milli Kimlik* (Çev. B. Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.

Smith, Anthony D. (2002) *Ulusların Etnik Kökeni*, (Çev. S. Bayramoğlu ve H. Kendir), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Sollors, Werner (ed.) (1989) *The Invention of Ethnicity*, New York: Oxford University Pres.

Sollors, Werner (1996) “Foreword: Theories of American Ethnicity”, W. Sollors (ed.), *Theories of Ethnicity-A Classical Reader* içinde, Washington ve New York: New York University, s. X-XXXV.

Soykan, T. Tankut (2000) *Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimler*, İstanbul: Ütopya Kitabevi yayınları.

Stefanovich, Mark Ratoljub (1989) *The Archaeology of Ethnicity: Reification, Continuity and Interpretation*, (Yayımlanmamış Doktora tezi), California: California Üniversitesi Hint-Avrupa Çalışmaları.

Stender, Wolfram (2001) “Etnik Uyanışlar”, (Çev.Yeşim Tükel), *Varlık* no. 120, s. 18-23.

Sterke, M. (1985) “Tûr Abdin”, *İslam Ansiklopedisi* içinde, c. 12/II, İstanbul: MEB Yayınları.

Stocking, George W. (ed.), (1983) *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, Wisconsin: The University Of Wisconsin Pres.

Stolke, V. (1995) “Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe”, *Current Anthropology*, no. 36(1), s. 1-24.

Surma Hanım (1996), *Ninova'nın Yakarışı: Doğu Asur Kilise Gelenekleri ve Patrik Mar Şamun'un Katli*, (Çev. Meral Barış), İstanbul: Avesta Yayınları.

Şawme, Abrohem Gabriyel (1990) *Birinci Paylaşım Savaşından Önce Doğu ve Batı Süryanileri*, İsveç: Nsibin Yayınevi.

Şener, Cemal (2004) *Türkiye'de Yaşayan Etnik ve Dinsel Gruplar*, İstanbul: Etik.

Şenkal, Güngör (2002) "Anadili Üzerine Değiniler", *Evrensel Kültür*, no. 125, s. 72-74.

Şer, Adday (2002) *Siirt Vakayinamesi*, (Çev. Celal Kabadayı), İstanbul: Yaba.

Şimşek, Mehmet (2003) *Süryaniler ve Diyarbakır*, İstanbul: Chiviyazıları.

Taşgın, Ahmet (2005a) "Son Süryani Göçü", A. Taşgın, E. Tanrıverdi, C. Seyfeli (ed.), *Süryaniler ve Süryanilik* içinde, Ankara: Orient Yayınları, s. 73-92.

Taşgın, Ahmet (2005b) *Yezidiler*, Ankara: AzizAndaç.

Thompson, Richard H. (1989) *Theories of Ethnicity: A Critical Appraisal*, New York: Greenwood Press.

Tillion, Germaine (2006) *Harem ve Kuzenler* (Çev. Ş. Tekeli – N. Sirman), İstanbul: Metis.

Todorov, Tzvetan (1993) *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, (Çev. Catherine Porter), Cambridge: Harvard University Pres.

Tonkin, M., M. McDonald, M., M. Chapman (1989) *History and Ethnicity*, London ve New York: Routledge.

Toplum ve Hukuk Araştırmaları Vakfı (ed.) (2005) *Uluslararası ve Ulusal Hukukta Azınlık Hakları*, İstanbul: Toplum ve Hukuk Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Tunçay, Mete (1995) “Sonuç Yerine”, Mete Tunçay ve E. J. Zürcher (ed.), *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik 1876-1923 içinde*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 239-256.

Turgut, Tolga (2005), “Gazeteciler Lozanı Ne Zaman Öğrenecek?”, <http://www.bianet.org/2005/03/31/57826.htm>

Türkdoğan, Orhan (1997) *Etnik Sosyoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Urfalı Mateos (1962-1987-2000) *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor’un Zeyli (1136-1162)* (Çev. Hrant D. Andreasyan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Vali, Abbas (2000) “Kürtler ve Kürtlerin “Ötekileri”: Parçalanmış Kimlik ve Parçalanmış Siyaset”, *Serbesti*, no 7.
- Vali, Abbas (ed.) (2005) *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri Üzerine Çalışmalar*, (Çev. F. Adsay, Ü. Aydoğmuş ve S. Kılıç), İstanbul: Avesta.
- van Bruinessen, Martin (1992) *Kürdistan Üzerine Yazılar*, (Çev. N. Kırac, B. Peker ve diğerleri), İstanbul: İletişim Yayınları.
- van Bruinessen, Martin (2000) *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, (Çev. Hakan Yurdakul), İstanbul: İletişim Yayınları.
- van Bruinessen, Martin (2003) *Ağa, Şeyh, Devlet*, (Çev. Banu Yalkut). İstanbul: İletişim.
- Vartanov, Dr. Eliya (2005) *Sibirya Sürgünü Asurilerin Anıları (1949-1956)* (Çev. H. Topuzoğlu), İstanbul: Yaba.
- Vatikiotis, P. J. (2004) “Müslüman Toplumda Müslüman Olmayanlar: Müslüman Yazarların Son Zamanlarda Yazdıkları Kitaplara Göre Sorunun Ön Değerlendirmesi”, Milton J. Esman ve Itamar Rabinovich (ed.), *Orta Doğu’da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet* içinde, İstanbul: Avesta, s. 85-108.
- van den Berghe, Pierre (1981) *The Ethnic Phenomenon*, New York: Elsevier.

Vergin, Nur (1994) "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfoni'si",
Türkiye Günlüğü, no. 29, s. 5-19.

Vermeulen, Hans-Govers, Cora (ed.) (1994) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond
'Ethnic Groups and Boundaries*, Amsterdam: Het Spinhuis.

Vööbus, Arthur (1965) *History of the School of Nisibis*, de Wavre: Louvain.

Walzer, Michael (1998) *Hoşgörü Üzerine*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul:
Ayrıntı Yayınları.

Weber, M. (1996) "Ethnic Groups", W. Sollors (ed.), *Theories of Ethnicity-A
Classical Reader* içinde, Washington ve New York: New York University,
s. 52-67.

Wigram, W. A. Ve T. A. Wigram (2004) *İnsanlığın Beşiği: Kürdistan'da Yaşam*
(Çev. İbrahim Bingöl), İstanbul: Avesta Yayınevi.

Williams, Raymond (1993) *Kültür* (Çev. Suavi Aydın), Ankara: İmge Kitabevi.

Yalçın Heckmann, Lale (1995) "Sosyal Bilim Kategorilerine Eleştirel Bir Bakış:
Ulus, Millet, Azınlık, Etnik Grup ve Kültür Kavramları Üzerine", *Birikim*,
no. 71-72, s. 81-85.

Yancey, William, Eugene Erikson ve Richard Juliani (1976) “Emergent Ethnicity: A Review and Reformulation”, *American Sociological Review*, no. 41(3), s. 391-403.

Yang, Philip Q. (2000) *Ethnic Studies: Issues and Approaches*, New York: State University of New York Press.

Yavuz, Hilmi (2002) “Oryantalizm’ Üzerine Bir ‘Giriş’ Denemesi”, *Marife*, yıl 2, no. 3.

Yeğenoğlu, Medya (2002) “Küreselleşen Dünyada Çokkültürlülük ve Konukseverlik”, *Toplum ve Bilim*, no. 92, s. 120-137.

Yelda (1996) *Azalırken*, İstanbul: Belge Yayınları.

Yıldırım Foggo, Hacer (2002) *Kırmızı Püskül: 1843-1846 Nesturi Katliamı*, İstanbul: Çiviyazıları.

Yıldırım, Münir (2005) *Yunanistan ve Ortodoks Kilisesi*, Ankara: Andaç.

Yinger, Milton J. (1985) “Ethnicity”, *Annual Review of Sociology*, s. 151-180.

Yinger, Milton J. (1994) *Ethnicity: Source of Strenght? Source of Conflict?*, Albany: State University of New York Press.

Yohannan, Abraham (1916) *The Death of A Nation*, New York – London: The Knickerbocker Pres.

Yonan, Gabriele (1999) *Asur Soykırımı: Unutulan Bir Holocaust*, (Çev. Erol Sever), İstanbul: Pencere Yayınları.

Zha, Mşiha (2002) *Erbil Vekayinamesi* (Çev. Erol Sever), İstanbul: Yaba.

Zinda Magazine, Volume V, Issue 10, April 26, 1999.

Zizek, Slavoj (2001) “Çokkültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, (Çev. Tuncay Birkan), *Defter*, no. 44, s.145-175.

EKLER

TABLO 1: Mardin Şehir Merkezinin Nüfusu

Yıllar	Müslüman		Gayri Müslim								Toplam
	Müslüman	Toplam	Süryani	Ermeni	Keldani	Şemsi	Katolik Süryani	Protestan	Katolik	Yahudi	
1766	40.000	20.000									60.000
	2.000 hane	1.000 hane									3.000 hane
1807	20.000	6.000	3.200	2.000		800					27.000
1814	9.500	1.500									1.100
1826			2.000 hane	500 hane	300 hane				1.000 hane	400 hane	20.000
1834	2 943 erkek	3.190 erkek								50 erk.	6.183
	1 816 hane	1.809 hane								18 hane	3.643 hane
1837	8.500	6.250	2.000	2.500	500	1.250					
	1.700 hane	1.250 hane	400 h.	500 h.	100 h.	250 h.					
1838											12-15.000
1871	3.655 erkek	1.643 erkek									5.298 erk.
											1.929 hane
1875	4.219 erkek	2.720 erkek									
1877	8.184	8.202	2.922	3.188	420		1.340	308		24	16.386
1879											20.000
1883	4.003 erkek	3.744 erkek									7.734 erk.
											2.291 ha.
1891	15.700	8.710	810	4.330	580		90	1.700	1.200	580	25.000
1893	22.558	8.218	3.559	-	-	-	-	432	4.227	-	30.756

Kaynak: Aydın ve diğerleri (2000:244)

TABLO 2:1312 (1894) 14. Defa Diyarbakır Vilayet Salname'sine göre 1309'da
(1891) Mardin Sancağı Nüfusu

Toplam	İslam	Hristiyan Toplam	Ermeni	Ermeni Katolik	Süryani Kadim	Süryani Katolik	Keldani	Protestan	Yahudi	Yezidi	
Mardin	34.634	26.060	8.320	-	2.844	3.406	1.185	325	560	-	266
Cizre	12.843	10.438	2.229	53	1.113	1.030	-	-	35	126	43
Midyat	27.928	22.281	5.164	-	242	4.294	-	-	628	-	483
Avine	22.840	20.071	769	-	142	363	-	-	264	-	-
Nusaybin	10.657	7.482	2.588	-	-	2.588	-	-	-	340	247
Toplam	108.914	78.332	19.067	53	4.341	11.676	1.185	325	1.487	466	1.044

Kaynak: Aydın ve diğerleri (2000:244)

TABLO 3: Çeşitli kaynakların verdiği tahmini nüfus

1518:	8 200	(% 41'i Müslüman)
1530:	10 712	(% 39'u Müslüman)
1540:	13 943	(%35'i Müslüman)
1564:	18 714	(%28'i Müslüman)
1766:	25 000	(C. Niebuhr. 2000 hane Müslüman, 2000 hane Hristiyan, 10 hane Yahudi %50'si Müslüman)
18.yy sonu:	12 000	(G.A. Olivier. 3000 Kürt, 5 ila 6000 Arap ve Türk, 1500 Ermeni Yakubi, 1500 Nasturi. %75' Müslüman)
1807:	27 240	(A. Dupre. 20 000 Müslüman, 3 200 Yakubi, 2 000 Ermeni Katolik, 400 Keldani, 800 Yahudi, 800 Şemsi, 40 Ermeni Ortodoks. Yaklaşık %75'i Müslüman)
1816:	11 000	(Mc. D. Kinneir. 1 500'ü Ermeni)
1827:	20 000	(J.S. Buckingham. 2/3'ü –yaklaşık %60'ı- Müslüman)
1837:	3 000 aile	(H. Southgate. 500'ü Ermeni Katolik, 400'ü Yakubi, 250'si Süryani Katolik, 100'ü Keldani, 10'uYahudi ve geri kalanı Müslüman. Yaklaşık %60'ı Müslüman)

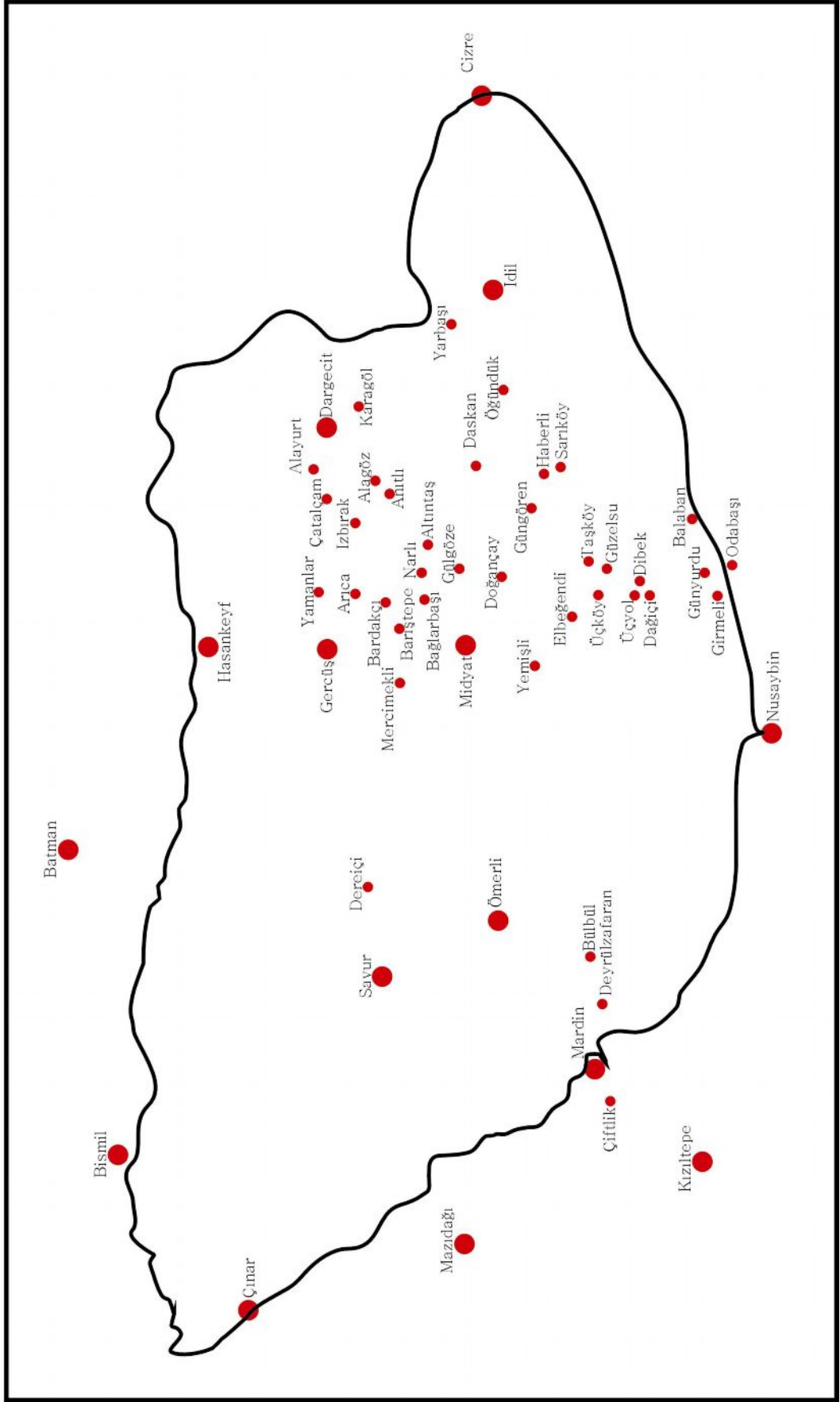
Kaynak: Aydın ve diğerleri (2000:136)

TABLO 4: Mardin kenti nüfusu (1518-1564)

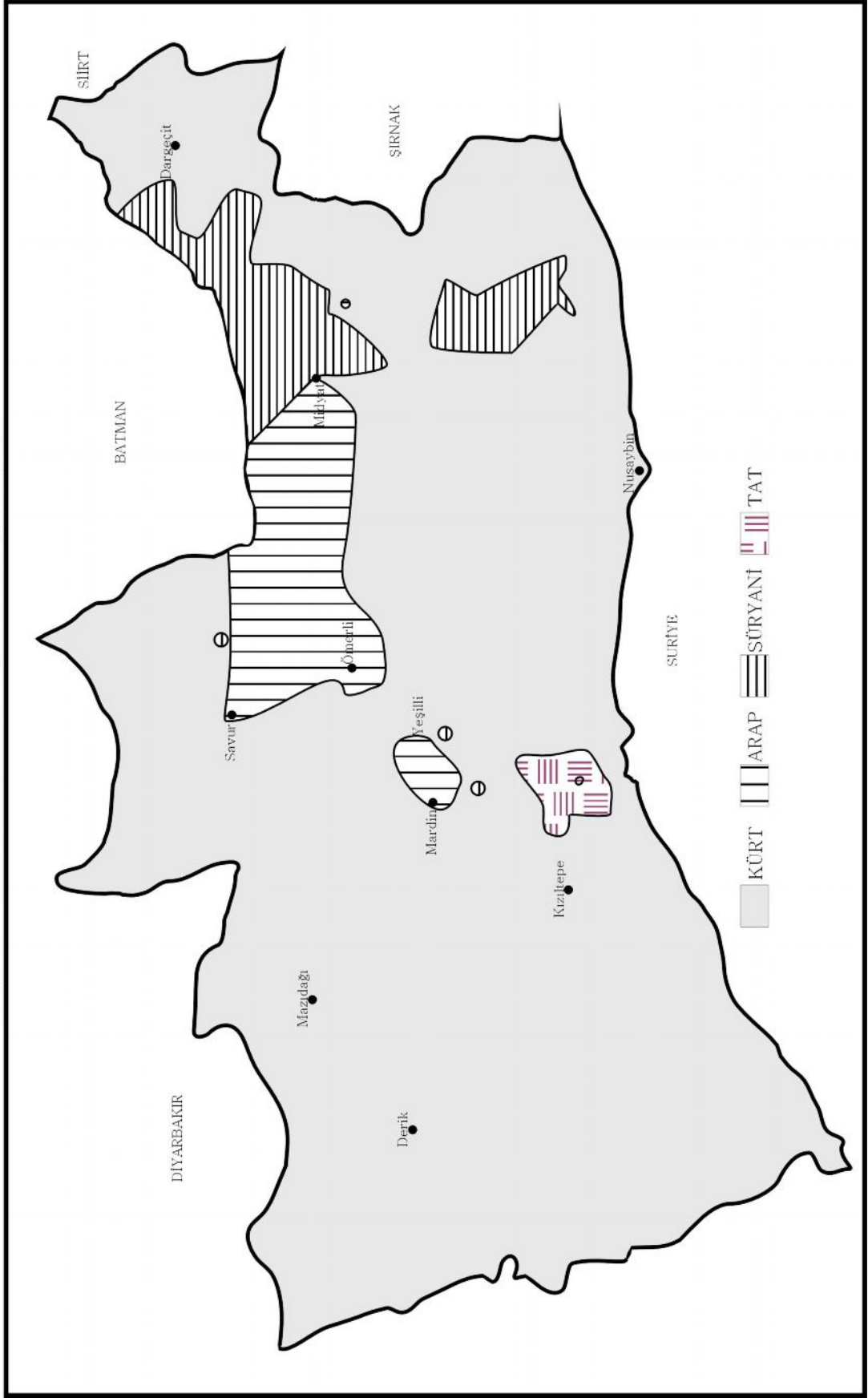
Mahalle	1518 nefer (bekar)	1530 nefer (bekar)	1540 nefer (bekar)	1564 nefer (bekar)
Kölasiye	Hıris. 100 (14) Müs. 88 (15) Diğer. 25	236 (54) 150 (19)	265 (92) 124 (20) 16	270 (31) 96 (19)
Şemsiyye	Şemsi. 72 (8) Müs. ----	131 (36) 2 (1)	146 (46) 2	195 (2) 7
Zeytun	Hıris. 26 (2) Müs. 196 (16) Diğer. 35	40 (6) 139 (82)	76 (28) 283 (91)	104 288 (99)
Zarraka	Hıris. 87 (4) Müs. 136 (16) Diğer. 42	64 (22) 143 (20)	112 (27) 198 (43) 10+22	250 (2) 202 (65)
Kamil ve Bimaristan	Hıris. 182 (25) Müs. 43 Diğer. 19	295 (45) 128 (26)	--- ---	--- ---
Sündik/ Sevindik	Hıris. --- Müs. ---	--- ---	379 (152) 143 (38)	436 (5) 135 (5)
Bab-ı Cedid	Hıris. 57 (11) Müs. 174 (22) Diğer. 28+30	114 (29) 178 (41)	116 (54) 276 (53)	146 (4) 214 (54)
Yahudiyan	Yahudi. 112 (20) Diğer. 20	234 (103)	180 (59)	198 (6)
Kıssis	Hıris. 183 (29) Müs. 59 (4) Diğer. 42	264 (104) 77 (32)	473 (200) 177 (41)	492 85 (26)
Babü'l Hammara	Hıris. 245 (63) Müs. 16 (14) Diğer. 32	395 (103) 67 (11)	590 (227) 71 (22)	759 44 (19)
Toplam (Cemaatlere göre)	Hıris. 880 (141) Müs. 714 (94) Yah. 112 (20) Şemsi. 72 Diğer (Muaf+ Kışlakçıyan 273)	1408 (363) 884 (232) 234 (103) 131 (36)	2016 (780) 1274 (308) 180 (59) 146 (46) 48	2484 (42) 1071 (287) 198 (6) 195 (2)
Toplam (Genel)	1778 (263)	2930 (734)	3610 (1193)	3996 (337)

Kaynak: Aydın ve diğerleri (2000:131)

HARİTA 1: Tur Abdin'de Süryani Köyleri



HARİTA 2: Mardin İlinde Etnik Grupların Yerleşim Dağılımı



ÖZET

Doğu Hristiyanlığı içinde önemli bir yere sahip olan Ortodoks Hristiyan bir topluluk olan Tur Abdin (Mardin) Süryanileri çevrelerindeki diğer etnik gruplar arasında var olan sosyal-kültürel ilişki ve etkileşimler, bu grupları birbirinden ayıran ve birleştiren ‘etno-kültürel sınırlar’ ve bu sınırların oluşum sürecinin nasıl bir seyir izlediği, ‘iç’ ve ‘dış’ dinamiklerinin neler olduğunun anlaşılması ve açıklanmasının amaçlandığı bu çalışma; insan grupları arasında ilişkilerin deformasyonuna da neden olabilen söz konusu sınırların neden, nasıl ve öncelikle hangi *kültürel* öğelerle kurulduğu sorusundan hareket etmektedir.

Doğal ve değişmez bir oluşum olmayıp, toplumsal grupların diğer gruplara mensup bireylerle girdikleri etkileşim süreçlerinde ortaya çıkan bir ‘toplumsal tasarım’ olarak etnisite düşüncesinin temel alındığı bu çalışmada; Tur Abdin Süryanilerine odaklanan alan araştırması verileri konuyla ilgili kuram ve söylemler ışığında tartışılarak, ‘dışlama’ ve ‘dahil etme’ gibi sosyal süreçlerin varlığı ile doğrudan ilintili olan etnik ve kültürel sınırlarının nasıl kurulduğu irdelenmiştir.

Tur Abdin’de yaşayan farklı toplulukların birbirleriyle olan ilişkileri, her grubun diğerleriyle yaşama stratejileri ve birbirlerini nasıl ötekileştirdikleri incelendiğinde, bu ilişkilerin kurulmasında ve Türkiye’de sadece Gayrimüslimleri çağrıştıran azınlık kimliğinin şekillenmesinde, Türkiye’de ve araştırma bölgesinde hakim din olan İslam’ın ve bu dinin yerel yorumlarının etkili hatta belirleyici olduğu, ancak

farklı etnik gruplar arasındaki bu etno-kültürel sınırların kaçınılmaz ve statik olmadığı da bilinmektedir.

ABSTRACT

With this thesis it is aimed to study and explain sociocultural relations and interactions between Orthodox Christian community those have a significant place in Eastern Christianity –Tur Abdin (Mardin) Syrian Christians –and other ethnic groups near them. Subjects of sociocultural boundaries that separate and unify these groups and what kind of progress it is seen during the process of these boundaries formation, what “interior” and “exterior” dynamics are seen have been studied in the thesis. It is begun from the questions of what for, how and on which cultural elements these boundaries that can also cause the deformation of relations among these communities constructed basically.

It is thought that there is not natural and stable constitution and ethnicity is a ‘social conception’ that occurs during the progress of interaction with members of other social groups. Results of fieldwork that focused on Tur Abdin Syrian Christians are discussed within theories and discourses related with the ethnicity matter and studied how ethnic and cultural boundaries directly related with social processes such as ‘excluding’ and ‘including’ are constructed.

As we study relations of different communities with each other, living strategies of each group with others and how they make themselves “other”, it is seen that Islam -widespread in Turkey and in the research field- and its local interpretations are more efficient even vital during the construction of these relations and formation of minority identity associates only non-Muslim in Turkey. On the other hand it is

known that these ethnocultural boundaries between different ethnic groups are unavoidable and not static.