

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(DİN SOSYOLOJİSİ) ANABİLİM DALI

MARDİN YÖRESİ SÜRYANİLERİNDE DİNİ VE
SOSYAL HAYAT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜLGER

HAZIRLAYAN
Cem ZAFER

ELAZIĞ- 2012

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(DİN SOSYOLOJİSİ) ANABİLİM DALI

MARDİN YÖRESİ SÜRYANİLERİNDE
DİNİ VE SOSYAL HAYAT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜLGER

HAZIRLAYAN
Cem ZAFER

Jürimiz, tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans / doktora tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof.Dr. Erdal AÇIKSES
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Mardin Yöresi Süryanilerinde Dini ve Sosyal Hayat

Cem ZAFER

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Din Sosyolojisi Bilim Dalı

ELAZIĞ–2012; Sayfa: XI+106

Bu çalışmanın örneklemini, Mardin yöresinde yaşayan Hıristiyan inancına mensup ve Süryani (Yakubi) dini kimliğiyle kendini tanımlayan vatandaşlarımız oluşturmaktadır.

Araştırmanın ilk bölümünde, araştırma bölgesinin genel özellikleri ve tarihsel arkaplan ele alınmış ve Süryanilerin bu topraklar ile kurdukları köklü ilişkinin süreçleri irdelenmiş olup, ikinci bölümde, çalışmanın üzerine oturduğu kavramlar verilmiştir. Üçüncü bölümde, saha çalışmasında elde edilen verilerin değerlendirmeleri yapılmıştır.

Çalışmanın sonuç bölümünde elde edilen veriler ve gerçekleştirilen mülakatlar değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mardin, Süryani, Hıristiyan.

ABSTRACT

Master Thesis

Social and Religious Life of the Syrian People Who Live in Mardin Area

Cem ZAFER

The University of Firat

The Institute of Social Science

The Department of Philosophy and Religious Sciences

ELAZIĞ–2012, Page: XI+106

The Abstract of this thesis is Syrians (Yakubi); Christians who live in Mardin; known for their etymological roots.

In the first chapter of the thesis; begins with providing a historical background of the area and then examines the rooted relationship of Syrians in the land they live in and it's processes. The second chapter; the concepts that the thesis focus on, is examined. The third chapter is devoted to investigate through the data gathered from particular field research and detailed interviews.

The last chapter concludes the discussion depending on the research, interviews and investigated resources.

Key Words: Mardin, Syrian, Christian.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
TABLolar LİSTESİ	VIII
KISALTMALAR	X
ÖNSÖZ	XI
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu ve Problemi	2
2. Araştırmanın Amacı.....	3
3. Araştırmanın Önemi	3
4. Evren ve Örneklem	3
5. Araştırmanın Yöntemi, Bilgi Toplama Araçları ve Uygulama.....	4
6. Araştırmanın Verilerinin Çözümü ve Yorumlaması.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ARAŞTIRMA BÖLGESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ VE.....	5
TARİHSEL ARKA PLAN	5
1.1. Araştırma Alanının Genel Özellikleri.....	5
1.1.1. Mardin ve Yöresi	5
1.1.2. Araştırma Alanında Süryani Nüfusu ve Yerleşim Yerleri.....	6
1.1.3. Araştırma Alanındaki Manastır ve Kiliseler	7
1.1.4. Süryani Vakıfları.....	13
1.1.5. Süryani Göçü	14
1.2. Süryaniliğin Tarihsel Arka Planı	15
1.2.1. Süryani Adının Kökeni	15
1.2.2. Süryanilerin Etnik Kökeni	16
1.2.3. Süryani Dili.....	17
1.2.4. Hristiyanlığın Doğuşu ve Gelişmesi.....	18
1.2.5. Kadıköy Konsili ve Sonrasında Süryaniler Arasında Meydana Gelen Bölünmeler.....	21
1.2.6. Diofizitçi / Çift Tabiatçı Doğu Süryaniler: Nesturiler	22

1.2.7. Monofizitçi / Tek Tabiatçı Batı Süryaniler: Yakubiler (Süryani Ortodokslar)	23
1.2.8. Kalkedoncu Batı Süryaniler: Melkitler/Melkoyeler	24
1.2.9. Monotheletist Batı Süryaniler: Marunîler	25
1.2.10. Kilise Hiyerarşisi	26
1.2.11. Süryanilerin Müslüman Araplar İle İlişkileri	29
1.2.12. Süryanilerin Selçuklular İle İlişkileri	30
1.2.13. Süryanilerin Osmanlılar ile ilişkileri	31
1.2.14. Türkiye Cumhuriyeti ve Süryaniler	33

İKİNCİ BÖLÜM

2. ARAŞTIRMANIN TEMEL KAVRAMLARI	35
2.1. Toplumsal Yapı	35
2.2. Dini ve Kültürel Yapı	35
2.3. Cemaat	36
2.4. Gelenek	36
2.5. Bireysel ve Toplumsal Bellek	37
2.6. Kimlik	37
2.7. Göç	39
2.8. Sosyal Değişme	40
2.9. Kültür	41
2.10. Kültürel Değişme	43
2.11. Kültürleme (Inculturation) ve Kültürleşme(Acculturation)	44
2.12. Kültürler Arası İletişim	45

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ARAŞTIRMANIN BULGULARI	47
3.1. Araştırmaya Katılanların Genel Özellikleri	47
3.1.1. Cinsiyet Durumu	47
3.1.2. Yaş Grupları	47
3.1.3. Medeni Durum	48
3.1.4. Öğrenim Durumu	49
3.1.5. Mesleki Durum	49

3.1.6. Ekonomik Durum	50
3.1.7. İkamet Ettikleri Yerler	51
3.1.8. İkamet Ettikleri Yere Nereden Geldikleri	52
3.1.9. Ailedeki Birey Sayısı	52
3.1.10. Konuşulan Dil veya Lehçeler	52
3.2. Sosyo-Kültürel Hayat	54
3.2.1. Aile.....	54
3.2.1.1. Tercih Edilen Evlenme Biçimi	54
3.2.1.2. Eş Seçiminde Süryani Olanı Tercih Etme	54
3.2.1.3. Birden Fazla Evliliğe Bakış	56
3.2.1.4. Tercih Edilen Nikâh Şekli.....	56
3.2.1.5. Ailede Kararların Alınış Biçimi.....	58
3.2.1.6. Çocuklara İsim Vermede Süryani İsmi Tercih Etme Durumu	59
3.2.2. Eğitim.....	60
3.2.2.1. Dini Referans Kaynakları	60
3.2.2.2. Dini Metinleri Okuma Sıklığı	61
3.2.2.3. Dinsel Eğitimde Tercihler.....	62
3.2.3. Sosyal İlişkiler	62
3.2.3.1. Sosyal İlişkilerde Aynı Mezhepten Olanı Tercih Etme Durumu.....	63
3.2.3.2. Ticaretle Aynı Mezhepten Olanları Tercih Etme Durumu	63
3.2.3.3. Süryani Olmayanlarla İlişkilerini Değerlendiriliş Biçimleri	64
3.2.3.4. Müslümanlarla İlişkilerini Değerlendiriliş Biçimleri.....	64
3.2.4. Göç ve Değişim	65
3.2.4.1. Göç Nedenleri	65
3.2.4.2. Göç Edilen Ülkeler	66
3.2.4.3. Göç Edilen Ülkeler İle Türkiye Karşılaştırması	67
3.2.4.4. Göç ve Dinsel Farklılığı Değerlendirme Durumu	67
3.2.4.5. Yurtdışında Yaşayan Süryaniler İle İlişkiler	69
3.2.5. Siyasi Tutum ve Davranışlar.....	69
3.2.6. Diğer Güncel Siyasi ve Toplumsal Meseleler	71
3.2.6.1. Ülke Sorunlarına Yaklaşım.....	71
3.2.6.2. Süryaniliğin Geleceğine İlişkin Beklentiler.....	71
3.2.6.3. Süryanilerin Yaşadıkları Sorunlara İlişkin Görüşler	72

3.2.6.4.Yaşam Biçimlerinde Meydana Gelen Değişmeler.....	73
3.3. Dini Kimliğin İnşası ve Dinsel İlişkiler Ağı	74
3.3.1. Süryaniliğe Yüklenen Anlam.....	74
3.3.2. Dinsel Kimliğin İfade Ediliş Biçimi	75
3.3.3. Deneklerin Dindarlıklarını Değerlendiriş Biçimi	75
3.3.4. Süryanilik İle Diğer İnanışlar Arasındaki Etkileşimi Değerlendiriş Biçimleri	76
3.3.5. İncancı Rahatça Yaşama ve Açıklayabilme Durumu	78
3.3.6. Dinlerası Diyaloğa Bakış	80
3.3.7. Vaftiz	80
3.4. İbadetler	81
3.4.1. Slutho (Salât/Namaz)	81
3.4.2. Oruç	82
3.4.3. Kutsal Yerleri Ziyaret	83
3.4.4. Pazar Ayini	84
3.4.5. Dua.....	85
3.5. Dini Bayramlar	86
3.5.1. Paskalya (Hedo Rabo/ Dakyomt-Diriliş Bayramı)	86
3.5.2. Soboro Meryemana'nın Müjdelmesi Bayramı.....	87
3.5.3. Yaldo (Doğuş) Bayramı	88
SONUÇ	89
KAYNAKÇA.....	93

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1. 1518 yılında Mardin Sancağı'nın Nüfusu.....	6
Tablo 2. 1526 yılında Mardin Sancağı'nın Nüfusu.....	7
Tablo 3. Manastır ve Kiliseler Mardin Merkez.....	9
Tablo 4. İbadete Açık Süryani Kilise ve Manastırları.....	12
Tablo 5. Faaliyette bulunan Süryani Vakıfları.....	14
Tablo 6. Cinsiyet Durumu.....	47
Tablo 7. Yaş Grupları.....	48
Tablo 8. Medeni Durum.....	48
Tablo 9. Eğitim Durumu	49
Tablo 10. Mesleki Durum	50
Tablo 11. Ailelerin Aylık Ortalama Gelir Durumu (TL)	51
Tablo 12. İkamet Edilen Yerleşim Birimi.....	51
Tablo 13. İkamet Edilen Yere Geliş Yeri.....	52
Tablo 14. Ailedeki Birey Sayısı	52
Tablo 15. Konuşulan Dil veya Lehçeler	53
Tablo 16. Tercih Edilen Evlenme Biçimi	54
Tablo 17. Eş Seçiminde Süryani Olanı Tercih Etme Durumu	55
Tablo 18. Süryani Eş Seçme Sebebi	55
Tablo 19. Birden Fazla Evliliği Onaylama Durumu	56
Tablo 20. Tercih Edilen Nikâh Türü	57
Tablo 21. En Önemli Boşanma Sebebi	58
Tablo 22. Ailede Kararların Alınış Biçimi.....	59
Tablo 23. Çocuklara Süryani İsmi Vermenin Önemi.....	59
Tablo 24. Süryanilikle İlgili Bilgilenme Kaynakları.....	61
Tablo 25. Süryanilik İle İlgili Kitapları Okuma Sıklığı	61
Tablo 26. Çocukların Süryanilik veya Din İle İlgili Bilgileri Almaları İçin Tercih Edilen Yollar.....	62
Tablo 27. Komşuluk Ya da Arkadaşlık Yapılan Kişilerde Süryani Tercihi	63
Tablo 28. Ticaret Yapılan Kişilerin Süryani Olmasına Dikkat Etme Durumu	63
Tablo 29. Süryani Olmayan Kişilerle İlişkilerin Değerlendiriliş Biçimi	64
Tablo 30. Farklı İnançtan Olan Komşulara Ev Oturmasına Gitme Durumu	65

Tablo 31. Süryanileri Göçe İten Nedenler	65
Tablo 32. En Çok Göç Edilen Ülkeler	66
Tablo 33. Göç Edilen Yerlerin Daha Önce Yaşanılan Yerlerden Farkları	67
Tablo 34. Göç Edenlerle Kalanlar Arasındaki Farklılaşmanın Varlığı.....	67
Tablo 35. Göç Edenlerle Kalanlar Arasındaki Farklılaşmanın Açıklanış Biçimi.....	68
Tablo 36. Yurtdışındaki Cemaatin Bölgedeki Süryanilere İlgisini Değerlendiriş Biçimi	69
Tablo 37. Süryanilerin Siyasi Partilerle İlişkilerini Değerlendiriş Biçimleri.....	69
Tablo 38. Deneklerin Siyasete Girmeleri Halinde Yapacaklarına İlişkin Değerlendirmeler.....	70
Tablo 39. Ülkenin En Önemli Sorununu Tanımlama Biçimi	71
Tablo 40. Süryaniliğin Geleceğini Değerlendiriş Biçimleri	72
Tablo 41. Süryanilerin Günümüzdeki En Önemli Sorunu Tanımlama Biçimleri.....	73
Tablo 42. Süryanilik Modern Yaşam Biçimleri Karşısında Değişmekte midir?	74
Tablo 43. Süryaniliğin Tanımlanış Biçimi.....	74
Tablo 44. İnanç Açısından Kimliğin Değerlendiriliş Biçimi	75
Tablo 45. Deneklerin Dindarlıklarını Değerlendiriş Biçimi	75
Tablo 46. Dini Yaşantının Geçmişle Mukayese Edilmesi	76
Tablo 48. Süryani İnancı İle Asuri İnanç Sistemi Arasında Bir Bağ Görülüp Görülmediği	77
Tablo 49. Bir Bağ Görenlerin Bu Bağın Sebebini Açıklaması	78
Tablo 50. İnançın Özgürce Yaşanıp/Yaşanmadığı.....	79
Tablo 51. Cinsiyete Göre İnançın Özgürce Yaşanıp/Yaşanmadığı	79
Tablo 53. Vaftiz Edilme Durumu.....	80
Tablo 54. Namaz İbadetine Katılma Sıklığı.....	81
Tablo 55. Oruç İbadetine Katılma Sıklığı.....	83
Tablo 56. Kutsal Yerleri Ziyaret Uygulamasına Katılma Sıklığı	84
Tablo 57. Pazar Ayinine Katılma Sıklığı	85
Tablo 58. Duaya Başvurma Nedeni	85
Tablo 59. Paskalya'ya (Hedorabo) Katılma Sıklığı.....	87
Tablo 60. Soboro'ya Katılma Sıklığı.....	87
Tablo 61. Yaldo Bayramına (Doğuş-Noel) Katılma Sıklığı	88

KISALTMALAR

ASAMY	: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları
Bkz.	: Bakınız
Bas.	: Basım
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Aralığı
S.	: Sayı
SBAD	: Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Ansiklopedisi
TETTVY	: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları
TDV	: Türk Diyanet Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerkleri
Yay.	: Yayın
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Aynı coğrafyada birlikte yaşayan, ancak birbirinden farklı kimlikler ile kendilerini tanımlayan toplumlar, tarih boyunca zorlu yollardan geçerek edindikleri deneyimleri günümüzde rafine bir halde sunmaktadırlar. Bu miras ile zenginleşmek bugünün insanının entellektüel yaklaşımına ve sorumluluğuna bırakılmıştır.

Çalışmanın evrenini oluşturan Mardin ve çevresi bahsettiğimiz farklı kültürlerin bir arada oluşturduğu zenginliğin laboratuvar ortamı gibidir. Bu topraklarda yerleşik tüm topluluklar tarihsel aktarım sağlayacak şekilde konumlanmış bellekleri vasıtasıyla geçmişin olumlu veya olumsuz tüm izlerini bugüne taşımaktadırlar. Bireylerin ortak kimlikleriyle ilgili olarak belirli konularda aynı veya benzer hatırlama süreçlerini izlemeleri ve sonrakilere aktarmaları toplumsal anı sistemini canlı tutuyor ise; Süryanilerin günümüzün karmaşık ilişkileri karşısında takındıkları ürkek ve kontrollü tutum dikkat çekici hale gelmektedir. İşte bu “hâli” kavrayabilmek için; tarihsel arkaplanıyla anlayabileceğimiz Süryanilerin sahip oldukları dini kimlikle geliştirdikleri sosyolojik tavırların çözümlemesinin, din sosyolojisi disiplini içerisinde ele alınmasının gerekliliği ortadadır.

Mardin ve çevresinde, farklı kimlikler ile kendilerini tanımlayan yine bu kimliklere evrensel yüklemeler isteğinde olan etnik veya dini gruplar, varlıklarını aşırı imgeler aracılığıyla betimleyebilmektedirler. Ancak yine de, birbirinden farklı kültüre ve inanışlara sahip bu topluluklar birlikte yaşam alanı yaratmalarında umutsuz bir engel oluşturmazlar.

Son dönemde iki dünya savaşı arasında yapılan tüm tasarımların yeniden gözden geçirilerek restorasyona tabi tutulması, ülkemizin de içerisinde bulunduğu coğrafyada sosyal, siyasal ve ekonomik hareketlilikleri tetiklemiştir. Özellikle Mardin ve yöresinin hemen yanı başındaki ülkelerde bu etki kendisini göstermiştir.

Araştırma konusunun seçimi ve yönlendirmesinde fikirlerine başvurduğum Prof.Dr. Y. Mustafa KESKİN'e ve çalışmanın bir sonuca ulaşmasında büyük desteğini aldığım danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜLGER'e teşekkürlerimi bir borç bilirim.

GİRİŞ

Anadolu’da yaşayan öykü ve hatıraların bileşkesi olarak toplumsal bellek, günümüzde yönlendirilebilir siyasi bir malzeme haline gelmektedir. Ancak, yine aynı hatırlama süreçleridir ki bize; tüm farklılıklarımıza rağmen üstünde yaşadığımız topraklarda sahip olduğumuz ortak tarih, gelenek ve değerlere dayalı vazgeçilmez beraberliğimizi anlatmaktadır. İşte bu farklı kimliklerimizle güçlü bir şekilde ortaya koyduğumuz birlikte yaşama iradesi, toplumları birbirine yabancılaştırmak isteyen ve son derece kuşkulu “ötekileri” yaratmaya çalışan odaklar karşısında en büyük engel olarak durmaktadır.

Ne yazık ki, söz konusu odaklar tarihin yorumlanması üzerinde de hâkim güç olduklarından, özellikle tarih içindeki dinsel nedenlere dayalı savaşlarda ve sonrası diplomasi tarihinin yazımında, yönetilebilecek ve ayrıştıracak toplumsal belleklerin canlı tutulmasını gaye edinmişler, tarihin terminoloji ve neden-sonuç ilişkilerini nesilleri kışkırtacak biçimde ele almışlardır.

Bununla beraber, günümüzde iletişim araçlarında kullanılan teknoloji sayesinde; her şeyin kayıt altına alınması, tutarsız anılarla beslenen sözel tarihin ürettiği çatışmaların sonunu hazırlamakta ve canlı şahitlerin ömrünü tamamlamasıyla toplumsal bellek bir dönem değişimi içine girmektedir (Eliade, 1992: 7).

Mardin ve yöresinde yaşayan Süryanilerde geçmişi hatırlama ve mantıksal kurgu ile hatırladığını aktarma biçimi, hatıranın olumsuz bölümlerinin kaynağıyla yaşamaya devam etmesi nedeniyle garip bir hal almaktadır. Gelenekleşen bu hatırlama süreci “bireysel hatıralar” ile çevrelenerek, başlangıcı ve sonucu nesnel biçimde belirlenen son derece taraflı ve ön yargılı gerçekliğe mahkûmiyet anlamına gelmektedir. “Bu aşama kültürel geleneklere, etnik/dini bir kimliği kurmayı hedefleyen ideolojik bir amaç yüklemek ile sonuçlanır” (Asmann, 2001: 17).

Bu durum sosyolojide toplumsal anomi diye teşhis edilen halle örtüşmektedir. Friedrich Hayek tarafından geliştirilen anomi kavramı, “toplumsal kuralların/yapıların ya da toplumsal örgütlenmenin, bireyler arası ilişkileri düzenleme yeteneğini kaybettiği bir süreci ifade eder” (Çıvgın, Yardımcı, 2007a: 76). Toplumsal anomi halinde, toplumsal uyumu sağlayan unsurlar zarar görmektedir. Toplumsal aktörler birbirleriyle iletişim kurmakta zorlandıkları için, kendi köşelerine çekilmeyi ve yalnızca kendi gruplarına ait değerler yaratmayı istemektedir.

1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

XX. Yüzyıl sona ererken “küreselleşme” (globalisation) adı verilen olgunun sosyolojik ve siyasal tartışmaların odak noktasına yerleştiği görülmektedir. Kimilerine göre, merkez ülkelerin liberalleşme eğilimlerinin çevre ülkelere ihracı olarak algılanan küreselleşme, kimilerine göre de, teknolojinin daraltıcı etkisiyle Dünya’nın küçük bir köy haline gelmesi olarak tanımlanmaktadır. Time Dergisi Editörü Dr. Fareed Zakaria ise Dünya’nın genelinde yaşanan bu muazzam döngüyü; süper güçlerin jeopolitik rekabetlerinin sonlanmasıyla birlikte erişilen politik istikrar, pek çok ülkenin aynı ekonomik kurala dahil olması sonucu ortaya çıkan ekonomik birleşme ve akıl almaz bir süratte ilerleyen teknoloji ile açıklamaktadır (Zakaria, 2011:28).

Bu bağlamda, ülkemizin de içerisinde bulunduğu coğrafyada, 1990’lı yıllardan günümüze giderek hızını artıran önemli siyasi ve ekonomik değişimler yaşanmakta ve sonuç olarak sosyal yapılar bu durumdan sarsıcı bir şekilde etkilenmektedir. Bu değişimleri yöneten; toplumsal bellek, arındırma, tolerans, azınlık, hoşgörü vb. kavramlar üzerinden tartışılan meseleler Türkiye’nin gündemini oluşturmaktadır.

Derin bir ekonomik kriz tarafından sarsılan dünyada, yükselen bir yıldız olarak ortaya çıkan Türkiye, gelişen ekonomisiyle bir yandan gelişmiş ülkeler tarafından daha eşit bir muamele görürken, diğer yandan yeni bir rakip olarak zayıf yönleri daha fazla ilgi görmektedir. Bu durumda, Süryani ya da başka bir topluluk olsun, bu topluluğun bir talebi olup olmamasına bakılmaksızın, ülkemizdeki azınlık toplulukları, yumuşak karnı olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır. Buna karşılık devlet bu toplulukları ne derece içerir, bağrına basarsa, o derecede güçlü yönü haline gelecek, rakiplerin manevra alanını daraltacaktır.

Sıklıkla gündeme getirilen konulardan birisini de ülkemizde bulunan farklı dini inançlara sahip vatandaşlarımız oluşturmaktadır. Araştırma, adından da anlaşılacağı gibi; Mardin yöresinde yaşayan Monofizit Süryani (Yakubi) vatandaşlarımızın dini ve sosyal hayatını konu edinmektedir.

Göçlerle azalan nüfuslarına rağmen, iradelerini bu topraklarda kalma yönünde koyan Süryanilerin sosyal ve ekonomik ilişkilerinin kurulmasında ve bu ilişkilerin yönetiminde izledikleri yol ve kendilerini tanımlama süreçlerini anlamak için; Dinî inanç, ibadet, algı, tutum ve davranışlarında, sosyal ilişkilerinde, kısaca dinî ve sosyal hayatlarında ne gibi değişimler meydana gelmektedir? Geleneksel Süryani öğretisi hangi biçimde yeniden formatlanmaktadır? gibi sorulara cevap aranacaktır.

2. Araştırmanın Amacı

Araştırma; ağırlıklı olarak genel sosyoloji ve onun alt dalı olan din sosyolojisi ile etnoloji ve antropolojinin metot ve tekniklerini kullanmak suretiyle, sosyo-kültürel ve ekonomik değişim sürecinde Mardin İli ve Midyat İlçesini kapsayan yörede yaşayan Süryanilerin dini ve sosyal hayatındaki değişimleri anlamayı ve açıklamayı amaç edinmektedir. Araştırmada Süryanilerin, dinsel ve toplumsal yaşantılarına duyarlı bir bilimsel betimleme yapılmaya çalışılmıştır.

3. Araştırmanın Önemi

Araştırmayı önemli kılan nokta Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yaşayan Süryanilerin dinsel, sosyal ya da kültürel açıdan mevcut durumlarını tespit imkânı vermesidir. Dini, sosyal ve kültürel alanlarda mevcut sınırların belirlenmesiyle araştırma konusu topluluğun içerisinde bulunduğu coğrafyada diğer topluluklarla olan ilişki kurma biçimleri ve kendilerini var etme yolları daha iyi anlaşılabilir.

4. Evren ve Örneklem

Sosyal bilimlerde yapılan araştırmanın sonucunda elde edilen verilerle varılan genellemeye konu canlı ya da cansız unsurların bütününe evren (*population*) denir (Karasar, 2012: 109). Araştırma evreninin özelliklerini tamamiyle yansıtabilecek kriterler göz önünde bulundurulmak suretiyle seçilen küçük kümelere ise örneklem (*sample*) denmektedir (Karasar, 2012: 110).

Mardin ve yöresinde yaşayan Süryanilerin dini ve sosyal yaşantılarını konu alan bu araştırmanın evrenini bu bölgede yaşayan Süryani vatandaşlarımız oluşturmaktadır.

Bu araştırmanın örnekleminde ise, Mardin şehir merkezi-Midyat ilçe merkezi ve Midyat'a bağlı köyler bulunmaktadır. Süryanilerin dinsel ve toplumsal ilişkilerindeki değişimleri sorgulanırken, basit tesadüfi örneklem kullanılmıştır.

Bilindiği üzere örneklem sayısının artırılması yapılacak tahminlerin güven aralıklarını azaltmakta ve gerçeğe daha yakın tahminler yapılmasını sağlamaktadır. Bu doğrultuda araştırmada; İl merkezinde 69, ilçe merkezinde 95, köylerde 293 ve mezralarda 17 olmak üzere toplamda 474 bireyle görüşme yapılmıştır. Bireylerin Süryani olması örneklem homojenliğini oluşturmaktadır.

5. Araştırmanın Yöntemi, Bilgi Toplama Araçları ve Uygulama

Araştırma nicel bir çalışma olarak gerçekleştirilmiş ancak nitel verilerden de yararlanılmıştır. Bu bağlamda, inceleme konusu yaptığımız Süryanilerin, dini ve sosyo-kültürel hayatlarını ve değişim ve dönüşüm sürecine paralel olarak, bunlarda meydana gelen değişimleri en iyi anlayıp açıklayabileceğimiz araştırma türü olan alan çalışması yapılmıştır. Araştırma esnasında, genellikle gözlem ve belgesel kaynak taramanın yanı sıra, sahada yapılan anket çalışmaları, yerinde ve katılarak gözlem, mülakat ve görsel dökümantasyon çalışmaları gibi nicel ve nitel araştırma teknikleri bir arada kullanılmıştır.

Çalışmalara yön vermesi için veri toplanması ve değerlendirilmesi amacı ile Süryani bireylere uygulanmak üzere bir anket formu tasarlanmıştır. Hazırlanan anket formları basit tesadüfi örneklem ile belirlenen haneler ziyaret edilmek sureti ile yüz yüze görüşme yöntemi ile gerçekleştirilmiştir.

Araştırma sırasında, insanların son derece mesafeli ve kontrollü yaklaşımları gözlenmiştir. Mülakatlar ve anket çalışması uzun süren ikna konuşmaları sonucu yapılabilmektedir. Katılımcılara yöneltilen soruların cevaplanmasında yaşadıkları tedirginlik yanlış anlaşılma korkusuna bağlanmıştır. Bu noktada, sorular kesilmiş ve korku giderilmeye çalışılmıştır. Çoğu mülakatta, isim ve yerin açıklanmaması yönünde verilen kesin sözler neticesinde bilgi toplanabilmektedir. Görüşmeler sırasında çoğu kez kayıt cihazı kullanılamamış veya not alınamamış, elde edilen bilgiler sonrasında yazıya alınmıştır.

474 denekle gerçekleştirilen saha çalışmasının yanı sıra, bilimsel araştırmalarda evrenin tamamını çalışmanın mümkün olmadığı hallerde başvurulacak bir yöntem olarak, ana kütleyi temsil etme gücüne sahip sınırlı sayıda bireyle mülakatlar yapılmış, olgusal incelemelerde bulunulmuştur.

6. Araştırmanın Verilerinin Çözümü ve Yorumlaması

Yapılan kontroller sonrası değerlendirmeye dâhil edilmesine karar verilen formlar dijital ortama aktarılacak üzere gerekli kodlamalar yapıldıktan sonra bilgisayara girilerek veri tabanı oluşturulmuştur. Veriler toplandıktan sonra SPSS paket programında analiz edilmiştir. Verilerin çözümlenmesi sürecinde bilimsel değerlendirme tekniklerinden yararlanılarak araştırmanın sonuçlarına yönelik raporlama çalışmaları yapılmış ve raporlar frekans dağılımlarına göre tablolandırılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ARAŞTIRMA BÖLGESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ VE TARİHSEL ARKA PLAN

1.1. Araştırma Alanının Genel Özellikleri

1.1.1. Mardin ve Yöresi

Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde bulunan Mardin il merkezi ve Midyat ilçesiyle köylerini kapsayan dağlık alana Süryaniler Tur Ab'din adını vermektedirler (Göyünç, 1991: 1). Bu dağlık alana, Romalılar Mons Masius (Mazı Dağı), Süryaniler ise İzlo (Bagok) Dağı ya da Beth Gawgal adını vermişlerdir. Araplar tarafından Cebel-al İzal (Sarı, 2010: 39), Asurlar tarafından ise Kashieri Dağı olarak anılmaktadır (Keser, 2002: 10-12; Aydın, ve diğerleri 2000: 5-6; Özmen, 2006: 154).

Süryanice 'Tur', dağ ve 'Abdin' ise kul, köle anlamına gelmektedir. İmparator Justinyan döneminde, putperest esirlerin, bu bölgeye yerleştirilmesiyle (Keser, 2002: 11-12) altıncı yüzyıldan itibaren Tur Ab'din, "köleler dağı", "kullar dağı", ve "esirler dağı" adı kullanılmasına yol açmıştır (Akyüz, 1998: 26). Başka bir görüşe göre de Tur Ab'din ismi Hristiyan yöre halkının Roma tarafından Perslere karşı sınır karakolu gibi kullanılması nedeniyle, Yunancada "benim sopam veya değneğim" anlamına gelen "Türevdin" kelimesinden türemiştir (Akyüz, 1998: 26).

Bu bölgeye IV. yüzyıldan itibaren yerleşen Süryani münzevilerin yaşam tarzlarından esinlenerek "Tanrı Hizmetkârları Dağı" da denmektedir (Akyüz, 1998: 26). Keşişlik kurumunun Mezopotamya ve Suriye bölgelerine sirayetinin III. yüzyılın sonlarına denk geldiği başka kaynaklar tarafından da doğrulanmaktadır (Çıvgın, 2008: 370).

Göyünç'e göre Mardin-Midyat hattında manastır ve kiliseler VIII. ve IX. yüzyıllarda çok gelişme göstermiş ve bölge önemli bir inanç merkezi haline gelmiştir (Göyünç, 1991: 8). Manastır kelimesi (tek, yalnız/ bekar) manasına gelen Grekçe *monostan* türetilen ve münzevi hayat tarzını benimseyenlerin (*monachos*) yaşadığı mekanları ifade eden *monasterionun* Türkçe'deki şeklidir. Monastisizm, Mısır'da, keşiş yaşamını yeğleyen ve "çöl babaları" denilen din adamlarına dayandırılır (Gürkan, 2003: 560)

Tur Ab'din; Süryani manastırcılığının ilk mekânı olması itibariyle bu cemaatin dinsel hayatında ayrıcalıklı kutsal bir yere de sahiptir (Akyüz, 1998: 26).

1.1.2. Araştırma Alanında Süryani Nüfusu ve Yerleşim Yerleri

Stratejik bir öneme sahip olan bölgede 5000 yıllık dönemde; Hurriler, Akadlar, Babilliler, Hititler, Mittaniler, Assurlular, Aramiler, Medler, Persler, Selökidler, Abgarlar, Ermeniler, Romalılar, Abbasiler, Hamdaniler, Bizanslılar, Sasaniler, Mervaniler, Türkmenler, Selçuklular, Artuklular, Eyyubiler, Moğollar, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Osmanlılar egemenlik kurmuştur (Dolabani, 1972).

Coğrafi konumu itibariyle çatışan büyük güçlerin sınır bölgesinde yer alan ve ticaret yollarının geçtiği bir alanı kaplayan Mardin yöresi, çok sayıda etnik ve dinsel gruba merkezlik etmiştir. Süryaniler, Ermeniler, Yahudiler, Kürtler, Araplar, Türkler, Yezidiler ve Şemsiler 6. yüzyıl, 20. yüzyıl arasında Mardin Sancağı'ndaki yerleşik nüfusu oluşturmaktaydılar (Göyünç 1991: 87) .

Mardin Sancağı, Midyat ve Hasankeyf yerleşimleriyle Dicle Nehri ile bağlanmakta, bu bağlantı İpek yolu üzerindeki kent ve çevresini daha güçlü bir cazibe merkezi haline getirmekte idi. Böylelikle Sancak, Osmanlı İmparatorluğu'nun kalabalık kentlerinden birini teşkil ediyordu. 16. Yüzyıl başında Mardin Sancağı nüfusu 47 bine yaklaşmakta idi.

Tablo 1. 1518 yılında Mardin Sancağı'nın Nüfusu

	Müslüman	Hıristiyan	Yahudi	Toplam
Mardin Kazası	24.208	18.493	480	43.181
Şehir	3.594	4.136	480	8.100
Köyler	19.845	6.275	-	26.120
Nusaybin Nahiyesi	1.179	1.081	-	2.260
Şehir	583	511	-	1.094
Köyler	596	570	-	1.166
Savur Kazası	2.688	1.128	-	3.816
Şehir	437	-	-	437
Köyler	2.251	2.128	-	4.379
Sancak	26.896	19.621	480	46.997

Kaynak: Göyünç,1991: 87

Tablo 2. 1526 yılında Mardin Sancağı'nın Nüfusu

	Müslüman	Hıristiyan	Yahudi	Toplam
Mardin Kazası	43.230	13.117	103	56.450
Şehir	4.610	6.099	103	10.712
Köyler	35.089	6.240	-	41.329
Nusaybin Nahiyesi	3.522	810	-	4.332
Şehir	953	810	-	1.763
Köyler	2.569	-	-	2.569
Savur Kazası	5.161	1.869	-	7.030
Şehir	463	74	-	537
Köyler	4.698	1.795	-	6.493
Berriyecik Kazası	9.724	896	-	10.620
Sancak	58.115	15.882	103	74.100

Kaynak: Göyünç, 1991: 87

XX. yüzyılda Mardin ve yöresinde demografik yapıyı şekillendiren en önemli faktör olarak göçü kabul edebiliriz (Çetin, 2007: 95). Ekonomik ve siyasi sebeplerle yaşanan göçler neticesinde 1914'te Mardin Sancağı toplam nüfusu 192 bin iken, 1927'de % 5 azalarak 183 bine gerilemiştir (Özmen, 2006: 88,89). Tarihsel süreçte Süryani nüfusunda yaşanan bu gerileme artarak devam etmiş ve Süryaniler Mardin ve çevresinde en fazla dış göç veren grubu oluşturmuşlardır. 1960'lı yıllardan sonra başta Avrupa ülkeleri olmak üzere dünyanın çeşitli ülkelerine göç vermişlerdir. Süryani nüfusu 1985 yılında 15.770 iken 2001'de hızlı bir düşüşle 1.580'e inmiştir (Taşgın, 2005: 77). Bugün itibarıyla araştırma sahamızda 2500 civarında Süryani yaşamaktadır. Nüfus yoğunluğu Midyat kırsalına doğru artmaktadır. Son dönemde Avrupa ülkelerine göç etmiş Süryani ailelerden, 91 hane memleketlerine dönmüşlerdir. Tüm yöre de yaşayan Süryani cemaatinde, bu ters göçün artarak devam edeceği yönünde bir beklenti bulunmaktadır.

1.1.3. Araştırma Alanındaki Manastır ve Kiliseler

İlk Hıristiyan-Yahudiler Musevilikten ayrıştırdıkları bir kutsal mekâna ve bir ruhbana bağlı ibadet pratiğine sahip değillerdi. Ancak, Hıristiyanlığın yayılma döneminde pagan inanç geleneklerinin etkisiyle, 2. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlar,

Kilise¹ ile yalnızca cemaati değil aynı zamanda kutsal bir mekânı da ifade etmeye başlamışlardır. İşte bu süreçte başlangıçta Allah için ibadethanelerde hizmet eden din adamları ise kurumsallaşan kilisenin içkin yapısının tesisinde kaçınılmaz ruhban sınıfını oluşturmuştur. Sonuç olarak, din adamları, hizmetçi konumundan, presbiter adıyla rahipleşerek kendi hiyerarşilerini kurmuşlardır (Michel,1992; Atiya, 2005; Yıldırım, 2005). Kilisenin din ile birlikte sosyal ve siyasal aktör olarak ortaya çıkışı, ilk başlarda asker, sonrasında siyasetçi ve iş adamlarıyla ortak hareket etme zorunluluklarını da beraberinde getirmiştir. Kurgulanan bu ilişkiler neticesinde Kilisenin hâkim olduğu sosyo-ekonomik alanlar da belirginleşmiştir. Günümüzde Kilise batı dünyasında son derece etkili küresel bir aktör olmaya devam ederken Hristiyanların azınlıkta olduğu İslam coğrafyasında ise dinsel işlevinin yanında politik temsil özelliği olan sivil toplum örgütüne dönüşmeye çalışmaktadır.

Bu bağlamda, doğu kilisesi içinde değerlendirilen Süryani Kilisesi de gözle görülür bir gerileme içindedir. Seyfeli bu süreci şöyle ifade etmektedir: “Türkiye sınırları içinde Mardin Deyrulzafaran Manastırı’nda Patriklik, Urfa’da Episkoposluk, Siverek, Bitlis ve Adana’da Patrik Vekilliği, Elazığ, Diyarbakır, Nusaybin, Siirt, Cizre, Midyat’ta bulunan Mor Malke ve Mor Gabriyel Manastırlarında birer Metropolitlik ve ayrıca Midyat Metropolitliği olmak üzere; toplam bir Patrik, bir Episkoposluk, üç Patrik vekilliği ve sekiz Metropolitlik bulunmakta iken, başta Süryani nüfusunun azalması ve kilise yönetimindeki hatalar sonucu bugün üç Metropolitlik kalmıştır” (Seyfeli, 2005: 57-68). Bu üç Metropolitlikten ikisi Mardin yöresinde, üçüncüsü ise İstanbul da bulunmaktadır. Mardin yöresinde, Midyat Metropolitlik merkezini Mor Gabriyel Manastırı, Mardin Metropolitlik merkezini ise Deyrülzafaran Manastırı oluşturmaktadır. Bu iki manastır dışında Tablo 3 ve Tablo 4’te belirtilen bölgedeki manastırların bazıları kullanılamaz durumdayken, bazılarında ise birer ikişer rahip bulunmaktadır. Bölgedeki Metropolitliklerin sorumlu olduğu bir coğrafi alanlar (abraşiye) şöyledir: 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 ovasında ve Dibek Dağlarının bu ovaya bakan yamacında kalan köyler Deyrulzafaran Metropolitliğine bağlıdır (Özmen, 2006: 189).

¹ İlk Hristiyanlar cemaatlerini ifade etmek üzere başlangıçta İbranice “gahal” kelimesini kullanmışlardır. Hristiyanlık farklı kültürler ile buluşmaya başladığında cemaati anlatmak için, Allah’ın kavmi diye adlandırılan ve tüm Hristiyanları anlatan gahal kelimesi yerine Yunanca “ekklesia/Kilise” kelimesi kullanılmaya başlandı (Güç, 2005:165).

Süryanilerde kilise ve manastırlar işlevsel olarak sadece ibadethane olarak kullanılmamaktadır. Kilise ve manastırlar aynı zamanda Süryanilerin için ciddi bir eğitim merkezi durumundadır. Kilise ve manastırlarda dinsel eğitim yanında açılan kurslarla verilen Süryanice dil eğitimi günümüze kadar devam etmiştir. Mardin ve yöresinde bulunan kilise ve manastırlar Süryani kültürünün günümüze kadar taşınmasında büyük bir öneme sahiptir. Süryaniler cemaatleriyle ilgili olan tüm teorik ve pratik oluşumları kiliselerde şekillendirmektedirler. Süryani kilise ve manastırlarında din adamları para karşılığı görev yapmamaktadırlar. Kilise ve manastırların kendilerine ait vakıfları bulunmaktadır. İbadethanelere ve din adamlarına yönelik harcamalar büyük oranda bu vakıf mallarından ve ziyaret için kilise ve manastırlara gelen kişilerin bıraktıkları bağışlardan elde edilen gelirle karşılanmaktadır.

Bölgede yapılan çalışma sonucu elde edilen bulgulara göre manastır ve kiliselerin dağılımı şöyledir.

Tablo 3. Manastır ve Kiliseler Mardin Merkez

	Bulunduğu Yer	Adı	Yapıldığı Tarih	Durumu
1	Mardin Merkez	Mor İşmuni Kilisesi	6yy.	Açık
2	Mardin Merkez	Kırklar Kilisesi	569	Açık
3	Mardin Merkez	Mor Mihoyel Kilisesi	496	Açık
4	Mardin Merkez	Mor Petrus Pavlus Kilisesi	1914	Açık
5	Mardin Merkez	Mor Mihoyel Kilisesi	18yy.	Açık
6	Mardin Merkez	Mor Hürmüzd Kilisesi	6yy.	Keld.-Kato. Açık
7	Mardin Merkez	Meryem Ana Kilisesi	1860	Süry.-Kato. Açık
8	Mardin Merkez	Mor Efrem Manastırı	1800	Süry.-Kat. Kilisesi kapalı.
9	Mardin Merkez	Protestan Kilisesi	19yy.	Süry.-Prot.
10	Mardin Merkez	Deyrulzafaran Manastırı	4yy.	Açık
11	Eskikale (Kılıtmara) köyü	Mor Ozozuel Manastırı	4yy.	Kapalı
12	Eskikale (Kılıtmara) köyü	Meryem Ana Manastırı	326	Kapalı
13	Eskikale (Kılıtmara) köyü	Mor Yakup Manastırı	2yy.	Kapalı
14	Eskikale (Kılıtmara) köyü	Mor Cırcis Kilisesi	1885	Açık
15	Bülbül (Binebil) köyü	Meryem Ana Kilisesi	18yy.	Açık
16	Bülbül (Binebil) köyü	Mor Kuryakos Kilisesi	6yy.	Açık
17	Bülbül (Binebil) köyü	Mor Yakup Kilisesi	?	Açık
18	Göllü (Gölye) köyü	Mor Teodoros Kilisesi	5yy.	Kapalı
19	Çiftlik (Derilya) köyü	Mor İliyo Kilisesi	6yy.	?

Ömerli

20	Ömerli (Ma'sarte) Merkez	Mor Circis Kilisesi	1872-1894	Açık
----	--------------------------	---------------------	-----------	------

Kızıltepe

21	İbrahimiye Köyü	Mor Circis Kilisesi	?	?
----	-----------------	---------------------	---	---

Savur-Midyat

25	Güngören (Keferbe) Köyü	MorEstefanoskilisesi	6yy.	Kapalı
26	Midyat	Mor Gabriel Manastırı	397	Açık
27	Yemişli (Enhıl) Köyü	Mor Eşa'yo Kilisesi	5yy.	Açık
28	Yemişli (Enhıl) Köyü	Mor Kuryakos Kilisesi	7yy.	Açık
29	Elbeğendi (Kafro) Köyü	Mor Yakup Kilisesi	6yy.	Kapalı
30	Doğançay (Mzizah) Köyü	MorYuhanonkilisesi	8yy.	Açık
31	Gülgöze (İvardo) Köyü	Mor Hadbşabo Kilisesi	7yy.	Açık
32	Gülgöze (İvardo) Köyü	Meryem Ana Kilisesi	19yy.	Açık
33	Gülgöze (İvardo) Köyü	Mor İşmuni Kilisesi	9yy.	Açık
34	Midyat	Mor Abrohom-Hobel Manastırı	5yy.	Açık
35	Midyat	Meryem Ana Kilisesi	19yy.	Süry.-Keld. Açık
36	Midyat	Meryem Ana Kilisesi	12yy.	Açık
37	Midyat	Protestan Bethil Kil.	19yy.	Süry.-Prot.
38	Midyat	Mor Şarbel Kilisesi	1960	Açık
39	Midyat	Mor Ahısnoyo Kilisesi	6yy.	Açık
40	Midyat	Mor Barsavmo Kilisesi	7yy.	Açık
41	Midyat	Mor İşmuni Kilisesi	6yy.	Açık
42	Anıtlı (Hah) Köyü	Mor Sarkis-Baküs Manastırı	7yy.	?
43	Anıtlı (Hah) Köyü	Meryem Ana Manastırı	1yy.	Açık
44	Anıtlı (Hah) Köyü	Mor Sobo Kilisesi	6yy.	Kilise yıkık, bir kısmı camii yapıldı
45	Altıntaş (Keferze) Köyü	Meryem Ana Kilisesi	7yy.	?
46	Altıntaş (Keferze) Köyü	Mor Abrohom Kilisesi	6yy.	?
47	Altıntaş (Keferze) Köyü	Mor Ozozuel Kilisesi	6yy.	Açık
48	Altıntaş (Keferze) Köyü	Mor Yuhanon Kilisesi	12yy.	Açık
49	İzbirak (Zaz) Köyü	Mor Dimet Kilisesi	7yy.	Kapalı
50	İzbirak (Zaz) Köyü	Meryem Ana Kilisesi	1960	Kapalı
51	Bağlarbaşı (Urdnus) Köyü	Mor Kuryakos Kilisesi	6yy.	Kapalı
52	Narlı (Ahlah) Köyü	Mor Şemun Kilisesi	7-8yy.	Cami yapıldı
53	Bardakçı (Bote) Köyü	Mor Efrem Kilisesi	4 yy.	Kapalı
54	Bardakçı (Bote) Köyü	Meryem Ana Kilisesi	Sür.-Kat. 19 yy.	Camii yapıldı
55	Mercimekli (Hapsos) Köyü	Mor Loozor Manastırı	8yy.	Kapalı
56	Mercimekli (Hapsos) Köyü	Mor Şemun dzeyte Kilisesi	7yy.	Açık
57	Barıştepe (Salah) Köyü	Mor Yakup Manastırı	5yy.	Açık
58	Alagöz (Bakısyen) Köyü	Mor İliyo Kilisesi	7yy.	Açık
59	Karagöl (Derkup) Köyü	Mor Yakup Kilisesi	5yy.	Kapalı ve kilise tahrip ediliyor

Nusaybin

60	Birguriye Köyü	Mor Eşa'yo Kilisesi	5yy.	?
61	Nusaybin Merkez	Mor Yakup Kilisesi	3yy.	Açık
62	Odabaşı (Gündükşükro) Köyü	Mor Abrohom Kilisesi	19 yy.	Açık
63	Günyurdu (Marbobo) Köyü	Mor Bobi Kilisesi	4yy.	Kapalı
64	Günyurdu (Marbobo) Köyü	Mor Aho Kilisesi	19yy.	Kapalı
65	Girmeli (Gremira) Köyü	Mor Evgin Manastırı	4yy.	Kapalı
66	Dibek (Badıbe) Köyü	Mor Yuhanon Manastırı	5yy.	Kapalı
67	Dibek (Badıbe) Köyü	Mor Abrohom Manastırı	4yy.	Kapalı
68	Dibek (Badıbe) Köyü	Mor Yakup Manastırı	6yy.	Kapalı
69	Dibek (Badıbe) Köyü	Meryem Ana Kilisesi	19yy.	Kapalı
70	Taşköy (Arbo) Köyü	Mor Şalito Kilisesi	5yy.	Kapalı
71	Taşköy (Arbo) Köyü	Meryem Ana Kilisesi	8yy.	Kapalı
72	Taşköy (Arbo) Köyü	Mor Dimet Kilisesi	7yy.	Kapalı
73	Güzelsu (Ihvo) Köyü	Mor Sarkis-Bakus Kilisesi	6yy.	Kapalı
74	Güzelsu (Ihvo) Köyü	Meryem Ana Kilisesi	5yy.	Kapalı
75	Güzelsu (Ihvo) Köyü	Mor İliyo Manastırı	7yy.	Harabe
76	Üçköy (Arkah) Köyü	Mor Melke Manastırı	6yy.	Açık
77	Üçköy (Arkah) Köyü	Mor Efreml Kilisesi	7yy.	Açık
78	Dağıcı (Harabemişke) Köyü	Mor Yoreth Manastırı	4yy.	Kapalı
79	Dağıcı (Harabemişke) Köyü	Mor Aho Kilisesi	19yy.	Kapalı
80	Üçyol (Sederi) Köyü	Meryem Ana Kilisesi	19yy.	Kapalı

Dargeçit (Kerburan)

81	Çatalçam (Dersalip) Köyü	Mor Aho Kilisesi	6yy.	Açık
82	Çatalçam (Dersalip) Köyü	Bethil Kilisesi	8yy.	Açık
83	Arbaye Köyü	Mor Gevargis Kilisesi	19yy.	Kapalı
84	Arbaye Köyü	Mor Sobo Kilisesi	6yy.	Harabe
85	Dargeçit (Kerburan) Merkez	Meryem Ana Kilisesi	19yy.	Kapalı
86	Dargeçit (Kerburan) Merkez	Mor Kuryakos Kilisesi	19yy.	Kapalı
87	Dargeçit (Kerburan) Merkez	Bethil Kilisesi (Süryani-Protestan)	19yy.	Kapalı
88	Dargeçit (Kerburan) Merkez	Kilise (Süryani-Katolik)	?	Kapalı

İdil (Azağ)

89	Sare Köyü	Mor Melke Kilisesi	18yy.	Kullanılmıyor
90	Haberli (Basibrin) Köyü	Mor Barsavmo Manastırı	8yy.	Kullanılmıyor
91	Haberli (Basibrin) Köyü	Mor Şalito Kilisesi	9yy.	Kullanıma açık
92	Haberli (Basibrin) Köyü	Mor Dodo Kilisesi	6yy.	Kullanıma açık
93	Haberli (Basibrin) Köyü	Meryem Ana Kilisesi	8yy.	Kullanıma açık
94	Öğündük (Midın) Köyü	Mor Zohe Kilisesi	19yy.	?
95	Öğündük (Midın) Köyü	Mor Yuhanon Kilisesi	18yy.	?
96	Öğündük (Midın) Köyü	Mor Yakup Kilisesi	7yy.	Açık
97	İdil (Azağ) Merkez	Meryem Ana Kilisesi	4yy.	Açık
98	İdil (Azağ) Merkez	Mor Yakup Kilisesi	7yy.	?
99	İdil (Azağ) Merkez	Mor Eşa'yo Kilisesi	?	?
100	Yarbaşı (Esfes) Köyü	Mor Dodo Kilisesi	7yy.	Kapalı

Cizre

101	Yukarı Dera Köyü	Mor Aho Kilisesi	4yy.	Kapalı
102	Aşağı Dera Köyü	Mor Yuhanon Kilisesi	4yy.	Kapalı

Silopi

103	Kösralı (Hassana) Köyü	Bethil Kilisesi (Süryani-Protestan)	18yy.	Kapalı
104	Kösralı (Hassana) Köyü	Meryem Ana Kilisesi (Süryani-Keldani)	1984	Kapalı
105	Kösralı (Hassana) Köyü	Mor Muşe Kilisesi	7yy.	Kapalı
106	Kösralı (Hassana) Köyü	Mort İşmuni Kilisesi	6yy.	Kapalı
107	Aksu (Harbol) Köyü	Mort İşmuni Kilisesi (Süryani-Keldani)	6yy.	(Harbol köyü istimlak edildi).

Gercüş

108	Yamanlar(Yardo) Köyü	Mor Aho Kilisesi	19yy.	Kapalı
109	Arıca(Kafro Elayto) Köyü	Mor Yakup Kilisesi	6yy.	Kapalı
110	Arıca(Kafro Elayto) Köyü	Mor Aho&Dimet Manastırı	7yy.	Harabe

Hasankeyf

111	Difne Köyü	Mor Aho Manastırı	5yy.	Harabe
112	Bışerızercel (Dera Kiira)	Mor Kuryakos Manastırı	5yy.	Harabe

Şırnak

113	Cinet Köyü	Mor Gevargis Kilisesi	?	?
-----	------------	-----------------------	---	---

Kurtalan

114	Ain Kasre	Mor Aho (Dera Derike) Manastırı	7yy.	Kapalı
-----	-----------	---------------------------------	------	--------

Kaynak: Yusuf Beğtaş, Ayhan Gürkan, Bölgede derleme

Bölgede aktif olan ibadethaneler ise şunlardır:

Tablo 4. İbadete Açık Süryani Kilise ve Manastırları

1	Mor Hananyo	Deyrul Zafaran	Mardin-Merkez
2	Mor Gabriel	Deyrul Umur	Mardin-Midyat
3	Mor Malke		Mardin-Nusaybin-Üçköy
4	Mor Yakup		Mardin-Midyat-Barıştepe Köyü
5	Yoldath Aloho	Meryem Ana	Mardin-Midyat-Anıtlı Köyü
6	Mor Abrohom		Mardin-Midyat

Kaynak: Yusuf Beğtaş, Ayhan Gürkan

1.1.4. Süryani Vakıfları

Malazgirt zaferinden (1071) sonra hızlı bir şekilde Türk yurdu olan Anadolu topraklarında kurulan Selçuklu devleti, bu topraklarda öncesinde kurulmuş olan kilise ve manastırların haklarını tanımıştır (Turan, 2004: 67-69). Kiliselerin Osmanlı yönetimi altında da iktisadi yapıları değişmemiştir. Kilise ve manastırlar vakıflar ve âyinlerden elde edilen bağışlarla giderlerini karşılamayı sürdürmüşlerdir (Güler, 2003: 48-54). Ayrıca, manastırlar kendi bölgelerindeki köylerden belli bir miktarda toprak ürünleri de almaktaydılar (Kenanoğlu, 2007: 194-202). Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu yönetimi altında bulunan gayrimüslim cemaatlerin ibadet yerleri olan kilise ve manastırlara müdahale edilmemiştir. Osmanlı yönetimi gayrimüslimlere ma'siyet² içerisinde bulunmamaları şartıyla vakıf kurmalarına izin vermekteydi. Bu vakıflarının hukukten tescil edilebilmesi için aranan temel şart olarak, “vakfın gelirlerinin kilise/manastır fukarasına harcanması” aranmaktaydı. Bu bağlamda, Osmanlı döneminde gayrimüslimler, sosyal ve kültürel hizmetler veren bazı vakıflar kurmuşlardır (Alkan, 2009: 97).

Türkiye Cumhuriyeti Devleti, Lozan'da “azınlık” olarak belirlenen gayrimüslimleri, Türk toplumunun bir cemaati olarak görmüş ve yaptığı yeni kanunî düzenlemelerle, onları Türk vatandaşlarıyla eşit hâle getirmiştir (Alkan, 2009: 100).

İstanbul Süryani Cemaati 1959 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne müracaat ederek Süryani Ortodoks Meryemana Kilisesi Vakfını kurmuşlardır (İris, 2002:161-162). Tablo 5'de verilmiş olan Süryani Vakıflarının, Süryaniler üzerinde sosyal, ekonomik ve dini manada önemli etkinliği bulunmaktadır.

Azınlık topluluklarının/cemaatlerinin birer uyum mekânı olarak derneklerde ve vakıflarda bir araya gelmelerinin ne işe yaradığını anlamaya çalışan G. Verbundt; bu birlikteliğin en başta gelen faydasının (Türkiye'de olup olmadığı/olamayacağı iyice incelenmelidir) yurttaşların bireysel hak arayışlarının (sendikal, sosyal güvenliğe ilişkin, gündelik yaşama ilişkin) yanı sıra topluluğun genel çıkarlarını temsilen sosyal ve siyasal istemlerinin dile getirilmesi olarak almaktadır.

Derneklerin ve vakıfların ikinci işlevi, ailenin tek başına üstesinden gelemeyeceği dil ve kültürün yeni kuşaklara aktarımıdır. Türkiye'de Süryani vakıfları ve kilise bu işi birlikte üstlenmektedir.

² Ma'siyet: Baş kaldırma, İsyan etme, Allaha ve Resulüne karşı gelme, sınırları çiğneme.

Verbundt’a göre dernek veya vakıf, azınlık bireyinin toplumun genel ortamında bulamadığı kendi kültürünü soluma imkânını tesellisini sunmaktadır. Dini cemaatlerde bunun yerini Pazar günleri kilise buluşması almaktadır. Ayrıca topluluğun düğün, eğlence ve sosyal dayanışma işleri de bu mekânda görülmektedir (Verbundt, 1989: 141-144). Araştırmada (dindar olsun olmasın) Süryani toplumunu oluşturan bireyler için kilise ve din dolayımı ilişkilerin ne derecede önem taşıdığı, sosyal yaşamın nasıl kilise çevresinde örüldüğü, kimliğin kurucu unsuru olarak dinin nasıl önem kazandığı ortaya konulmaktadır.

Tablo 5. Faaliyette bulunan Süryani Vakıfları

1	Diyarbakır Süryani Kadim Meryemana Kilisesi Vakfı
2	Beyoğlu Süryani Kadim Meryemana Kilisesi Vakfı
3	Mardin Süryani Katolik Kilisesi Vakfı
4	Mardin Süryani Kadim Deyrulzafara Manastırı ve Kiliseleri Vakfı
5	Mardin Süryani Protestan Kilisesi Vakfı
6	Midyat Süryani Protestan Kilisesi Vakfı
7	Midyat Süryani Deyrulumur Mor Gabriel Manastırı Vakfı
8	Midyat Süryani Kadim Cemaatı Marborsom ve Mart Şemuni Kiliseleri Vakfı
9	İdil Süryani Kadim Kilisesi (Mardodo) Vakfı
10	Diyarbakır Keldani Katolik Kilisesi Vakfı
11	Keldani Katolik Kilisesi Vakfı
12	Mardin Keldani Katolik Kilisesi Vakfı
13	Elazığ Süryani Kadim Meryemana Kilisesi Vakfı

Kaynak: <http://www.vgm.gov.tr>

1.1.5. Süryani Göçü

20. yüzyılın ikinci yarısında batılı devletlerin iş gücüne duyduğu ihtiyaç ile hızlanan dış göç sonucu Süryani nüfusu, Mardin ve yöresinde ciddi oranda azalmıştır. Süryanilerin dörtte üçünden daha fazlası 1963’ten 1995’e kadar misafir işçi veya mülteci olarak Avrupa ülkelerine göç etmişlerdir (Rabo, 2005: 2-3). Süryaniler göç ettikleri ülkelerde dini örgütlenmelerini gerçekleştirmişler ve bu sayede sosyal bağlarının kopmamasını sağlamalarının yanı sıra güçlü bir göç ağı tesis etmişlerdir. Süryani göç ağının güçlü etkisi bu gün itibariyle, Almanya’da 60.000’i aşkın, Hollanda’da 12.000, İsveç’te 50.000’in üzerinde Süryani varlığıyla görülebilmektedir. Bu ülkelerin yanısıra Belçika, İsviçre ve Avusturya da Süryani göçü alan diğer Avrupa ülkeleridir (Brock, Taylor, 2006: 65-120), (Beğtaş, 2011).

1.2. Süryaniliğin Tarihsel Arka Planı

1.2.1. Süryani Adının Kökeni

Genel kabul gereği Süryani ismi İsa'dan sonra birinci yüzyıl da kullanılmaya başlandığı düşünülmektedir. Süryani isminin kaynağı olarak; yer, kavim ve kral adları gösterilmektedir.

Bu referans noktalarına göre:

1. İbranileri esaretten Pers Kralı Keyhüsrev'e (Syrus, Sirus) ile İsa arasında kurulan paralellik neticesinde, ya kendileri ya da başkaları tarafından, Sorin (Süryani) denmeye başlanmış ve kullandıkları Arami lehçesine ise Seyrusça denmiştir. (III. Yakup, 1985:2)
2. Lübnan'ın güneyinde bulunan Sur şehri etrafında oturan Hz. İsa'nın 12 havarisine "Suriin" denilmekteydi, sonrasında bu kelime "Surin"e dönüşmüştür (Assad, 1988:46).
3. Bir başka yaklaşım ise, tüccar Yunanlıların Sur kentinde yaşayan halka Süryani dediklerini ve bu ismin zamanla tüm bölge insanı için kullanılmaya başlandığını belirtmektedir (Çelik, 1996: 15).
4. Mezopotamya'yı ele geçiren Kilikos'un kardeşi Suros'un(Özcoşar, 2008: 23), M.Ö.1400-1500 yılları arasında Antakya Şehrini inşa eden ve Mezopotamya'da hüküm sürmüş Arami Kralı Sürrüs'ün (Assad, 1998: 45-46), Hz. İbrahim'in sülalesinden gelen Dadanoğlu Asur ya da Asurin'in de Süryani isminin kaynağı olduğu iddialar arasındadır (Çelik, 1996: 15; Özcoşar, 2008: 22).
5. Asur ülkesinin Yunanlar tarafından Asurya olarak adlandırıldığı ve zaman içerisinde de "Surya" ya dönüştüğü de öne sürülmektedir (Çelik, 1996: 16; Özcoşar, 2008: 22).
6. Bütün bu görüşlerin dışında, Pavlus'un çalışmalarıyla Hristiyanlığı kabul eden Proto-Süryaniler oldukları görüşü de vardır. Buna göre Suriye'deki Aramilerin putperestlerden kendilerini ayırabilmek için, yukarıda belirtilen nedenler ile oluşmuş belleğin sonucu olarak "Suryoye veya Süryaniler" adını koymuşlardır. Bugün Süryani adı, bir Hristiyan mezhebi ve bu mezhebi temsil eden kilisenin yandaşlarını anlatmaktadır. (Çelik, 1996: 15; Özcoşar, 2008: 22)

1.2.2.Süryanilerin Etnik Kökeni

Süryanilerin Beth-Nahrin, Arapların El-Cezire dedikleri Mezopotamya, tarihin yazılmaya başladığı ilk zamanlardan günümüze kadar, zaman zaman stratejik önemi azalsada, coğrafi önemini her zaman korumuştur. Bölge tarihini derinden etkileyen medeniyetlerin yatağı ve ulaşım yollarının önemli bir kesişme noktası olan Mezopotamya, Nuh Tufanı'ndan sonra, ilk yerleşim yerlerinin kurulduğu (Tekvin, 11: 1-9) temel medeniyet alanlarından biridir.

Nuh'un büyük oğlu Sam'dan türeyen kabileler; Sümerler, Akadlar, Keldahlılar (Babilliler), Asurîler, Aramiler, Amuriler, Kenanlılar ve Fenikeliler "*Sami*" ırkından kabul edilmektedirler ve konuştukları dillere "*Sami Dilleri*" denmektedir (Tekvin, 10).

Sami ırkından oldukları kabul edilen Süryanilerin kökenlerini açıklamakta iki Sami kabilesi, Asurlular ve Aramiler ön plana çıkar. İsa'dan sonra birinci yüzyılda kullanılmaya başlayan Süryani adı, siyasal varlık sağlayamamış olan Yukarı Mezopotamya halkının ortak dil, kültür ve dinin bileşkesinde tanımlanan toplumun bir gelecek arayışıdır (Bilge, 1991: 16-21).

Süryanilerin kökenini Aramilere dayandıranların temel savunusu, Süryanicenin Aramca kaynaklı bir dil olmasıdır (Bilge,1991: 31).

Aramiler, M.Ö. XII yüzyıldan itibaren Yukarı Mezopotamya'da toplumsal yapıları etkilemeye başlamışlar (Aydın, 1964: 15;Çelik, 1996: 16), ve Kuzey Mezopotamya'nın dağlarında yaşayan bir halk olarak, Hristiyanlığı kabul ederek Süryaniliğin etnik kaynağını oluşturmuşlardır (Günaltay, 1947: 133-139; Aydın, 1964: 48). Aramca, İsa'dan önceki yüzyıllarda tüm Sami kavimlerinin ortak konuştukları dil olmuştur (Bilge, 1991: 29-30). Bu nedenle, Süryanilerin kökeninin sadece dil ortaklığı üzerinden açıklanması çok güvenilir görülmemektedir. Süryaniliği, Aramiliğe dayandıranlar genellikle, Hristiyanlık inancı temelinde, birlik ve beraberliklerinin korunması fikrini benimsemektedirler (Bilge, 1991: 19).

Başka bir görüşe göre ise Süryani, İ.Ö. Mezopotamya'da imparatorluklar kurmuş olan Asurlular'ın Hristiyanlığın Yukarı Mezopotamya'da yayılmasından sonra aldıkları isimdir. Süryanilerin Asur kavminden geldiği görüşünün arka planında, Süryanilerin öncelikle siyasal bir toplum olması arzusu yatmaktadır (Bilge, 1991: 16).

Süryanilerin, Asurî veya Aramilerin dışında, Orta Asyalı Turani bir kavim oldukları iddiaları da bulunmaktadır (Sertoğlu, 1974: 38; Koluman, 2002: 24).

Süryanilerin, *muhteşem geçmişe* sahip olmak için duydukları karşı konulamaz arzu, Arami veya Asurî dayanaklı tanımların barındırdığı eksikliklerin ötesinde kendi özel tarihlerini daha kapsayıcı ve iddialı (ve en akla yakın) olan, Süryanilerin kökenini tüm eski Mezopotamya halklarına dayandıran yeni bir görüş ile karşılanmıştır (Şimşek, 2003: 27).

Zayıf deliller ile köken açıklama çalışmalarına karşın, nihayi betimleme tüm itiraz sahiplerini mutlu kılacak ve daha inandırıcı bir tanımlama ortaya çıkartır: Eski Mezopotamya halkları olan, Fenikeliler, Akkadlar, Keldahılar, Babiller, Kenanlar, Asurlular ve Aramiler ortak dil ve kültürleri olan kavimlerdi. Bu özellikleri daha kolay kaynaşabilmelerine olanak sağlıyordu. Hristiyanlık inancı, tüm bu kavimlerin önüne adanabilecekleri eskatolojik bir dünya da sundu ve böylece aynı dine de sahip oldular. Ve bu eski halkların, aynı dil ve gelenek harcıyla güçlenen ayrılmaz toplumsal karışımı dini referanslı yeni bir adlandırma ile Süryanileri doğurmuştur (Öztürk, 2008: 12).

Böylece; Mezopotamya’da güçlü, tarihsel derinliği olan ve ortak geleneğe sahip halkların bileşkesi olan Süryaniler, Hristiyanlık ile birlikte çağımıza kadar varlığını sürdüren, uzun soluklu bir öyküye sahip olmuşlardır (Albayrak, 1997:7-9).

Burada önemle üstünde durulması gereken konu, eski Mezopotamya kültürü ve Ortadoğu inanç gelenekleri üzerinde gelişen, eski Yunan öğretisinin etkisinde Hristiyanlığın anlamlandığı kendine özgü kadim kültürün farkına varmaktır.

1.2.3. Süryani Dili

“Süryanice dili, Sami dilleri ailesinden, Arami lehçesi kolundandır. Sami dillerini tanımlamak için “semitic” terimi kullanılmaktadır. Daniel kitapçığı, İncil’in Matta bölümü ve Kutsal Kitap’ın bir kısmı ve Hristiyan Kilisesi’nin ilk ayin kitabı olan Anafura Liturya Süryanice yazılmıştır. Süryanice’ye değer kazandıran en önemli özelliği ise, Meryem Ana, İsa Mesih ve Elçilerin bu dili konuşmalarıdır.

Sami dilleri M.Ö. 3. binyılda doğu ve batı olmak üzere iki ana gruba ayrılır.

Doğu grubunda Akadca yer alır. Batı grubu ise iki kola ayrılır. Kuzey kolu Kenanca ve Aramice, güney kolu ise Arapça (kuzey ve güney Arapça) ve Habeşçe’dir (Tanrıverdi, 2005: 1). Fenike alfabesine yakın bir alfabeye yazılmış olan Ugarit dilini de ayrı bir grup olarak saymak gerekir.

Aramice doğu ve batı olmak üzere iki gruba ayrılır. Batı grubunda bulunan lehçeler Samice, Mısır Aramicesi, Filistin Aramicesi ve Nabati Aramicesi’dir. Doğu

grubunda yeralan lehçeler Mandaice, Babil'in Taîmud (Tevrat) Aramicesi ve Süryanice dir.

Dördüncü yüzyılda yaşanan teolojik nedenli sosyal bölünmeler Süryaniler de lehçe farklılıkları doğurdu. Doğu Süryaniler (Nesturiler) ve Batı Süryaniler (Yakubiler) coğrafik lehçe farklılıklarını giderek keskinleştirdiler. Doğu Süryanice (Sureyt) bu farklılaşmada özünü korurken, Batı Süryanice (Suryoyo) Yunanca ve Arapçanın etkisi altında kaldı. Batı Süryanice'ye Turabdin merkezli olduğu için "Turoyo" da deniliyor. Süryanicenin diğer lehçeside Urhoy lehçesidir. Urhoy lehçesi (Kthobonoyo) daha çok Kilise ve ayin dili olarak kullanılmaktadır.

Süryani alfabesi Tedmur Aramicesinden alındı. Süryanice'nin en eski yazı biçimi Estrangelo'dur. Arap, İbrani, Moğol ve Uygur alfabeleri, Estrangelo alfabesinden etkilenmişlerdir” (Akyüz, 2005: 24-31). Helenistik dönem boyunca, Süryaniler şehirlerde de Yunanca konuşuyorlardı. Arapça, İslamiyetin gelişinden sonra Yunancanın yerini aldı. Antakya Hristiyanları (Melkit, Yakubi) arasında Arapçanın yayılma süreci IX. ve X. yüzyıllarda hız kazandı. Mardin ve yöresinde “1482 yılında Kürtçe ve Arapça güçlenmişti. Süryanice de kaybolma noktasına gelmişti ki Patrik Aziz Bar Sobtho Süryanilerin aile içinde Süryaniceden başka bir dil kullanmalarını yasakladı. Cemaat sayıca azalınca ana dillini unutmaya başlamıştı. Cemaat mensupları Süryanicesini bilmedikleri kelimelerin Kürtçe ya da Arapçasını kullanmayı yeğliyordu” (Dolabani, 2006: 135).

1.2.4. Hristiyanlığın Doğuşu ve Gelişmesi

Roma hâkimiyetinin, yoksul Yahudilerin güçlü kurtuluş beklentisi ile çarpışması, Yahudilik içerisinde birçok mezhepsel hareketi üreten zemini oluşturmaktaydı (Fitzgerald, 2011: 259). Bu ortamda, İsa'nın vaazları Galile'de Yahudi milliyetçisi bir grubu harekete geçirdi (Sarıkcıoğlu, 2008:307; Ağaoğulları, Köker, 2006: 101). Yahudi toplumuna yeniden Musa'nın şeraitine davetle iman tazelemeyi telkin eden İsa (Sarıkcıoğlu, 2008: 306; Batuk, 2006: 17), köleliğe karşı filizlenen kurtuluş hareketinin hücreli lideri, vahdaniyetçi inancı temel alan ahlaki bir düzenleyici olarak konumlandı (Schoeps, 2010: 17-60). İsa'nın, şifacılıktan öteye mutlak krallığın sahibi olarak ortaya çıkışıyla oluşan yeni Tanrı tasavvuru Tapınak Rahiplerince tehdit olarak görüldü ve İsa'nın çarmıha gerilmesiyle biten sonu hazırladı (Küçük, Tümer, Küçük, 2010: 350).

İsa'nın ölümü sonrasında (M.S.30) havariler ve takipçileri göksel krallıktan umutlarını keserek dağıldılar. İsa'nın ölümü derin bir düş kırıklığına yol açmıştı. Ancak bir süre sonra havariler tekrar bir araya gelmeye ve İsa'nın anılarını yad etmeye başladılar.³ Havarilerden Petrus, Barnabas ve Pavlus'un aralıksız çalışmaları sonucu (Elçilerin işleri, 11: 22-25) Antakya'da Yahudi-Hristiyanlardan tamamen farklı sosyal dinamiklere sahip yeni bir cemaat örgütlendi ve ilk defa burada Grekçe Mesihi anlamına gelen Hristiyan (Hiristo) adı kullanılmaya başlandı (Küçük, Tümer, Küçük, 2010: 350; Elçilerin işleri, 11: 25-26; Gündüz, 2004: 56).

Tarsuslu Yahudi ilahiyatçı Saul'un (Pavlus) Hristiyanlığa geçişi sonrasındaki yoğun misyon faaliyetiyle Gentilelerin⁴ yeni dine ilgi duymasını sağlandı. Kendini milletlerin havarisi diye (Elçilerin işleri, 2: 7; Eliade, 2009: 396) tanımlayan Pavlus, Romalıları ve Grekleri Hristiyanlaştırmayı hedeflemekteydi (Gündüz, 2004: 54-74). Pavlus, helenistik kültürün ve sır dinlerinin hedefindeki toplumları çevreleyen putperest gelenek karşısında yeni bir strateji uygulamanın gerekliliğine inanmıştı (Freeman, 2003: 565). Paganist sır dinlerinin içselleşmesiyle meydana gelen yeni İsa ve iman betimlemesiyle, Pavlus tarihin İsa'sının imanının Mesihine dönüşümüne yol açmıştır (Batuk, 2006: 13).

Hristiyanlığın başlangıç itibariyle yayılma alanı; Roma ve Pers İmparatorluk topraklarının uç noktalarında meydana gelen otorite boşluğundan yararlanarak varlıklarını sürdüren vassal beyliklerde (Abgar, Palmyra, Nabati, Adiabene vb.) yaşayan, Aramice lehçelerini konuşan ve eski Sami halklarının kültür, gelenek devamı olan toplulukların bulunduğu sınır bölgeleri olmuştur. Süryani adı Sami kökenli toplulukların, kendi özel inançsal ve kültürel algılarını Hristiyanlık içerisinde eriterek tek bir imanda birleşmeleri sonucu dini bir kimlik olarak ortaya çıkmıştır (Bokförlag, 2008: 144-145). Hristiyanlık, Thomas ve Adday'ın tebliğ çalışmaları sonucu Urfa'dan Malabar'a kadar yayılmıştır (Atiya, 2005: 192; Akdemir, 2009: 44).

Petrus, putperestlikten Hristiyanlığa geçenlere Efudyos'u, Musevilikten Hristiyanlığa geçenlere ise İgnatius Nurno'yu Antakya Kilisesi'ne ruhani liderler

³ Pentakos günü Yuhanna lakaplı Markos'un annesi Meryem'in evinde İsa'yı anmak için toplandıklarında (Dolabani, 2006: 7), "hepsi Kutsal Ruh ile doldular ve başka dillerle konuşmaya başladılar" (Elçileri, 2: 2-4), kutsal harekâtın karargâhı olarak kullandıkları bu evde İsa'nın kardeşi ya da teyzesinin oğlu olan (Aydın, 1985: 123) Yakup'un başkanlığında Kudüs Kilisesini kurdular (Durak, 2010: 158). Petrus Pentakos günü ilk kez Yahudi kalabalığı Hristiyanlığa davet etti (Eliade, 2009: 391).

⁴ Gentile: Yahudi olmayan.

olarak kutsamıştır. Süryani Kilisesi adı ilk olarak Nuroño'nun 107 yılında Romalılara hitaben kaleme aldığı bir mektupta yer almaktadır (Dolabani, 2006: 6-12).

Antakya Kilisesi'nin ilk piskoposları, Judas'a (M.S.135) kadar Yahudi Hristiyanlardı (Atiya, 2005: 193). Putpereslerin ve Gnostiklerin Hristiyanlık içerisinde yer almaları farklı teolojik yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur (Sarıkçıoğlu, 2008: 310). Piskopos Theophilus (165-182) döneminde Antakya, Marcion ve Samariyeli gnostik olan Menandros'un düşüncelerinden etkilenen Süryani gnostiklerin sapkın sayılan öğretileriyle mücadeleye sahne olmuştur. Marcion, Eski ve Yeni Ahit'in aynı Tanrıdan olmadığını, Yahudilerin Tanrısının "Yaratıcı Tanrı", İsa'da vücut bulan Tanrının "sevgi ve teselli Tanrısı" olduğunu, İsa'nın görünüşte haça gerildiğini aslında haça gerilenin O olmadığını iddia etmekteydi (Eliade, 2009: 2-426). Marcion, havarilerin mektuplarını redderek, Luka'nın İncilinden, Elçilerin İşlerinden ve Pavlus'un mektuplarından oluşan özel bir Yeni Ahit düzenlemiştir (Albayrak, 2010: 20: 63). Marcion'un fikirlerine karşıt görüş olarak kaleme alınan, Theophilus'un yazdığı ve eski din bilim eserlerinden biri sayılan *Treatise to Autolycus* adlı metinde, ilk olarak *Trinity* (Üçlü/Teslis) terimi kullanılmıştır (Atiya, 2005: 194).

Hristiyanlar, II. yüzyıldan itibaren İmparator tapınmalarını reddetmeleri sebebiyle Neron'un emriyle kıyım uğramış ve Hristiyanlık yasak din olarak kabul edilmişti⁵ (Eliade, 2009: 417-418). Hristiyanların uğradıkları zulüm karşısında imanlarını terk etmemeleri, sergiledikleri dayanışma ve kilisenin, İmparatorluğun görmezden geldiği yoksullara yönelik destekleyici tutumları, saygı uyandırmış, özgün bir direniş kimliği yaratmıştır (Eliade, 2009: 2- 418; Rubenstein, 2004: 36).

Antakya, II. ve III. yüzyıllarda Hristiyanlık tarihini derinden etkileyecek olan entelektüel bir merkez haline gelmiştir. Mezopotamya gelenekleriyle birlikte Aristoteles'in özgün öğretilerine sahip olan Antakya İlahiyat Okulu (290-430) burada kurulmuştur (Akyüz, 2005: 244,245). Doğudaki tüm misyon faaliyetleri Antakya Süryani Kilisesi tarafından yürütülmüş ve Antakya, idari açıdan bu bölgeye hükmetmiştir. III. yüzyılın sonuna gelindiğinde Antakya Kilisesi'nin etki alanı içerisinde; Suriye, Fenike, Arap vilayetleri, Filistin, Kilikya, Kapadokya, Kıbrıs,

⁵ İmparator Decius'a göre Hristiyanlar Roma'nın çöküşünün tek sorumlusuydu ve ortadan kaldırılmalıydılar. Decius, tüm imparatorluk halkının pagan inanışlara dönmesi için ölümsüz İmparatorluk Tanrılarına kurban sunulmasını zorunlu kılmıştır (Eliade, 2009, 2: 418; Rubenstein, 2004: 35). Eski Tanrılara biat etmeyen, kurban adamayanlar ölümle cezalandırılmışlardır (Atiya, 2005: 194).

Mezopotamya ve İran toprakları bulunmakta ve hiyerarşik disiplini altında 12 Metropolitlik ve 137 piskoposluk yer almaktaydı (Çelik, 1996: 36).

Elçisel (apostolik)⁶ Antakya Süryani Kadim Kilisesi, Kadıköy Konsili'nden (451) sonra etkili konumunu kaybetmeye başlamasına rağmen 518 yılına kadar Süryani Ortodoks patriklerine ev sahipliği yapmıştır (Dolabani, 2006: 4). Doğu Hristiyanlığının başkenti olan şehirde mezhep ayrılıkları tolerans yokluğu getirmiş, 526 yılında yaşanan depremler ekonomik yapının bozulmasına yol açmıştır. Ardından Pers (538) ve Arap (638) istilalarının sosyal düzeni alt üst etmesiyle, Antakya'yı kültür merkezi yapan şartlar ortadan kalkmış ve şehir pratikte Hristiyanlık dünyasından kopmuştur (Atiya, 2005: 189-191).

Roma İmparatorluğu'nun İ.S. 200'lerde geleneksel pratiklere karşı takındığı sert tutum sonucu (Sarı, 2010: 92) Hristiyan keşişler, manastırlarda münzevi bir yaşamı benimseyerek Mardin ve yöresini bir inziva merkezi haline getirmişlerdir.

Antakya Süryani Ortodoks episkoposları için manastırlar, ibadet ve eğitim mekanları olmasının yanısıra patriklik merkezi olarak da kullanılmaktaydı. Bu durum İslam yönetimi altında da devam etmiştir.

Bizans'ın dini koğuşurmalarının sona ermesiyle, Yakubi Süryani ile Patriklik kürsüsü, 969 yılında Bizans egemenliğindeki Malatya'ya, 1056-1058'de Diyarbakır'a, 1091'de tekrar Malatya'ya, 1166'da yeniden Diyarbakır'a, 1293'te de Mardin'de bulunan Deyrulzafaran Manastırı'na taşınmıştır. 1293 yılında Patrik İğnatiyos Bin Vahip döneminde sürekli ve resmi olarak Deyrulzafaran'a geçen patriklik kürsüsü, 1932 yılında Humus Metropoliti Efreml Barsaum'un patrik oluşuyla Humus'a, 1959 yılında da Patrik İğnatiyos III. Yakup tarafından Suriye'nin başkenti Şam'a taşınmıştır (Dolabani, 2006: 4).

1.2.5. Kadıköy Konsili ve Sonrasında Süryaniler Arasında Meydana Gelen Bölünmeler

Mezopotamya'da, Roma ve Pers imparatorluklarının şiddetli çatışmalarının yaşandığı sahada, III. ve IV. yüzyıllarda Plâtoncu felsefe etkisindeki Hristiyan doktrinini kabul etmeyen Antakya ve Urfa ilahiyat okullarında Aristocu düşünce ile Teslisin reddedilmesi sonucu başlayan teolojik tartışmalar ve kilise üzerindeki

⁶ İsa'nın havarileri tarafından kurulmuş kiliseler Elçisel veya Apostolik Kiliseler olarak adlandırılmaktadır.

egemenlik mücadelesi Hristiyanlık içerisinde kalıcı bölünmelere neden oldu (Levtchenko, 2007: 45). Hristiyanlıkta derinleşen itizaller, Tanrıbilimci entelektüellerin İsa'nın doğası üzerine birbirinden oldukça farklı yaklaşımlar geliştirmesine yol açtı (Johnson, 2000: 201).

Efes Konsili'nde (431) diofizit öğretiyi savunan Constantinopol Patriği Nestur'un afaroz edilmesi, ilk ayrılığın kilometre taşıydı. Diofizitçi görüşün Roma tarafından tamamen reddetmesine karşılık, Persler tarafından desteklenmesi, Süryaniler arasında derin bir teolojik tabanlı sosyal bölünmeye yol açtı (Bokförlag, 2008: 170).

Kadıköy Konsili (451), Hristiyanlığın bölünmesine sebep oldu. Diofizit görüşe itiraz eden Monofizit piskoposlar kendi bağımsız kiliselerini kurdular. Aslında İsa'nın doğası ile ilgili tartışmaların arkasında, Doğu ile Batının çatışan ekonomik çıkarları vardı. Monofizitler Ortodoks yaklaşımı kilisenin zenginleşmesi için ihtiyaç duyduğu bir manevra olarak görüyorlardı. Süryani zahitliği, ezilen Doğulu halkın tepkisini ortaya koyabileceği teolojik formda direniş hareketi haline geldi (Seidler, 1986: 32).

1.2.6. Diofizitçi / Çift Tabiatçı Doğu Süryaniler: Nesturiler

İznik Konsili öncesi tartışmalar daha çok Hz. İsa'nın Oğul olarak tanrısallığı ve bu tanrısallığın mahiyeti, yani onun tanrısal niteliğinin özü gereği mi yoksa sonradan Tanrı tarafından oğul olarak kabul edilmesinden mi kaynaklandığı hususundaydı. İznik'te (325) İsa'nın Tanrı olduğu, Tanrı ile aynı öze sahip olduğunun kabul edilmesi, Hristiyanlık içindeki en önemli tartışmanın da açılışı oldu (Aydın, 2010: 56).

Eğitimini Antakya'da almış ve burada Euprepios manastırına girerek papazlığa yükselmiş olan Nestorius, 10 Nisan 428 yılında İstanbul'a patrik olarak atandığı dönemde kendisini Hz. Meryem ile ilgili bir tartışmanın ortasında bulmuştur. Bu noktada iki genel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi ve Nestorius'un yakın olduğu, Antakya ile ilişkilendirilen, Mesih'te bulunan iki doğayı -insani ve ilahi- birbirine karıştırmadan koruyan ve Meryem'in sadece bir insanın annesi (*Anthropotokos*) olduğunu vurgulayan yaklaşımdır. Cyril'in savunucusu olduğu ikinci yaklaşımda ise; İsa'da Tanrı'nın kendisi, teslisin ikinci unsuruyla canlı bir bedende bir araya gelmiştir. Ondaki tanrısallık ve beşerilik, birbirinden farklı oldukları açık bir şekilde görülebilse de birbirlerinden ayrılamazlar. Bu yüzden de Meryem "Tanrı doğuran" anlamında *Theotokos* dur. Bu iki farklı görüşün çatışması, Nestorius ile Cyril'in şahsında bütünleşmiştir (Tarakçı, 2010: 220).

İnanca göre, genel anlamıyla, 30 yaşına kadar Meryem'den doğan saf ve günahsız bir insan olan İsa'da, kelimeler geldikten sonra tanrılık vasfı oluşmuştur. Bundan itibaren İsa, hem insan hem de tanrı karakterlerini taşımaya başlamıştır. Meryem “insan olan İsa'nın annesidir” diye ifade edilen Nestoriuscu diofizit görüşü, Roma ve Yunan kiliseleri tarafından 431 yılında toplanan I. Efes Konsili'nde reddedilmiştir (Akyüz, 2005: 217-218). Bundan sonra, liderlik ve siyasi kaygılar nedeniyle kanlı bir mücadele dönemi başlamıştır. Neticede bu da Antakya Süryani Kilisesi'nin bölünmesine sebep olmuş (Aydın, 2010: 257), Nestorius takipçileri de kendi özel kiliselerini (Asuri (Nasturi), Keldani) kurmuşlardır.

1.2.7. Monofizitçi / Tek Tabiatçı Batı Süryaniler: Yakubiler (Süryani Ortodokslar)

Monofizit görüş, İsa'da var olduğuna inanılan insani ve tanrısal tabiatların katışma ve değişme olmaksızın tek bir tabiatla birleştiğini ve tek tabiata eriştiğini savunmaktadır. Buna göre, Meryem'den doğan İsa tam bir insan ve aynı zamanda tam bir tanrıdır. Dolayısıyla da Meryem Theotokos yani Tanrı'nın annesidir (Bilge, 2001: 92-93). İsa'nın şahsında buluşan tanrı ve insan ayrıştırılamayacak bir birleşmeye uğramıştır (Akyüz, 2005: 216). Dolayısıyla haç üzerinde acı çeken İsa'nın sadece insani doğası değil aynı zamanda da tanrısal doğasıdır. Kadıköy Konsili'nde (451) bu görüşün reddedilmesi üzerine, konsil kararlarını tanımayanlar Ortodoksluktan ayrılmışlardır (Dvornik, 1990: 16-20). İlk üç Ekümenik Konsil'in (İznik 325, Birinci İstanbul 381 ve Birinci Efes Konsili 431) kararları dışında daha sonradan toplanan konsillerin kararlarını tanımamışlardır.

Bizans kralları Justinus (518-527) ile Justinianus (527-565) monofizitlere karşı büyük bir baskı uygulayarak dinsel merkezlerini dağıtmışlardır (Gregory, 2011: 126,141).

Bizans-Sasani sınırında 542-543 yıllarında önemli bir Hristiyan gücü oluşturması nedeniyle, İstanbul'a karşı belli bir ağırlığı olan Arap Hristiyan Gassani aşireti reisi Emir Haris bin Cebele Monofizit bir episkopos atanmasını İstanbul'dan istemiştir (Atiya, 2005: 203; Çelik, 1996: 297). Monofizitlere, İmparatora rağmen açıktan destek veren Bizans kraliçesi Theodora (527-548), Constantinopol'de tutuklu olan İskenderiye Patriği Theodosius vasıtasıyla, İstanbul'da kalan Tella'lı Yakup Baradaeus'u Urhoy (Urfa) episkoposluğuna getirmiştir (Gregory, 2011: 142).

Yakup Bardeono (500-578), kralın adamları tarafından aranmasına rağmen yakalanmamayı başarak doğudaki tüm Süryani (monofizit) manastırları dolaşarak Monofizit yapıyı belli bir kurumsal seviyeye çıkartmıştır. Yakup'un at kılıyla dokunmuş bir giysi kullanması nedeniyle kendisine "Bardeono (semerli yani eşek) ya da Zanzalos" lakabı takılmıştır (Çelik, 1996: 297).

Tellalı Yakup'un çalışmaları sonucu kendini toparlayan monofizit Süryaniler 558 yılında güçlü bir Kilise hiyerarşisini oluşturarak kendi Antakya Kiliselerini (Antakya Süryani Ortodoks Kilisesi) kurmuşlardır. Böylece Antakya patrikliği adı altında biri monofizit diğeri de Kalkedoncu olmak üzere iki özgün kilise oluşmuştur. Yakup Bardeono'nun Kiliseyi yeniden yapılandırmasından dolayı monofizit Süryanilere "Yakubiler" de denilmektedir. Süryani Ortodoks Kilisesi, muhalifleri tarafından verilen "Yakubilik" ve "Monofizit" tanımlamalarının ikisini de kabul etmemektedir (Durak, 1993: 67).

Bugün Asurî (Nasturi) ve Keldani Kiliseleri hariç; Ermeni Apostolik Kilisesi (Gregoryen), Süryani Kadim Kilisesi (Yakubi), İskenderiye Kıpti Kilisesi (Koptik), Habeş Kilisesi, Şam Kilisesi (Evanjelist) aynı (monofizit) imana sahiptirler ve her birinin kendi Patriği bulunmaktadır.

1.2.8. Kalkedoncu Batı Süryaniler: Melkitler/Melkoyeler

IV. Yüzyıla kadar seçilmiş patrikler tarafından yönetilen Antakya kürsüsü, 518 yılında Bizansın işgali sonucu diofizitçi bir patriğe devredilmiştir. Antakya Kilisesi'ndeki bu değişimde, monofizit görüşe karşı Kalkedoncu görüşü destekleyen ve Bizans krallarının yanında yer alan Süryanilere kral taraftarı anlamında Melkoye veya Melkitler denildi. Melkit patrikliği 534 yılında oluşturuldu (Şimşek, 2006: 81). Bu kilise Kalkedoncu olduğu halde Ortodoks kabul edilir. Oysaki Ortodoks olan kiliseler Kalkedoncu değildir. Bu kiliseye Ortodoks denmesinin nedeni, 1054 yılında Bizans ve Roma kiliselerinin ayrılmasından sonra İstanbul Kilisesi'nin kendisine Ortodoks adını takmasıdır (Bilge, 2001: 96). Melkit Süryanilerin çoğunluğu, bu bölgelerin İslamiyetin egemenliği altına girmesiyle birlikte, Bizans denetimi altındaki bölgelere göçtüler. Patriklik merkezleri olan Kudüs ve Antakya⁷ bazı dönemlerde boş, bazen de sadece ismen patriklik merkezi olarak kaldılar. Buna rağmen İslam İmparatorluğu

⁷ Antakya Ortodoks Melkit Kilisesi Patriklik kürsüsünü 14. yüzyılda Şam'a taşıdı ve tarihsel Antakya Ortodoks Kilisesi ünvanını Şam'da korudu.

denetimi altında Kudüs'ün yakınındaki Sabas Manastırı ve Sinai'daki Katerina Manastırı gibi güçlü Melkit Süryani merkezler de varlıklarını sürdürmeye devam ettiler. Müslümanlar Melkitlere, Bizanslılara olan doğal bağılıkları nedeniyle güvenilmez gözüyle bakıyorlardı (Şarfi, 2011: 200).

1.2.9. Monotheletist Batı Süryaniler: Marunîler

Lübnan dağlarının Cyrhus (Halep'in kuzeydoğusunda) bölgesinde yaşayan rahip Aziz Maro'nun (350-433) Ölümünden sonra öğrencileri, Apamea (Hama) yakınlarındaki Marun'un mezarı üstünde bir manastır kurdular (Atiya, 2005: 422). 800 rahibin birarada yaşadığı Mor Marun Manastırı beşinci ve altıncı yüzyılda Suriye'de birbirleriyle çatışan Kalkedoncu ve monofizit tartışmalarına aktif olarak katıldı. Mor Marun Manastırı Kalkedoncu görüşü desteklediği için monofizitçilerin baskı ve katliamına uğradı.

Bizans kralı Heraclius; Kalkedon Konsili'nin kararlarına karşı gelmeden ama Monofizitlere de ödünler vererek bir ortalama yol bulma gayretiyle 638 yılında "monotheletist doktrin"i açıklayan bir imparatorluk fermanı yayınladı. Bu fermana göre: "İsa'nın kişiliğinde iki doğanın varlığının yanı sıra, tanrısal tek bir irade" kabul ediliyordu (Bilge, 2001: 25). Mor Marun Manastırı ve bazı Kalkedoncular bu görüşü kabul ettiler. Mor Marun Manastırı 8. yüzyılda monotheletizm eksenli kiliseyi kurarak, Mor Maro'ya atfen "Marunîler" adını aldılar (Işık, 2005a: 414).

Bu kilisenin inanç esası: "İsa'da var olan her iki doğanın yanı sıra kuvvetli bir iradenin de bulunduğu ve bu iradenin de İsa'nın tanrılığını temsil ettiği" inancına dayanmaktadır. Marunî kilisesi Roma kilisesine bağlı olsa da Kadıköy konsilince alınan diofizitçi kararları tanımazlar. XIII. yüzyılda Roma kilisesi hâkimiyetine girmişlerdir. Kendi inanç sistemlerini Mono-Teletistçi(İsa'nın, insani ve tanrısal doğasının ötesinde üçüncü ve mutlak bir iradesinin varlığına iman etmek) olarak adlandırırlar (Şimşek, 2006: 80).

Haçlıların idaresi altında bulunan Suriye ve Lübnan, Memlük hâkimiyeti öncesi Batı Hristiyanlığının önemli bir karakolu durumundaydı. Haçlılar bölgedeki menfaatlerini korumak için Lübnan Marunîleri ile sürekli ilişki içerisinde oldular (Işık, 2005b: 204).

Haçlı orduları 1099 yılında Lübnan kıyılarına ulaştığında Marunîler Haçlılar ile birlikte hareket etmişlerdir. Marunî Patrikleri ile Roma Papaları arasında 12. yüzyılda

çok güçlü bağlar oluştu (Atiya, 2005: 426). 1291 yılında Haçlılar Ortadoğu'dan çıkarılınca bazı Maruniler Kıbrıs'a göç ederek Nicosia'nın dağlık alanına yerleştiler.

Konsillerle ve sonraki yüzyıllarda batıda gelişen mezheplerin doğudaki misyon çalışmaları sonucu Süryaniler yine bölünmüşler, farklı kiliseler etrafında kümelenmişlerdir (Bilge, 2001: 97).

Teolojik yaklaşım farklılıkları, Süryani Kilisesini; Süryani Ortodoks Kilisesi, Süryani Maruni Kilisesi, Süryani Melkit Kilisesi, Keldani Katolik Kilisesi, Süryani Katolik Kilisesi, Süryani Protestan Kilisesi isimleri altında böldü ve ayrıştırdı (Şimşek, 2006: 80-83). Son zamanlarda Kuzey Irak'ta yaşayan Süryaniler arasında birlikte hareket etme eğiliminin arttığı gözlenmektedir.

1.2.10. Kilise Hiyerarşisi

Tebliğler sonucu çoğalan ve geniş bir coğrafyaya yayılan Hristiyan kiliselerin yönetim problemlerini çözebilmek amacıyla (Sümer, 1996: 42) Kilise babaları, kendilerine bizzat İsa tarafından verildiği ileri sürülen kehnutluk gizinin paylaşımıyla, episkoposlar ve papazlar tayin ettiler (Tümer ve diğerleri 1997: 291-292). Özellikle apostolik kilise patrikleri “İsa'nın sesi” olarak kabul edilmeleri nedeniyle diğer dini liderler arasında istisnai bir durum yaratmaktadırlar (Atiya, 2005: 37).

Mesihsel kehnutlukta, episkoposluk, papazlık ve diyakosluk olmak üzere üç rütbe bulunmaktadır (Akdemir, 1972: 80).

Episkoposluk, ruhanilerin kendi aralarındaki en üst sınıftır. Episkopos Yunanca gözetmen anlamına gelen bir sözcüktür. Kutsal Kitap'ta olgun ve yaşlı kişiyi ifade etmek için kullanılır. Episkoposluğun kendi içerisinde hiyerarşisi Patrik, Mafıryan (Katolikos) ve Metropolit şeklinde oluşturulur.

Patrik, (Grek. *Patriarkhis*) topluluğun başı ya da “en üst dini lider” anlamında Yunaca bir sözcüktür (Öztürk, 1988: 64). Episkoposların ve metropolitlerin başı olan Patrik ünvanı, V. yüzyıldan itibaren Antakya, İskenderiye ve Roma Kilise başkanları için kullanılmaya başlanmıştır. Patrik, metropolitler arasından, Metropolitler Kurulu (Kutsal Sinod) tarafından seçilir.

Patriğin bulunduğu ve cemaate ait dini-idari işlerin yürütüldüğü kilise veya manastırlara patrikhane denilir. Patrikhaneler aynı zamanda patriğin ikametgâhlarıdır. Süryani patrikleri, M.S. 107'de Roma'da vahşi hayvanlara atılarak korkunç bir şekilde öldürülen Antakya Piskoposu İğnatiyos'a hürmeten 1293 yılından itibaren İğnatiyos ön

ismini kullanmaktadırlar (Atiya, 1995: 39). Yakubi kilisesi hiyerarşisi ayrıntılı bir biçimde örgütlenmiştir ve geçmişindeki özgün koşullardan kaynaklanan kendine özgü bazı özelliklere sahiptir. Yakubi Kilisesi'nde, hem manastır hayatı yaşayan, hem de seküler tipte ruhban sınıfı bulunmaktadır. Kilisenin en yüksek yetkilisi ve başı patriktir. Resmi ünvanı "*His Holiness Mor Ignatius..... Exalted Patriarch of the Apostolic See of Antioch and of all the Jacobite Churches of Syria and in the East*", "*Mor Ignatius.....Antakya ve Tüm Doğu Patriği Süryani Ortodoks Kilisesi Genel Lideri*"dir (Atiya, 1995: 42).

Kadıköy Konsili (451) sonrası, Bizans'ın Monofizit Süryaniler'e karşı başlattığı baskı nedeniyle, (518) patriklik kürsüsü Antakya'dan farklı yerlere taşınmak zorunda kaldı. 11. yy'da Malatya yakınlarındaki Mor Barsavmo Manastırı'na, 1166 yılında Mor Mihoyel Rabo'nun seçimiyle Mardin'deki Deyrulzafaran Manastırı'na taşınan patriklik, 1930 yılına kadar burada hizmet vermiştir. Suriye Metropolit Mor Severios Efrem Barsavm 1933 yılında Patriklik Merkezi olarak Humus'u seçmiş, Patrik III. Yakup da 1959 yılında patriklik kürsüsünü Suriye'nin başkenti Şam'a nakletmiştir. Günümüzde 121. Patrik olan Moran Mor İgnatius Zakka I. Iwas bu göreve devam etmektedir (Dolabani, 2006: 4).

Mafıryan, Patriğin bir altı, metropolitin bir üstüdür. Sadece Süryani Kadim Ortodoks Kilisesi'nde bulunan Mafıryan, "Katolikos" olarak da adlandırılır. Mafıryan, patrik tarafından takdis edilerek atanır ve Baseli unvanını alır. Süryani Kilisesi'nde, her zaman sadece bir tane mafıryan bulunur (Durak, 2000:157). Mafıryan, tüm kategorilerdeki din adamlarının takdis, atama ve görevden alma yetkisine sahip olduğu gibi, sorumluluk sahasındaki bölgelerde piskoposların tüm görevlerini de yerine getirme hakkı uhdesindedir. Günümüzde, mafıryanlık görevi, Hindistan Süryani Ortodoks Kilisesi'nin uhdesinde bulunmaktadır.

Metropolit, episkoposların başı anlamında bir ünvandır. Patrikhanenin bulunduğu alanın dışındaki cemaatleri kapsayacak idari bölgeler (matranlık) tesis edilmiştir. Metropolit (Matran), patrikten sonraki, ruhani ve idari yetkilere haiz makamdır.

Metropolitlikler, piskoposluk birimlerinden teşekkül eder. Metropolit, (Grek. *Metro-politis*) şehrin idarecisi anlamına gelir. Osmanlı millet sisteminde, Metropolitler sorumlu oldukları cemaat içerisindeki tüm hukuki davaların görülmesinde ve sonuca bağlanmasında yetkili kılınmışlardır. Yeni atanan metropolitler yönetme, öğretme ve

kutsallaştırma yetkisi yanı sıra, “el koyma” ve kutsama sözleriyle Kutsal Ruh’u edinerek, Mesihsel görevi üstlenmiş olur. Kilisenin misyonundan sorumlu olan Metropolit, ataması sırasında, Patrik Kuryakos tarafından konulan yasayı, iman yasasını ikrar eder, kilise öğreticilerine itaat edip heretikleri ret edeceğini, Antakya Patriğine saygı gösterip itaat edeceğini beyan etmesi neticesinde kendisine, Patrik tarafından, “sustastikun” denilen bir ahitname verilir. Sustastikun ile Metropolitliğin sorumlu olduğu abraşiyede, Metropolitin hangi yetkilere sahip olduğu ve görevi esnasında dikkat etmesi gereken hususlar ile cemaatin kendisine saygı ve itaat ile bağlı olmaları zorunluluğu bildirilir (Barsavm, 2005: 99).

Dünya üzerinde Süryani patriklik merkezine bağlı toplam 27 adet metropolitlik bulunmakta olup, Midyat, İstanbul ve Mardin olmak üzere, üç adet metropolitlik merkezi (Abraşiye) Türkiye’dedir.

Ülkemizdeki Süryani Kadim Cemaatinin patriklik merkezi Şam’daki “Antakya Süryani Ortodoks Patrikliği”dir. “Süryani Ortodoks Cemaati” tabiri “Süryani Kadim Cemaati” tabiri ile aynı grubu ifade etmektedir. Süryani Ortodoks Kilisesi’nin Türkiye’de, İstanbul, Tur Ab’din ve Mardin olmak üzere üç metropolitliği ve iki patrik vekilliği, on iki faal manastırı vardır (Durak, 2005: 202).

İstanbul Metropolitliği’nin merkezi İstanbul’da bulunan Meryemana Kilisesi’dir. Metropolitliğin sorumluluk alanı, İstanbul ve Ankara illerini kapsamaktadır.

Tur Ab’din Metropolitliği’nin merkezi Midyat’ta bulunan Mor Gabriel Manastırı’dır. Metropolitliğin sorumluluk alanı, Midyat, İdil, ve Nusaybin’le köylerini kapsamaktadır.

Mardin Metropolitliği’nin merkezi Mardin’de bulunan Deyrul Zafaran Manastırı’dır. Metropolitliğin sorumluluk alanı Diyarbakır, Adıyaman, Malatya ve Elazığ illerini kapsamaktadır.

Metropolit ve Patrik, iffetini Allaha adanmış bekâr rahipler arasından seçilir. Episkoposlar ise dul veya bekâr papazlardan seçilir. Karısı ölen papaz bir daha evlenemez. Papazlar dini bilgilerinin yeterli olması halinde halk tarafından episkopos olarak seçilebilir (Akdemir, 2009: 79).

Papaz (Kaşışo, Ebuna), İhtiyar anlamındadır. Papazlık rütbesinde kutsanmadan önce evlenebilirler. Papazlık sınıfında başpapaza Horiepiskopos denir. Metropolit yardımcılığı yaparlar, Patrik vekili görevine atanabilirler (Küçük, Tümer, 2010: 401).

Diyakosluk kendi içerisinde beşe ayrılır;

Arhedyakno (Başdiyakon), tüm diyakonların başıdır. Bu rütbe elçilerin atadığı yedi diyakonun başı İstefanos'u temsil eder.

İncili Şemmas, Tanrısal gizlerin uygulanmasında episkopos ve papazın yardımcısıdır.

Afudyakne, İncili Şemmasın yardımcısıdır. Kilisenin ayin sırasında tertip ve düzene sokulmasından sorumludur.

Koruyo (Okuyucu), kutsal kitabı kilisede okuma görevlisi. Pazar ayinlerinde papazın İncil'den belirlediği bölümleri yüksek sesle okur.

Mzamrono (Mürennim), Kilise korosunda ilahilere eşlik eden güzel sesli ve ilahilerin makamları hakkında bilgisi olan kişilerdir. 10 yaşından sonra, mihrabın hizmet kitabını, duaları ve gerekli mezmurları ve Mesihsel öğrenimi almış olmaları gerekir (Akdemir, 2009: 80).

1.2.11. Süryanilerin Müslüman Araplar İle İlişkileri

Müslümanlar, Hz. Ebu Bekir döneminde (632-634) Bizans ve Pers İmparatorlukları topraklarında ilerlemeye başladılar (Demir, 2004: 19). “Bu yayılma esnasında Araplar hükümlerlerini terk etmeye hazır halklarla da karşılaşmışlar ve Bizans ve Pers İmparatorluk sahalarında yayılmaya başlamışlardı” (Jamieson, 2008: 17). İkinci halife Hz.Ömer (634-644) döneminde, İslam fetihleri kesintiye uğramadan devam etti. Yermuk Savaşları (634) sonrası, Bizans ordusunun bozguna uğramasıyla birlikte Irak, Suriye ve El- Cezire bölgeleri İslam orduları tarafından alındı (Demir, 2004: 20). Mardin, Tur Ab'din ve Dara 21 Aralık 640 yılında, İyaz b. Ganm tarafından sulh yoluyla feth edildi (Göyünç, 1991: 7). Dolayısıyla, Kalkedoncular, Monofizitler, Nesturiler, Ermeniler, İslam idaresi altında Ortadoğu'lu yeni din ile tanıştılar (Johnson, 2000: 207).

Teolojik manada izledikleri yol ititbarıyla Roma tarafından baskı altında tutulan Yakubi Süryaniler de, “İslami güçleri kurtarıcı olarak gördüler” (Şer, 2002: 351). Kısa zamanda İslamiyet, Süryanilerin yaşadıkları alanlara hükmeder oldu. Başlangıçta, Antakya Süryani Ortodoks patrikleri halifelerle geliştirdikleri iyi ilişkiler, Süryaniler için ekonomik ve sosyal refaha ulaşmalarının yolunu açtı. Medine döneminde Müslümanların Gayrimüslümlerle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla ortaya çıkan

“zımî sistemi”⁸ içerisinde yer alan Süryaniler, ödedikleri vergiler ve haraç sayesinde özgürlüğe sahip oluyorlardı (Kenanoğlu, 2007: 5). Ancak zamanla Süryani Kilisesi’ne bağlı taban din değiştirerek Müslüman oldu (Bilge, 1991: 18).

İslami felsefenin oluşturulmasında Süryani öğretmenler önemli rol oynadılar. Birçok felsefi ve edebi eser Yunanca’dan Süryanice’ye ve daha sonra Süryanice’den Arapçaya çevrildi. Böylece Arapça zamanla eğitim ve bilim dili olarak Süryanice’nin yerini aldı. Bu dönemden sonra Doğu Süryani yazarları da yazılarını Arapça yazmaya başladılar.

Arap kültürü, Yukarı Mezopotamya’nın Kuzey ve Kuzeybatı kesimlerinde, Orta ve Güney kesimlerine nazaran daha az etkili olmuştur. Bu sayede de Mardin ve çevresinde yaşayan Süryaniler kültürel varlıklarını koruyabilmiştir.

1.2.12. Süryanilerin Selçuklular İle İlişkileri

Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah’ın, 1085 yılında Mervani yönetimine son vererek, Mardin ve çevresini Selçuklu topraklarına katmasıyla, Mardin yöresinde yeni bir unsurun yani Türklerin varlığı başlamış oldu. Artarak devam eden Türkmen iskanı sonucu bölge XII. yüzyılın başından itibaren tamamen Türkmen kontrolü altına girdi (Çevik, 2006: 69).

Artuklular’ın lideri İlgazi 1106 yılında Mardin’i teslim alarak, devletin merkezi yaptı (Ataoğlu, 2007: 3-4). Siyasi olarak bölgede denge unsuru olan Artuklular etnik tanımlamalardan uzak kaldılar ve birlik tanımlamalarını, Türkmen, Kürt, Araplardan oluşan İslamiyet şemsiyesi altında kurdular. Bölgede bulunan Yahudi ve Hristiyan cemaatlere iyi davrandılar ve ağır vergiler altında ezmediler (Ataoğlu, 2007: 9-10).

Selçukluların bölgede hâkimiyet kurmaları yeni dengeleri ve ilişkileri doğurdu. Yerleşik unsur yine başka bir hareketli unsurla temas etmiş ve karşılıklı değişimler başlamıştı. Selçuklu yönetiminde Süryanilerin görev almalarının yanı sıra, Türkmenlerin din ve dünya algılarının sağladığı tolerans alanında Süryani dil ve kültürü kendini geliştirme olanağı buldu (Bilge, 1991: 52).

⁸ Sözlükte, ahd ve eman anlamına gelen zımî kelimesi: “Bozulması yermeyi gerektiren söz ve eman” veya “kendileri ile sözleşilmiş ve yemin edilmiş kavim ve topluluk” ve “sözleşme” anlamlarına gelmektedir. Fıkıh istilahı olarak zimmet “İslam’ın hâkimiyetini tanımak şartı ile Müslüman toplumun diğer semavi din mensuplarına koruma sağladığı ve süresiz yürürlükte kalan bir tür sözleşmeyi ifade eder (Kenanoğlu, 2007: 11).

1.2.13. Süryanilerin Osmanlılar ile ilişkileri

Akkoyunlular'ın egemenliğini bitiren Safevilerin bölgedeki varlığının, Çaldıran (1515) savaşıyla Osmanlılar tarafından sona erdirilmesiyle beraber, önceliğinde dinsel kaygılar barındırmayan bir idari yapı oluştu. Osmanlıların bölgeye yerleşmeleri siyasi ve sosyal alanlarda kamu düzenini tesis etti. Öncesinde yaşanan istilalar bölge halkının ekonomik faaliyetlerini sekteye uğratmış ve yıkıma neden olmuştu. Sert hâkimiyet savaşlarının sayısal azlıkta olan topluluklar üzerinde, bu toplulukların ya tamamen içene kapatan, ya da istila edenin gelenekleri içerisinde eriyerek, yaşam biçimlerinin yok olmasına neden olan bir etki yaratmaktaydı.

Osmanlı Devletiyle birlikte Gayrimüslimlerle Müslümanlar arasında “zımmi sistemiyle” tanzim edilen sosyal yaşamın, “millet sistemiyle” bir uyum ve düzen içerisinde devamı sağlandı.

Millet Sistemi, semavi dinleri (İslam, Hristiyanlık, Musevilik) resmen tanıyan, etnik ve dilsel alt gruplarıyla uyumlu bir şekilde bir arada yaşamalarını güvence altına alan siyasi bir organizasyondur (Özcoşar, 2008: 37). Osmanlı millet sisteminin veya diğer bir ifadeyle Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslümlerin idari ve hukuki statülerinin ana kaynağı, İslam Hukuku'ndaki “*zımmet kurumu*” idi. İslam Hukuku'na göre zımmileri, Müslüman olmayan ehl-i kitap kişiler oluşturmaktaydı (Güler, 2003: 9). Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethinden sonra, Gayrimüslimlere klasik İslami yaklaşımlardan öteye verilen haklar ile “zımmi” sisteminden farklı bir hukuki zemin tesis edilmiş oldu. Her dinin ve mezhebin kendi içinde ve din adamlarının riyasetinde otonom bir idareye sahip kılınarak, ancak merkezin mutlak hâkimiyetine tabi şekilde yönetilmesine “millet sistemi” adı verilmiştir. Osmanlı'da millet kelimesi din anlamında kullanılmaktadır (Kenanoğlu, 2007: 30-34). Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin ibadet ve ayin hürriyetleri üzerinde önemle durulmuştur. Bu bağlamda, Millet Sistemi içerisinde yer alan bütün Gayrimüslim topluluklar ibadet ve ayinlerini tam bir serbestlik ve hoşgörü içerisinde yapabilmişlerdir. Gayrimüslim toplulukların kendilerine has kilise, havra, manastır ve diğer ibadet yerleri ile mezarlıkları bulunmaktadır. İbadethanelerin statüleri fermanlarla belirlenmiş ve tam bir dokunulmazlık sağlanmıştır (Güler, 2003: 48) Millet Sisteminde her dini grubun en yüksek din adamlarından biri, kendi cemaatleri tarafından kendilerine lider olarak seçilmiş ve dini konularda düzenlemeler yapmak ve cemaati yönetmekle görevli kılınmıştır. Böylece din esasına dayanan cemaatler kendilerine fermanlarla verilen özerklik sayesinde Osmanlı

egemenliğinde kendi din, hukuk ve geleneklerini korumuşlardır. Millet sisteminde dini önderler Osmanlı İmparatorluğu’nun birer memuru gibidir ve yönetim tasarruflarında Sultana karşı sorumludurlar (Özcoşar, 2008: 40).

Süryani Kadim Kilisesinin parçalanmışlığı ve zayıf görüntüsü yanısıra İmparatorluğun başkenti olan İstanbul’daki Süryani varlığının sınırlı olması nedenleriyle, Osmanlı, Süryanileri Millet olarak algılamamış ve Ermenilerden ayırtmamıştır. Kendilerine özel patrikliklerinin bulunmasına rağmen, Osmanlı Devletinin idari tasarrufu Süryanileri Ermeni Patrikliğine bağlayarak, resmi yazışmalarda “Ermeni Milletine bağlı Süryani taifesi”, “Ermeni Milleti kurallarına bağlı Süryani taifesi”, veya “Ermeni yamakları” ifadeleriyle tanımlamıştır.

Süryanilerin, 1782’de Süryani Kadim ve Katolik Süryaniler olarak ikiye ayrılması sonrasında yaşanan sorunların giderilmesi için gelişen talepler sonucunda, Süryani Kadimler 1844 yılında İstanbul’da Meryemana Kilisesi’nde temsilcilik oluşturarak, Padişahın huzurunda temsil imkânını aramaya başlarlar. Ermenilerin Anadolu’daki siyasi beklentilerine dâhil edilmeye çalışılan Süryaniler, Osmanlı devlet bürokrasi ile Ermeni Patrikliği üzerinden ilişki kurmaktaydılar. Süryaniler, Ermeni Patrikliğinden ayrılma taleplerini 1873 ve 1893 tekrarlarlar. Süryanilere göre kendi patrikleri papa düzeyinde “reis-i umumi” iken, piskopos seviyesindeki Ermeni Patriğine bağlı olmalarının anlamlı bir yanı yoktur. 1912 yılında çıkarılan “Süryani Nizamnamesi”yle Süryani Kadimler ayrı bir Millet olarak telakki edildiler (Özcoşar, 2005: 60-66). Fakat 19. yüzyılda dini tanımlamaların yerini yavaş yavaş etnik kimlik tanımlamaları almaya başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu gibi çok kültürlü yapılar içinde bu yeni kimlik arayışlarında ortak bir geçmişe ihtiyaç duyulmuştur. Bu noktada en çok zorlanan toplumlar, hep bir dini kimlik olarak temsil edilmiş olanlar olmuştur (Özdemir, 2011). Kilise tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Süryaniler, ilk defa 18 Mart 1330 (1914) tarihinde Adliye ve Mezahip Nezareti’ne başvurarak, Süryani Kadim Ortodoks Kilisesi’nin Osmanlı bürokrasisindeki yerini tescil ettirmek istediler. 64 madde olarak hazırlanan bu nizamname ile kilise hiyerarşisi tanzim edilir (Şimşek, 2005: 726).

19. yüzyılın ilk yarısında Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Kürtler ile Doğu Süryanileri arasında çatışmalar yaşanmıştır.⁹ Birinci Dünya savaşında ise, Nesturiler

⁹ Birinci Dünya Savaşı yıllarında yaşanan münferit şiddet eylemlerine Süryaniler “Seyfo/Kılıç” adını vermektedir (Brock, Taylor, 2006: 66) Savaşın kontrol edilemez ve öngörülemez yapısı içerisinde

yüzyıllardır tabi oldukları Osmanlıya karşı itilaf devletleri saflarında yer aldılar (Wigram, 1991: 30-31) ve 2 Mayıs 1915'te resmen Osmanlı İmparatorluğuna savaş ilan ettiler (Özdemir, 2011). Mardin yöresinde bulunan Süryaniler ise Osmanlı Devleti tarafında saf tutmuşlardır.

1.2.14. Türkiye Cumhuriyeti ve Süryaniler

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Gayrimüslimlerin kopuşunda Süryani Kadimler, istisnai bir durum yaratarak devlete bağlılık ve sadakatlerini devam ettirmişlerdir. Milli Mücadele esnasında Mustafa Kemal ve Ankara Hükümeti'ni desteklemişler ve Lozan'da teklif edilen azınlık statüsü ve haklarını kabul etmemişlerdir (Çelik, 1996: 37). Süryani Kadim Kilisesi Patriği İlyas Şakir, 23 Nisan 1923'te Ankara'da Mustafa Kemal ile Lozan'da görüşülmekte olan azınlıklar sorunuyla ilgili olarak görüşür. Aga Petros liderliğinde gündemde tutulan Nasturi taleplerinden ayrı olarak, Süryanilerin azınlık statüsü istemediklerini açıklar. Ayrıca, dış göçe karşı duruşuyla, Süryanilerin Müslüman Türklerle birlikte ve aynı statüde yaşama iradelerini ortaya koyar. Süryani Kadimler her zaman itaatkâr bir cemaat olmuş asla ayrı bir devlet kurma sevdasına kapılmamışlardır. Sadece yaşadıkları topraklarda diğer unsurlarla aynı haklara sahip olmak istemişlerdir (Baykurt, 2010: 51).

Fransız işgal kuvvetleri komutanı Franchet d'Espèrey, Mardin'de azınlıkların ruhani liderlerini 8 Mayıs 1919 tarihinde toplayarak kendilerinden beklentilerini sorması üzerine, Süryani Patriği III. İğnatiyos İlyas'ın ayağa kalkarak esasını yere vurup: “600 yıldan fazla oluyor ki, Türk yurttaşlarımızla beraber kardeşçe yaşadık. Türklerin nimetleri kanımızın her zerresinde dolaşmaktadır. Türklerden ne isteyebiliriz. Türklerin kaderi bizim kaderimizdir” demiş ve toplantıda hazır bulunanların hayret dolu bakışları arasında toplantıyı terk etmiştir. Bu Süryanilerin Türkiye'nin yanında aldıkları pozisyonun açık bir örneğidir (Koluman, 2002: 67).

yaşanan; eşkiyalık, talan ve mahallî isyan girişimleri (Midyat İsyanı) gibi olaylar sonucunda Osmanlı toprakları içerisinde yaşayan Süryanilerde nüfus kaybına yol açmıştır. Özdemir ise Süryanilere karşı “devlet aklıyla” planlanan bir hareketin vuku bulmadığını tespit etmektedir (Özdemir, 2009: 66). Bugün Türkiye'ye yönelik politik amaçlarla gündemde tutulmaya çalışılan, Süryanilere soykırım yapıldığı iddiaları da tarihi hakikatlere uymamaktadır. Özellikle, Amerika, Avustralya ve Batı Avrupa ülkelerine göç etmiş ve kimliklerini korumak amacıyla örgütlenmiş Süryaniler için soykırım iddiaları, abartılı anılar üzerinden bir hatırlama süreci yaratılarak oluşturulan ve gerçeklik aranmayan toplumsal bellek üzerinden Ermeni diasporasında olduğu gibi bir varlık ve kimlik sorunu haline getirilmeye çalışılmaktadır (Özdemir, 2011).

Benzer bir olay da Irak'taki İngiliz siyasi hâkimi Noel'in yanında kumandan ve danışmanları olduğu halde Mardin'e gelmesinden sonra yaşanır. Noel şehri teslim etmeleri için şehrin ileri gelenlerine teklif ve tehditlerde bulunur. Süryani Kadim Patriği III. İlyas Şakir, Mardin halkı adına şöyle cevap verir: “Biz Türk’üz. Türk idaresinden başka herhangi bir idareyi istemiyoruz. Aksi halde yekvücut olarak, can’en ve malen mücadeleye hazırız”. Bunu üzerine Mardin halkı ayaklanmış ve Noel kovmuştur (Koluman, 2002: 67,68; Dolabani, 1972: 104).

Süryani cemaati cumhuriyetin ilanından sonra hayata geçirilmeye çalışılan inkılâplara ve liderine gönülden ve istekle bağlanmıştır. Yeni Türk Alfabesi kabul edildiğinde, yurt dışında bulunan III. İlyas kendi vekiline telgraf çekerek, idari muamelelerin derhal yeni Türk Alfabesine çevrilmesini istemiştir. Özellikle kılık kıyafet devriminin gereklerini, ruhaniler başta olmak kaydıyla Mardin'deki Süryaniler eşleriyle birlikte süratle uygulamaya başlamışlardır. Bugün bile rahiplerin fötr şapka kullanmaları devrimlerle ilgili bir tutumdur (Akyüz, 2005: 456).

Horepikopos Aziz Günel, Türk Süryanileri kitabında Anadolu'nun bağımsızlık mücadelesinin önderine olan sevgisini şöyle ifade etmektedir: “Ey Atatürk, ruhun nurda yatsın, şad olsun, bazı peygamberlerden üstünsün desem haklıyım. Fakat egoistlik beni taşıyacaktır; bazı peygamberler senden fazla bir şey yapabildiler mi?” (Günel, 1970: 58).

İKİNCİ BÖLÜM

2. ARAŞTIRMANIN TEMEL KAVRAMLARI

2.1. Toplumsal Yapı

Toplumsal yapı, toplumda organize olmuş ilişkiler bütünüdür ve toplumun bir çerçevesini oluşturur. Toplumsal yapıyı oluşturan bileşenler, kültür, toplumsal sınıflar, statü, statüyle bağlaşıp roller ve organik bütünlüğünün devam etmesi için gerekli olan (sağlık, eğitim, güvenlik vb.) kurumlardır. Bireyin hangi kültüre bağlı olduğu, sınıfsal konumu, kendisine miras kalan edinilmiş statüsü, zamanla sahip olduğu kazanılmış statüleri, buna bağlı rolleri onun karakter ve kimliğinin oluşmasında birinci dereceden etkilidir (Korotayev, 2006).

Böylece toplumsal yapı geçmişin mirasını bugüne taşımakla kalmaz, mirasın bugündeki hayat damarlarını oluşturduğu gibi gelecekte nasıl bir ilişkiler bütünü yaşayacağımızın da belirleyicisi olur.

Toplumun sosyal yapısına, fiziki ve kültürel unsurlar dâhildir. Toplumların sosyal yapı özelliklerini, yerleşme biçimleri, nüfus özellikleri, toplumsal ilişkilerin tipleri ve buna göre oluşan kişilik tipleri, gruplar ve çeşitleri, gruplara egemen olan değer yargıları ve kültür unsurlarını verirler. Bu çerçevede din de oradaki yerini alır (Günay, 2006: 25).

2.2. Dini ve Kültürel Yapı

Din sosyologları toplumun din üzerinde dinin toplum üzerindeki etkilerini bir başka deyişle toplum ve din arasındaki diyalektik ilişkiyi açıklamaya çalışmışlardır (Mardin, 2009), (Akyüz, Çapcıoğlu, 2008), (Davie, 2006). Başka bir işleviyle din bireyin sosyalleşme araçlarından, bireyin kimliğini oluşturan unsurlardan biridir.

Kültürel yapı ise, belli grup ve topluluk üyelerinin ortak davranışlarını yöneten örgütlenmiş bir seri normatif değerler sistemini tanımlar (Günay, 2003: 21-48) . Mekânın fiziki şekillenmesine (köy, kasaba, kent gibi fiziki yapıya) karşılık, sosyal yapının manevi yanını oluşturur. Kültürel yapı, toplumun sosyal ilişkiler ağını oluşturan sosyal statüler, roller ve değer yargılarından meydana gelir.

2.3. Cemaat

Cemaat kavramı; cemaat üyelerinin ortaklaşa paylaştıkları bir şeye-genellikle ortak bir kimlik duygusuna- dayanan, özel olarak oluşturulmuş, bir toplumsal ilişkiler bütünü ifade eder. Talcott Parsons'un tanımıyla ifade edilecek olursa cemaat, hayatla ve çıkarlarla ilgili olan ve pek belirlenmemiş bir alandaki kapsamlı bir dayanışma ilişkisini anlatmak üzere sık sık kullanılan bir kavramdır (Marshall,2009: 68). Birbirlerine sıkı organik ve içten bağlarla bağlı bulunan dayanışma gruplarını ifade etmektedir. Bir cemaat, müşterek hayatın ana şartlarını paylaşacak şekilde bir arada yaşar. Bir sosyal grubun cemaat oluşturabilmesi için gerekli temel koşullardan birisi, müşterek bir mekânı paylaşma şartıdır (Günay, 2006: 29). Hayatın bu denli derin paylaşımı aynı zamanda cemaati meydana getiren bireyler arasında çok güçlü bağlar kurar. Güçlü bir Cemaat ruhu arkasında sarsılmaz aidiyet duygusu ve keskin bir cemaat şuuru barındırır. Cemaat içerisinde yüz yüze ve samimi ilişkiler hâkim olup, kök saldıği alanda kültür ve din ile beslenir. Zaman içerisinde oluşan farklı ritüeller ile değişim gösterir ve kendi özel evrenlerini inşa ederler.

2.4. Gelenek

Sosyolojide gelenek kavramı ile; belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi kastedilir. (Marshall, 2009: 258-258). Bir başka tanımla gelenek; bir topluluğun önceki nesillerden devralıp kısmen dönüştürerek sonraki nesillere aktardığı; inanç, kurum ve seremonileri de içeren her türlü toplumsal pratik (Araslantürk&Amman, 2011: 449); ya da atalarımızdan günümüze kadar, varlıkları güçlü ilişki sistemleri yaratarak intikal etmiş olan ve geleceğe yönelik kurgularda yer alan, yani çabuk değişim göstermeyen, sosyal ve kültürel alandaki alışkanlıklar bütünü (Günay, 2006: 27) ifade eder. Aslında gelenek, bireylerin varlıklarını tanımlarken çok sık başvurdukları bir olgudur. Gelenek, bir kültürel unsurun, kurucu bir hikayeye birlikte hatırlanamayan bir zamandan beri aktarıla gelmesidir. Bu manevi miras bir cemaatin kimliğini kuran vektörlerden birini oluşturur. Dar anlamda ele alınırsa, gelenek hem toplumun hafızası hem de bir proje, kısaca kolektif bilincidir. Üyesine gelecek kuşaklara aktarma ve kendisini zenginleştirme ödevi yükler. Geniş

anlamda ise gelenek, bir dinsel hareketi ya da sembolik anlamı olan bir pratiği de kapsar.

Sosyolojik anlamıyla gelenekte, toplumun bir sosyal miras olarak önceki kuşaklardan devralıp yaşadığı tüm dinî, sosyal ve kültürel değer, norm, inanç, ilke ve kuralları söz konusu edilir. Gelenek, ait olduğu toplumda oluşmuş veya oluşacak kurumlar ile köklü ilişkiler kurmaktadır. Bu çerçevede aralarında kısmî farklar olsa da bu kavram; örf, âdet, teamül, anane, görenek ve töre kavramlarını da içeren genel bir kavramdır (Arslantürk& Amman, 2011: 449).

2.5. Bireysel ve Toplumsal Bellek

Bellek; bir yol gibi aynı zamanda hem geçmiş hem de gelecek ilişkisi ile birbirine bağlıdır. Bu aynı zamanda onun bireysel ve toplumsal yanının da göstergesidir ama onu daha çok "bireysel" bir insan edimi olarak anlama eğilimi taşırız. Bireysel bir belleğin oluşması ve korunması için sosyal çevre şarttır. Bu çerçevenin dışında toplumda yaşayan insanların hatıralarını sabitleştirecekleri ve yeniden bulabilecekleri bir bellek olmaz (Assman, 2001: 17).

Bütün insan ilişkilerinden ayrılmış, toplumsal bağlamı içinde yer almayan insanın "belleğinin" olmayacağından, bellek, ancak bir ikinci kişi varsa oluşmaya başlayan bir insan özelliğidir. Bu anlamda belleği ne kadar bireysel olarak taşırsak taşıyalım onun ancak bir toplumsal ilişki içinde bellek olma niteliği kazanmaya başladığı gerçeğiyle karşılaşırız. Dolayısıyla toplumsal olmayan "bellek" yoktur. Toplumsal olmayan bir bellek olmadığına göre onun "paylaşım" ortaya çıktığını söylemek de olanaklı hale geliyor şimdi. Onu paylaşmak için hem bireysel hem de toplumsal anlamda bir kültürel birikimin olması da gerekiyor (Rampolokeng: 33).

2.6. Kimlik

Kimlik nosyonu sosyoloji, psikoloji, biyoloji ve felsefenin konusuna girer. Sosyolojik anlamda kimlik, sosyal belirlenim ve bireysel tekillik ya da kolektif ve bireysel olanın ilişkisinde düğümlenir. Psikolojideki öznel/şahsa ait kimliğe karşılık, sosyolojide *sosyal kimlik* kavramlaştırmasına gidilmiştir: Sınıflandırmalar, sosyal ve profesyonel statüler aracılığıyla öteki için oluşturulan ve objektif olduğu ileri sürülen bir kimliktir. Bireysel olsun, kolektif olsun, bir kimlik edinmenin yani kendi dışındaki

kuralları içselleştirmenin araçları konuşulan dildir, toplumdaki çatışma ve karşıtlıklardır (Ferreol, 2010).

Fransız sosyolog Pierre-Jean Simon, bireysel kimliğin, bireyin kendisini ve içinde yaşadığı topluluğu tanımlamak için geliştirdiği *öz-kimlik* ile yabancı toplulukların, söz konusu bireyin içinde yaşadığı topluma ilişkin kurdukları *dışsal-kimlik* arasındaki gerilimin sonucu olarak belirlediğini yazar. Dışsal-kimlik, toplumun bütünü üzerinde hâkim olan *baskın kimlik* tarafından aşağılanan, ayıplanan, dışlanan bir kimlik olarak tanımlanıyorsa, o zaman dışsal-kimliğin negatif bir anlama geldiği söylenebilir. Böyle çelişkili bir durumda azınlık mensubu birey, hâkim topluluğun yaklaşımını benimsiyorsa öz-kimliğini yansıtan unsurları silmeye çalışacaktır. Öz-kimliğinden utanması gerektiğini düşünmeyen birey değişik tutumlar alabilir. Farklılığını oluşturan özellikleri saklayabilir. Ya da topluluğuna yakıştırılan olumsuz nitelermelerin doğru olmadığını durmaksızın çevresine anlatmaya çalışabilir. Sonuçta birey bu gerilimden etkilenecektir (Çıvgın, Yardımcı; 2007a: 97-98).

Carmel Camilleri'nin yaklaşımında bireyin kimliğini, düzenli olarak yinelenen alışkanlıklar, duygular, temsiliyetler ve düşünceler olduğu kadar, değişim de oluşturur. Dolayısıyla bireyselleşme, (karşıtlıkları da kapsayarak) farklılıkların sürekli yeniden düzenlendiği bir dinamik bir süreçtir. Üstelik bu oluşum sürecinde birey bir çatışma içinde görünmez. Yazara göre bu süreç üç kutupludur:

Birinci kutup, kişinin kendini tanıma ve oluşturma sürecidir, kimliğin oluşturulmasındaki *ontolojik fonksiyon* diye adlandırılır.

Ancak bu inşa tek taraflı ve hükümler bir tarzda yapılamaz. Birey sürekli olarak çevresini dikkate almak zorundadır. Dolayısıyla bu kutupta çevreyle yürütülen pazarlık süreci *pragmatik* ya da *araçsal fonksiyon* olarak adlandırılır.

Son olarak *değerlere dayanan bir kimlik* üzerine yürütülen pazarlık söz konusudur, arzu ve talep edilen bir kimliktir bu. Camilleri, “Böylece, kimliğin dinamik yapısını karakterize eden üçlü pazarlık serisi tamamlanır; der; anlamla ilgili pazarlıklar, değerle ilgili ve bu anlam ve değer inşasında kendi dışındakiyle ilgili pazarlıklar tamamlanır” (Camilleri, 1989: 44-45).

Çağdaş toplumlarda kimliğin kuruluşuyla ilgili gerilimler daha çok ulus-devletlerin tek boyutlu toplumsal kimlikler yaratmaya eğilimli olmalarından kaynaklanır. Ancak, kimlik ne tek katlı ne de değişmez bir olgu değildir. Sürekli bir etkileşim ve değişim içindedir. Bugün dünyanın her yerinde bireyler, bir yandan kendi

kültürlerini koruma güdüsüyle hareket ederken bir yandan ulus-devletin ya da hâkim kültürün etkisi altında kalırken, diğer yandan da özellikle televizyonlar aracılığıyla yayımlanan Amerikan kültürünün etkisi altında hareket etmektedir. Kendini koruma güdüsüyle dünyaya açılma ve onun bir parçası olma özlemi de aynı kişide birleşmektedir.

2.7. Göç

Göç, dini, iktisadi, siyasi, sosyal ve diğer sebeplerden dolayı insan topluluklarının hayatlarının tamamını veya bir bölümünü geçirmek üzere bir iskân ünitesinden, bir başkasına yerleşmek suretiyle yaptıkları coğrafi yer değiştirme hareketidir. Kişisel nedenlerle yer değiştirmeye ve bu esnada nakledilen eşyanın hepsine göç denmektedir (Akkayan, 1979: 21). Ancak, kendi varlığının tanım bulduğu mekân değişikliğinde yaşanan olayların psikolojik ve sosyolojik boyutları, insanın bireysel ve toplumsal dünyasında da derin yıkımlara yol açabilmektedir. Nihayetinde olan şey, bireysel veya toplumsal paradigmanın yıkılışı ve bir başka yerde izin verildiği ölçüde yeniden inşa gayretidir. Ortaya çıkan ise geldikleri ve vardıkları kültürler arasında meydana gelen hibrit bir yapıdır (Yalçın, 2004: 12). Bu nedenle göç alan şehirler ve ülkelerde göçmenler kendileriyle aynı veya benzer motifleri taşıyan diğer yalnızlar ile beraber bir yaşam kurarak, oradaki özgün aidiyetlerini oluştururlar (Özer, 2004: 11).

Göçmenlerin geçmişteki mekân ve toplum ile kuracakları bağ için göç nedenleri önemlidir. Toplumsal perspektifte, doğal afetler, ekonomik dar boğazlar, yapısal değişimler ve can güvenliği gibi konular göçe neden sayılabilirken, daha iyi bir yaşam beklentisi ve macera severlik gibi nedenler de göçün bireysel boyutunu oluşturur (Yalçın, 2004: V).

İlkel dönemlerde doğal afetler ve kaynak kıtlığı insanoğlunun yaşam alanlarını değiştirmesine yol açmıştır. Tarihsel süreçte insan doğaya hâkim olmuş ve kaba kuvvetle varlık kazanmanın çalışarak kazanmaktan daha kolay olduğunu keşfederek, ezilen için göçün bir başka çıkış noktasını oluşturmuşlardır (Yalçın, 2004: 2).

Günümüzde göç, gelişmekte olan çoğu ülkenin başlıca sorunları arasında yer almaktadır. Bunun temeli ise köy yaşamında makineleşmeye geçilmesi ve sanayileşmenin ülkede daha fazla değer kazanmasıdır. Ayrıca eğitim şartlarının yetersizliği de insanları şehre sürüklemiştir. Sağlık koşullarının köylerde yeterli düzeyde olmaması da göçün başlıca etkenleri arasında yer almaktadır.

2.8. Sosyal Değişme

Sosyolojinin temel kavramlarından birisi olan değişim kavramı (Marshall, 2009: 136) ile; belirli bir zaman kesiti içerisinde birey, toplum ve doğada meydana gelen farklılaşmalar, başkalaşmalar değişme kavramı ile izah edilir (Aytaç, 2002:215). Başka bir tanıma göre değişme, önceki durum ya da davranıştan farklılaşma biçiminde açıklanabilir. Değişme ileriye doğru olabileceği gibi, geriye doğru da olabilir. Toplumda ve insanda gözlenen başkalaşmalar, farklılaşmalar değişme olarak adlandırılır (Tezcan, 1995: 170).

Sosyolojide değişme ile genelde sosyal değişme anlaşılır. Bununla, toplumun sosyal yapısı ve sosyal organizasyonlarındaki değişimler ifade edilir (Aytaç, 2002: 215). Sosyal değişme, geniş anlamlar içeren ve sosyal yapı ile birlikte sosyolojinin tamamını ifade eden bir kavramdır. Değişme; bir bütünün öğelerinde, öğelerin birbirleriyle ilişkilerinde öncekine göre nicelik ve nitelikçe gözlenebilir bir ayrılığın oluşmasıdır. Sosyal değişme bir süreç olup, belli bir zaman dilimine endeksli olma, kesintisiz olma ve kolektif olma gibi üç önemli özelliği ihtiva etmektedir (Arslantürk& Amman, 2009: 418-420).

Sosyal değişmeyle anlaşılması gereken, tarih çalışmalarında, ekonomide ve politik bilimlerde ekonomik büyüme ve gelişme, demokratikleşme, küreselleşme, politik sistemlerin farklılığı veya başarısızlığı gibi konuları içerecek biçimde kullanılır. Terim, evrim, devrim ve paradigma kadar geniş kavramları kapsayabilir ya da küçük kasaba düzeyindeki değişimlere kadar daraltılabilir. Sosyal değişme kavramı, bireylerden oluşan grubun bazı karakteristik özelliklerinin ölçüsünü de ima edebilir. Terim çoğunlukla toplumun yararına, pozitif olduğu düşünülen değişimleri anlatıyor iken, yaşam tarzlarının varlığını engelleyen veya zarar veren sonuçları veya yan etkileri de anlatabilir (Shackman, 2005).

Kanadalı sosyolog Guy Rocher'ye göre teorik sosyoloji araştırmalarına hâkim olan üç ana problem vardır Bunlar, eylem, organizasyon ve sosyal değişmedir. Rocher'nin sosyolojisine göre sosyal değişme, bir topluluğun işleyiş ya da yapısında zaman içinde gözlemlenebilir nitelikteki (geçici ve uçucu olamayan) bütün dönüşümlerdir. Bu tanıma göre:

- Sosyal değişme zamansaldır (süreklidir),
- Toplumun birden çok bileşenini ilgilendirir,

- Sosyal değişme bir toplumda tarihin akışını değiştirir. Bu değişimle beraber toplum başka türlü işlemeye başlar (Rocher, 1970).

Dolayısıyla sosyal değişme bize iki statik durum arasındaki farkı vermez, belli bir mekânda, zaman içindeki sürekli devinimi ve alt-üst oluşları gösterir.

2.9. Kültür

Bilgi, inanç, sanat, ahlâk, hukuk, örf ve adetler ve toplumun bir üyesi olan insanın tüm edimleriyle tanımlanan kültür; bireyin ve toplumun hayat tarzlarını, sosyal problemler karşısında takındıkları tavırları, bütünsel olarak hayat algısını ve geçmişin, bugünün ve geleceğin birbirleriyle olan ilişkilendirme şekillerini de anlatır (Tylor, 1871: v), (Günay, 2006: 28).

Türk Dil Kurumu sözlüğünde kültür (ekin, eski dilde hars) kavramının tanımı şu şekildedir: “Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünüdür.”

Kültür birikimle birlikte ivmesi artan bir toplumsal yapı bileşenidir. Giderek her nesil miras aldığı kültüre maddi ve manevi bir katkı yapar ve onu kendinden sonrakilere miras bırakır (Parekh, 2002).

İzzet Çıvgın, genellikle birbirinin yerine kullanılan ve sınırlarının çizilmesinde güçlük çekilen *kültür* ve *uygarlık* kavramlarını karşılaştırma ihtiyacı duyar. Bu tartışma, burada ele alacağımız kültür kavramının sınırlarının belirlenmesi bakımından da aydınlatıcıdır. Çıvgın’a göre uygarlık, “insanoğlunun toplu halde (köylerde, sonraları şehirlerde) yaşamayı öğrendikçe, toplumsal ihtiyaçları doğrultusunda ürettiği taşınır ya da taşınmaz nesnelerin ve bunları üretmesine neden olan toplumsal ilişkiler ağının tamamına” verilen addır. Bu tanıma göre uygarlık, insanın ataları vasıtasıyla edindiği ve gündelik deneyimleriyle biriktirip çeşitlendirdiği toplumsal kuralları da içerir, toplumsal hafızanın bir tezahürüdür (Çıvgın, Yardımcı, 2007: 14). Türkçedeki medeniyet kavramı, Arapça *medine*’den türetilmiş olup, *şehirli olma* haliyle bağlantılıdır. Uygar kavramının da yerleşik hayata geçen ilk Türk kavmi olan Uygurlarla ilişkilendirilmesi bu çerçevede değerlendirilebilir. Çağdaş uygarlık kavramı bunlara ilaveten hukuklu (devletli) olmakla ve yurttaşlıkla da yakından bağlantılı hale gelmiştir. Kültür kavramı ise Latince, inşa etmek, süslemek, bakmak, tarım arazisini sürmek/işlemek anlamlarına gelen *cultura* kelimesinden türemiştir. *Cultura* ile aynı soydan gelen *cultus* (kült/tapınç), bir tanrıya

tapınmak, ona ibadet etmek anlamına gelmektedir. Yine aynı dilde *agricultura* kelimesi ise Türkçede tarlayı sürmek, tarım anlamlarında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bir toplumun kültürü, üzerinde yeşerdiği toprağın izlerini taşımaktadır. Böylece her toprağın, coğrafyanın daha ileri gidersek toplumun ayrı bir kültürü olduğu ileri sürülebilir. Bütün topluluklar uygar olmayabilir, kalıcı eserleri olamaz, yazıyı kullanmayabilir, ancak illa ki bir kültüre sahip olurlar.

Lewis Morgan, *Ancient Society, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* başlıklı eserinde “ilkel toplum”ların incelenmesiyle bütün coğrafyalardaki “insan”ın geçmişi anlaşılacağı varsayımıyla hareket ediyordu. Morgan’a göre insan toplulukları, “ilkel”, “barbar” veya “uygar”dılar ve lineer bir gelişmeyi takip ediyorlardı. Toplulukları hiyerarşik olarak ele alan bu yaklaşım, bu toplumların da kendi gelişme ve değişme grafikleri olduğu, insanlığın çocukluk evresini oluşturmadıkları gerçeğini içermiyordu. Bunun yerine, toplumların ilkellikten başlayıp, barbarlık aşamasından evrilerek, uygarlıkta nihayet bulan bir gelişme çizgisi izlemesi gerektiği önyargısı vardı. Morgan İrokuaların kandaşlık ilişkileri, tribal ilişkileri, devlete benzer yapılarını, Eski Yunan ve Roma kurumlarıyla karşılaştırarak inceledi (Morgan, 1877).

Her toplumun olgunluk evresinde olduğu, “ilkel” denilen toplulukların da karmaşık sosyal kodlara bağlı bulunduğu, dolayısıyla en az kendi gelişmiş toplumları kadar saygıyı hak ettiğini yapısal antropolojinin en önemli temsilcisi Claude Lévi-Strauss gösterdi. Bu toplumlar durağan değildiler, ancak, Batılı kendi ilerleme yaklaşımına uygun bulmadığı, yabancısı olduğu tarihsel süreci tanımlayacak sözcüklere sahip olmadığı için, yani anlamlandıramadığı için onlara durağanlığı yakıştırmıştır (Levi-Strauss, 2002: 100).

Carmel Camilleri, kültürün anlamı konusunda Amerikan antropolojisinin kurucularından Kroeber ve Kluckhohn’a başvurmaktadır. Yazarlara göre kültürü oluşturan unsurlar beş başlık altında incelenebilir:

- “Zihinsel durumlar veya psişik işleyiş: kültürel kodların farklılığı dolayısıyla aynı uyaran karşısında farklı kültürlerin farklı tepkiler vermesidir. Aynı farklılık dolayısıyla, kokuların, görsel malzemenin yahut sesin farklı algılanmasıdır. Son olarak, aynı uyaranların farklı toplumlarda değişik tarzda hafızaya alınması, değişen hatıralara yol açmasıdır” (Kroeber, Kluckhohn, 1952’den aktaran Camilleri, 1989: 21-22).

- Adetler, alışkanlıklar olarak beliren değişik tipte tutumlar toplumları birbirinden ayırmamıza imkân verirler.
- İletişim kodlarından başlayarak, araçların kullanımına dek değişik *yapım-bilgilerini* dilimize *hayat bilgisi* diye çevirebiliriz.
- Makineler, barınak biçimleri, sanatsal ürünler gibi yukarıda sözü edilen bilgilerin uygulama araçları da kültürün oluşturunca unsurlarındandır.
- “Formel olsun olmasın her çeşit kurum veya örgüt kültürün ayrılmaz parçasıdır” (Camilleri, 1989: 21-22).

Camilleri’ye göre kültür tek tek sayılan bu unsurların yan yana getirilmesiyle oluşmaz. Ona göre kültür, bir toplumun üyeleri arasında uzun zamandır paylaşılan, temsiliyetler, tutumlar ve ortak değerler sistemidir. Grup içinde paylaşılır, çevreye yansıtılır ve sürdürülmesi için uğraşılır (Camilleri, 1989: 27).

Kültürün bireye aktarılması, birey tarafından içselleştirilmesi sürecine kültürleme (*enculturation*) adı verilir. Bireyin sosyalleşmesinin bir parçasını teşkil eden bu süreçte birey, aile, okul ve informal araçlar aracılığıyla grubun kolektif işaretlerini, kültürel mirasını öğrenmesi söz konusudur (Camilleri, 1989: 28).

2.10. Kültürel Değişme

Kültür konusunda yukarıda yürütülen tartışmaların sonucu, her kültürü diğerlerinden ayıran özgün çizgilerin olduğu; diğerlerine bakılarak ileri/geri nitelermelerine maruz bırakılamayacağıdır. Etnik farklılıklara vurgu yapan kültürel görececilik yaklaşımı, kültürlerle ilişkin olumlu/olumsuz yargıların oluşturulamayacağını, kültürlerin nötr unsurlar olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Ancak kültürler arasındaki farkları, donmuş, mutlak olarak ele almak, kültürel geçişliliği ve değişmeyi dışlamak doğrudan ırkçılığa kapı aralamaktadır. Açıkta ırkçılık yapmanın dışlandığı günümüzde ise etnosantrizmin¹⁰ ırkçılığın gizli taşıyıcısı olduğunu savunan yazarlar da vardır. Ancak, ırkçılık tarihsel olarak Avrupa’da ortaya çıkmış bir ideoloji iken, etnosantrizm (komşu etnik topluluğun insanlıktan payını almadığını savunmaktan, kendi kimliğini dünyanın en uygarı olarak tanımlamaya değin) insanlık tarihi kadar eski evrensel bir tutumdur. Fransız sosyolog Bourdieu ise sınırlı

¹⁰ Etnosantrizm, bir kişinin diğerlerini, kendi etnik grubunu veya kültürünü merkeze alarak değerlendirme tutumu şeklinde tanımlanabilir. Pek çok önyargı ve stereotipin kaynağını oluşturan bu değerlendirme, genellikle, diğerlerinin olumsuz bir tarzda nitelendirilmesiyle sonuçlanmaktadır.

ölçüde etnosantrizmin kültürler arası iletişimi olumlu biçimde etkileyeceğini savunmaktadır (Çıvgın, Yardımcı, 2007a: 94-95).

Fransız araştırmacı Denys Cuche de, kültürel özerkliği korumaya yönelik kaygılarla, kolektif kimliği koruma güdüsü arasında dolaysız bir ilişki olduğunu, çünkü kültür ve kimlik kavramlarının aynı gerçekliği farklı bakış açılarıyla yansıtan unsurlar olduklarını savunur. Temel kimlik algısı, kültür algısından bağımsız olamaz. Üstelik herhangi bir grubun kültürel kimliğini, onun ilişkide bulunduğu komşu gruplardan bağımsız olarak kavrayamayız (Cuche, 1996). Aynı biçimde Lévi-Staruss da antropoloji çalışmalarında kültür incelemelerinin ancak (yöntem itibarıyla) karşılaştırmalı olarak mümkün olabileceğini savunur (Levi-Strauss, 2002).

Etnik farklılıklar mutlaklaştırılmadığında, kültürel geçişliliklere imkân tanınmakta, bu sayede içeriği değişse de kimliğin yitirilmeden korunmasına hizmet etmektedir.

2.11. Kültürleme (Inculturation) ve Kültürleşme(Acculturation)

Günümüzde bütün dünya kültürlerini tehdit eden Amerikan tüketim alışkanlıkları ve boş zaman faaliyetlerinin sinema ve televizyon aracılığıyla yayılması olgusunu bir yana bıraksak dahi, kültür bozumu (*acculturation*) öteden beridir toplumların gündemindedir. Kültür bozumu diye adlandırılan olgu, bir insan topluluğunun yabancı bir kültürü içselleştirmesi ve onu kendi özgül kültürü olarak algılamaya başlaması sürecini ifade eder. Bütün kültürler farklı derecelerde de olsa zaten karmadır (Çıvgın, Yardımcı, 2007a: 100- 101). Ancak kültür bozumuna uğrayan topluluk karşılıklı bir etkileşimden ziyade, kendi bağımsız değişme dinamiklerini kaybetmiştir ve hâkim kültürün etkisi altında değişmektedir.

John William Berry, kültür bozumuna maruz kalan toplulukların şu sorulara karşı geliştirdikleri iradeye göre entegrasyondan marjinalleşmeye giden farklı sonuçların doğabileceğine işaret eder:

- 1- Diğer gruplarla iletişim kurmak ve bu iletişimi korumak gerekir mi?
- 2- Kendi kimliğini ve kültürel karakteristiklerini korumak gerekir mi?

Berry bu iki soruya da evet cevabı verilebilmesi için, baskın grubun kültürel çeşitlilik olgusuna hoşgörülü yaklaşması gerektiği ve entegrasyonla sonuçlanacağını savunmaktadır. Baskın grubun kendi kimliğini dayattığı durumda, diğer gruplarla

iletişimi korumaya öncelik veren grubun asimilasyona uğrayacağı, kendi kimliğini korumak isteyen toplulukta ise kopma/özerklik yönünde etkide bulunacağı tespit edilmektedir. Ancak sözkonusu grup hem kimliğini korumak istiyor hem de iletişime önem vermiyorsa tümüyle marjinalleşecektir. Entegrasyonu kolaylaştırmak için, azınlık gruplarının topluma hâkim olan değerleri benimsemesi ve baskın grubun da azınlıkların kültürel haklarını hukuki ve siyasal olarak düzenlemesi gerekir (Berry, 2000: 81-91'den aktaran Çıvgın, Yardımcı, 2007a: 107- 108).

Burada entegrasyon kavramından ne anlaşıldığı da açıklığa kavuşturulmalıdır. Entegrasyon, bir sosyal grup ya da toplum tarafından özümsemek, kendi içine katılmak ve kucaklanmak anlamına gelmektedir. Entegrasyonun gerçekleşmesi halinde ortak normlara sahip olunacağı ve değerlerin paylaşılacağı varsayılır. Entegrasyon aynı zamanda bireyin temas ettiği kültüre ilişkin norm ve değerleri (bu kültüre başarılı biçimde intibak etmesini sağlayacak biçimde) içselleştirmesi sürecidir (Couet, Davie, 1998).

Çıvgın'ın kimliğini korumayla ilgili yürüttüğü tartışma konusunda Ernesto Laclau da partikülarist iddiaların saf olarak öne sürülemeyeceğini, bir topluluğun tikel özelliklerini mutlak olarak ayırt edemeyeceğini, böyle bir ayırt etmenin, ayrımcılığa uğrayanın, ayrımcılığı yaratanın tuzağına düşmesi demek olduğunu söylemektedir. Eğer farklılık/tikellik/partikülarizm tek meşru ilke ise antisosyal grupların, ırkçı ve gerici istemlerini de tanımak zorunda kalırız. Ayrıca, bütün farklılıkları korumak zorunda kalmak demek, aynı zamanda gruplar arasındaki güç ilişkilerini de, hiyerarşiyi ve bağımlılık ilişkilerini de yani statükoyu aynen korumak anlamına gelmektedir. Yani Laclau'ya göre egemen olan evrensellik iddialarına karşı saf bir partikülarizm önerisi getirilemez (Laclau, 2000: 79-80).

2.12. Kùltürler Arası İletişim

Carmel Camilleri interkùlùrel bakış açısından farklılığın anlaşılmasını kusurlu kılan yaklaşımları üç başlık altında inceler. Birinci yaklaşım entosantrizme içrek bir kusur olan farklılığın tümüyle göz ardı edilmesidir. Farklı bir kùltürün varlığı saptanmaz bile. İkinci yaklaşımda iletişimi kesen farklı kùltürün değerleri, gündelik davranış kalıpları ve temsiliyetler üzerine bilgisizliktir. Üçüncüsü yabancı kabul edilenin neyi hangi kodlara dayanarak yaptığının bilinmemesi sonucunda reddedilmesi yani davranışına anlam verilememesidir (Camilleri, 1989a: 364-368).

Kültürel farkların hesaba katıldığı hallerde de kusurlu yaklaşımların geliştirildiğini teşhis eden Camilleri, farklılığa yüklenen anlamın entegrasyondan tamamen dışlama boyutuna varabileceğini söylemektedir (Camilleri, 1989a: 369).

Camilleri'nin sözünü ettiği milli egosantrizm kendini çeşitli biçimlerde dışa vurur. Suçlanan öteki grubun varlığı, grubun bütünlüğünü tehdit eden zorlukları, gerilim ve çatışmaları bertaraf etmeye yarar. “Biz” tamamen olumlanırken, öteki bütün olumsuzluklardan sorumlu olan “günah keçisi”dir. Kimi durumda grup ya da birey kendini, günah keçisi ötekinin yarattığı tehditle tanımlar, kimliğini oluşturur. Hatta daha ileri giderek, kendi “değer”ini, dışlanan ötekinin “değersizliği/aşağı konumu” sayesinde kurar (Camilleri, 1989a: 380-382).

Dışlananların kendilik imajlarına yöneltilen bu tehditlere karşı gösterdikleri tepkiler çok farklı olabilmektedir:

- Kendine verilmeyen değeri *reddetme* davranışında, kişi kendine yönelik saldırıların gerçekliğini, varlığını inkâr etmeye çalışır.
- Egemenin söylemini içselleştirerek kendi kimliğine ilişkin *olumsuz* bir *imaj* geliştirme. Kendi kimliğine taleplerin (değersizliği gerekçesiyle) küçümsenmesi davranışına yol açar.
- Reddedilen kimliğin total kabulü ve her türden farklılığını olumlama davranışı. Tepkisel bir kimlik geliştirme söz konusudur.
- Kimi zaman kişi, dışlanan kendininkilere ihanet etmemek kaygısıyla bireyselliğini, bağımsızlığını kaybetme noktasına gelir, kendi arzularını ve kişiliğini bastırır.
- Kişi kendi kültürüne özgü şeyleri fetişleştirir.
- İlginç bir tepki de, evrensel bazı değerlere göndermede bulunarak milli, kültürel farkları *aştığını* öne sürmektir (Camilleri, 1989a: 383-384).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ARAŞTIRMANIN BULGULARI

3.1.Araştırmaya Katılanların Genel Özellikleri

3.1.1. Cinsiyet Durumu

Bireylerin toplum içerisindeki figürü o toplumun cinsiyete karşı yerleşik bakış açısıyla da ilintilidir. Toplumun geleneksel olan kadın ve erkek rollendirmesi; bireyin toplum içerisindeki rol edinmesini, hayata ne oranda katılacağını, sesinin ne kadar duyulacağını etkili bir şekilde belirler. Bu nedenle, çalışmada katılımcıların sayısal dengeliği olabildiğince sağlanmaya çalışılmıştır. Ancak, bölgesel şartlar sınırlayıcı bir hal arz etmiştir. Ankete katılanların cinsiyet dağılımı Tablo 6’da belirtilmiştir.

Tablo 6. Cinsiyet Durumu

	N	%
Kadın	184	38,8
Erkek	290	61,2
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılan 474 deneğin % 38,8’i kadınlardan, % 61,2’si erkeklerden oluşmaktadır.

3.1.2. Yaş Grupları

Yaş bireyin toplum içerisindeki statü ve rol edinmesinde önemli etkenlerden biridir. Ankete katılanların yaş gruplarına göre dağılımları Tablo 7’de verilmektedir.

Tablo 7. Yaş Grupları

	N	%
18 - 20 Arası	125	26,4
21 - 30 Arası	136	28,7
31 - 40 Arası	83	17,5
41 - 50 Arası	57	12,0
51 - 60 Arası	28	5,9
61 ve üstü	45	9,5
Toplam	474	100,0

Tablo 7’de görüldüğü gibi, araştırmaya katılan deneklerin % 55,1’i genç (18-20 ve 21-30 yaş arası), % 29,5’i orta yaş (31-40 ve 41-50 yaş arası) ve 15,4’ü yaşlı (51-60 yaş arası, 61 ve üstü) şeklinde gruplandırabileceğimiz yaş aralığındadır.

3.1.3. Medeni Durum

Medeni durum; ferдин yaşadığı yer ile kurduğu bağ üzerinde belirleyici olmasının yanı sıra, ferдин toplumla olan ilişkileri üzerine de farklı bakış açıları geliştirmesinde etkili olmaktadır. Anket çalışmasında evliler ile bekarların sayısal dengliği oluşturulmaya çalışılmıştır. Ankete katılanların, medeni durum değişkenine göre dağılımı Tablo 8’deki gibidir.

Tablo 8. Medeni Durum

	N	%
Evli	222	46,8
Bekar	219	46,2
Dul	30	6,3
Boşanmış	3	0,6
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların % 46,8 evli, % 46,2’si bekar deneklerden oluşmaktadır. Dul oranı % 6,3’tür. Boşanma oranı % 0,6’dır. Görülüyor ki bu toplumda boşanma oranı oldukça azdır. Ancak bu veriler ülke ortalamasıyla karşılaştırılırsa Süryani

yurttaşlarımız arasındaki boşanma hızının çok da düşük olmadığı anlaşılır.¹¹ Hiç kuşkusuz bizim çalışmamızda boşanma oranının daha fazla çıkması denek sayısının sınırlılığından kaynaklanmaktadır.

3.1.4. Öğrenim Durumu

Eğitim, bireye farklı hayat algılarını sezebilme şansı vermektedir. Bu anlamıyla eğitim, bireyin sosyalleşmesine katkıda bulunmaktadır. Deneklerin eğitim durumlarını gösterir veriler Tablo 9’da sunulmuştur.

Tablo 9. Eğitim Durumu

	N	%
Okur-yazar değil	60	12,7
Okur-yazar	41	8,6
İlkokul	176	37,1
Ortaokul ve dengi	65	13,7
Lise ve dengi	104	21,9
Yüksekokul	28	5,9
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların eğitim düzeyine bakıldığında; % 21,3’ünün düşük eğitim seviyesine (okur-yazar değil, okur-yazar), % 72,7’lik kısmın orta eğitim seviyesine (ilkokul, ortaokul ve dengi, lise ve dengi) ve % 5,9’luk kısmın ise yüksek eğitim seviyesine (yüksekokul) sahip deneklerden oluştuğu görülmektedir.

3.1.5. Mesleki Durum

Sosyal ve dini nitelikli araştırmalarda, katılımcıların meslekleri, araştırmanın sonucunu doğrudan belirleyecek bir faktördür. Sahip olunan diğer özelliklerin yanında meslek ile kazanılan kimlik de, hayata dair başka bir algının ve dilin yollarını açar. Ankete katılanların mesleki durumlarına göre dağılımı Tablo 10’da verilmektedir.

¹¹ TÜİK verilerine göre, 2010 yılında Türkiye genelinde toplam 23 527 çift boşanmıştır ve boşanma hızı % 0,159’dur. (www.tuik.gov.tr-evlenme ve boşanma istatistikleri 2010)

Tablo 10. Mesleki Durum

	N	%
Çiftçi	106	22,4
İşçi	35	7,4
Serbest meslek	89	18,8
Memur	13	2,7
Emekli	16	3,4
İşsiz	43	9,1
Ev hanımı	81	17,1
Öğrenci	91	19,2
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanları çalışan ve çalışmayan şeklinde gruplandırarak olursak karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır; % 51,3'lük kısım (çiftçi, işçi, serbest meslek, memur) çalışırken, % 48,7'lik kısım (emekli, işsiz, ev hanımı, öğrenci) çalışmamaktadır. % 9,1'inin işsiz olmasını doğal karşılamak gerekir. Çünkü işsizlik ülkenin genel sorunudur ve bu oran Türkiye işsizlik ortalamasına neredeyse eşit bir değerdir. Burada üzerinde durulması gereken asıl konu kamu sektöründe çalışanların azlığıdır. Günümüz Türkiye'sinde Süryaniler devlet dairelerinde prestijli işlere kabul edilmeyeceklerini düşünmeleri nedeniyle yüksek eğitime ilgi duymadıklarını belirtmektedirler.

3.1.6. Ekonomik Durum

Araştırmaya katılanların ailelerinin aylık ortalama gelir durumlarını değerlendiriş biçimlerine ilişkin veriler Tablo 11'de sunulmuştur.

Tablo 11. Ailelerin Aylık Ortalama Gelir Durumu (TL)

	N	%
Asgari ücret (796 TL.)	112	23,6
Asgari ücret altı	193	40,7
Ailede ekonomik bir zorluk yaşamamaktayız	95	20,0
Herhangi bir gelirimiz yok	64	13,5
Söylemek istemedi	10	2,1
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların aylık gelir dağılımına bakıldığında; % 77,8 gibi önemli bir oranın asgari ücret ve altında gelire sahip olduğu görülürken, % 20'si gelir miktarı bildirmemekle beraber ekonomik bir zorluk yaşamadıklarını belirtmişlerdir. Süryani cemaati mensuplarının büyük ölçüde köylerde yaşaması, yüksek eğitimden uzak olması ve yüksek gelir getiren işlerde çalışacak donanımına sahip olmaması gibi nedenler cemaat genelinde düşük düzeyli bir ekonomik evrenin varlığını zorunlu hale getirmiştir.

3.1.7. İkamet Ettikleri Yerler

Ankete katılanların ikamet yerleri Tablo 12'de belirtilmiştir.

Tablo 12. İkamet Edilen Yerleşim Birimi

	N	%
İl merkezi	69	14,6
İlçe merkezi	95	20,0
Köy	293	61,8
Mezra	17	3,6
Toplam	474	100,0

Tabloya göre, araştırmaya katılanların % 14,6'sı il merkezinde, % 20'si ilçe merkezinde, % 61,8'i köyde, % 3,6'sı mezrada ikamet etmektedir. Burada kırsal (köy-mezra) ve kentsel (il merkezi-ilçe merkezi) diye bir ayrıma gidersek Mardin ve yöresinde Süryani nüfusunun önemli bir kısmının kırsal bölgelerde yoğunlaştığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

3.1.8. İkamet Ettikleri Yere Nereden Geldikleri

Araştırmaya katılanların yaşadıkları bölgeye geliş yerlerine ilişkin veriler Tablo 13’de sunulmuştur.

Tablo 13. İkamet Edilen Yere Geliş Yeri

	N	%
Doğma-büyüme buralıyım	408	86,1
Başka bir ilden göç	45	9,5
Yurt dışından göç	21	4,4
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların % 86,1’i “doğma-büyüme buralıyım” derken, % 9,5’i “başka bir ilden göç ettim” ve % 4,4’ü “yurt dışından göç ettim” demiştir.

3.1.9. Ailedeki Birey Sayısı

Aşağıdaki tabloda araştırmaya katılanların ailelerindeki birey sayısını gösteren veriler sunulmuştur.

Tablo 14. Ailedeki Birey Sayısı

	N	%
3-4 kişiden	135	28,5
5-7 kişiden	166	35,0
8-10 kişiden	123	25,9
11 ve daha üzeri	50	10,5
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların % 28,5’i 3-4 kişilik, % 35’i de 5-7 kişilik ailelere mensuptur. Deneklerin % 25,9’u 8-10 kişiden, % 10,5’i 11ve üstü kişiden oluşan kalabalık ailelere sahiptir.

3.1.10. Konuşulan Dil veya Lehçeler

Mardin ve yöresinin yüzyıllar boyunca içselleştirdiği kültür zenginliğini hemen hissettiren husus kuşkusuz burada yaşayan insanların konuştukları dillerdir. Mardin ve

yöresinde resmi dil olan Türkçenin yanında Kürtçe, Arapça ve Süryanice de kullanılmaktadır.

Özellikle Mardin il merkezinde Müslüman ve Hristiyan kültürlerinin iç içe geçişleri görülebilmektedir.

Aşağıdaki tabloda araştırmaya katılanların konuşabildikleri dil veya lehçelere ilişkin bulgular sunulmuştur.

Tablo 15. Konuşulan Dil veya Lehçeler

	N	Cevapların %	Deneklerin %
Süryanice	434	36,3	91,6
Türkçe	407	34,0	85,9
Kürtçe	284	23,7	59,9
Arapça	60	5,0	12,7
Ermenice	2	0,2	0,4
Almanca	2	0,2	0,4
İngilizce	1	0,1	0,2
Diğer	7	0,6	1,5
Toplam	1197	100,0	252,5

Not: Birden fazla şık işaretlenmiştir.

Araştırmaya katılanların % 91,6'sı ana dilleri olan Süryaniceyi konuşabilmektedir. Bu bize dillerini kullanma konusunda herhangi bir engelle karşılaşmadıklarını gösterir. Tablodan Süryanilerin birden çok dil kullanabilme oranlarının ülke genelinden yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Süryaniler, Arap, Kürt ve Türk topluluklarıyla birlikte uzun bir tarihsel süreç geçirmişlerdir. Cemaat üyelerinin önemli bir kısmı resmi dil olduğundan Türkçeyi ve bölgenin etnik yapısından dolayı da Kürtçeyi konuşabilmektedir. Yine bölgede kullanılan dillerden Arapça, Sami dil ailesinden olmasının etkisiyle, % 12,7'lik kesim tarafından kullanılabilir.

3.2. Sosyo-Kültürel Hayat

3.2.1. Aile

3.2.1.1. Tercih Edilen Evlenme Biçimi

Araştırmaya katılanların evlenme biçimine yönelik tercihleri Tablo 16’da sunulmaktadır.

Tablo 16. Tercih Edilen Evlenme Biçimi

	N	%
Konuşup anlaşarak	285	60,1
Görücü usulü veya anne-baba tavsiyesi	150	31,6
Din adamının isteğine göre	24	5,1
Fikrim yok / cevap yok	15	3,2
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların % 31,6’sı geleneksel usullerle (görücü usulü veya anne-baba tavsiyesi) evliliği tercih ederken, % 60,1’i günümüz şartlarına uygun olarak “konuşup anlaşarak evlenirim” cevabını vermişlerdir. Bu veriler, Süryani cemaatinin büyük bölümünün köylerde yaşamasına rağmen evlenme biçimlerinde kentli alışkanlıklara doğru bir evrilme içerisinde olduklarını göstermektedir.

3.2.1.2. Eş Seçiminde Süryani Olanı Tercih Etme

Süryanilerin, bölgede yaşayan diğer topluluklarla aralarındaki ilişkilerde en önemli kırmızı çizgiyi evlilik kurumu oluşturur. Evlilik, Süryani toplumunun varlığını koruyan güçlü bir etkidir. Bölgede Müslümanlarla evlilik tercih edilmemektedir. Ancak nüfusun bölgede hızla azalması bu geleneğin sürdürülebilirliğini azaltmaktadır.

Araştırmaya katılanların eş seçimlerine yönelik tercihleri Tablo 17’de sunulmaktadır.

Tablo 17. Eş Seçiminde Süryani Olanı Tercih Etme Durumu

	N	%
Evet	419	88,4
Kararsızım	32	6,8
Hayır	23	4,9
Toplam	474	100,0

Tabloya göre araştırmaya katılanların % 88,4'lük önemli bir kısmı eşini seçerken Süryani olmasına önem vermektedir. Bu gösteriyor ki, Türkiye özelinde değerlendirecek, Süryaniler evlilik konusunda kapalı bir toplum yapısı sergilemekte ve etnisiteye dayalı bir aile modeli öngörmektedir. Çok kültürlü bir toplumun içinde doğan bu insanlar, farklı cemaatlerin birbirine karışmaması gerektiğini vazedilen bir zihniyetin insanlarıdır. Cemaat içerisindeki bir kesim açısından cemaatlerarası evlilik dinden çıkmak gibi değerlendirilmektedir.

Süryani eş ile evlilik yapılmasını önemli görenlerin ve bu konuda kararsız kalanların tutumlarını dayandırdıkları nedenleri gösterir Tablo 18'de verilmiştir.

Tablo 18. Süryani Eş Seçme Sebebi

	N	%
Dini konularda anlaşabilmek için	228	50,5
Kültür farkı nedeni ile sorun yaşamamak için	110	24,3
Aile ve çevre tarafından dışlanmamak için	54	11,9
Hepsi	18	3,9
Başka bir seçeneğim yok	14	3,1
Fikrim yok cevap yok	22	4,8
Diğer	5	1,1
Toplam	451	100,0

Diğer inanç grupları ve etnik yapılarla uzun süre birlikte yaşamışlıkla birlikte belli bir toleransın gelişmesi beklenirken, Süryaniler evlilik konusunda kültür ve en önemlisi din farklılığı gözetmektedir. Mardin'de yaşayan Süryanilerin 2000-2500 civarında bir nüfus oluşturduğu düşünüldüğünde, Süryani cemaatinin içe kapanma

eğilimi daha iyi anlaşılmaktadır. Mülakat veren Süryanilerin büyük çoğunluğu, her geçen gün küçülen topluluklarının, kültürel/dinsel değerlerini korumak adına cemaat-dışı evlilikleri birer tehdit olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Deneklerin % 74,8’ü kültür farkı nedeniyle sorun yaşamamak ve dini konularda daha iyi anlaşabilmek için cemaat-içi evliliği tercih ettiklerini söylemektedir. % 11,9’i ise, cemaat-dışı bir evlilik yaparsa aile ve çevre tarafından dışlanma korkusu yaşamaktadır. Bu cevabı verenler için “dinini ve kültürünü koruma” motifinin ne denli etkili olduğu bilinmemekle beraber, bu kişilerin bir tür “mahalle baskısı” altında oldukları öne sürülebilir.

3.2.1.3. Birden Fazla Evliliğe Bakış

Araştırmaya katılanların birden fazla evliliğe yaklaşımları aşağıda verilen tabloda sunulmaktadır.

Tablo 19. Birden Fazla Evliliği Onaylama Durumu

	N	%
Evet	22	4,6
Kararsızım	20	4,2
Hayır	432	91,1
Toplam	474	100,0

Tabloya göre, araştırmaya katılan deneklerin % 91,1’inin birden fazla evliliği onaylamaması, bu meselenin kültürel kodları itibariyle Süryanilerin toplumsal belleğinde olumsuz bir imajla anıldığının göstergesidir. Bu veriler, Süryanilerin evlilik konusunda, yaşadıkları bölgenin kabullerinden öteye günümüzün modern yaklaşımıyla paralel hareket ettiklerini göstermektedir.

Örnekleme birden fazla evliliğe her iki cinste de paralel yükseklikte hayır cevabı görülmektedir. Dolayısıyla, katılımcıların çok evliliğe yaklaşımlarında cinsiyetlerine göre bir farklılık oluşmamıştır. Ayrıca; yaş, ekonomik, eğitim ve medeni durumlarına göre de anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

3.2.1.4. Tercih Edilen Nikâh Şekli

Araştırmaya katılanların tercih ettiği nikâh çeşitlerine ilişkin veriler Tablo 20’de sunulmaktadır.

Tablo 20. Tercih Edilen Nikâh Türü

	N	%
Dini Nikah	141	29,7
Resmi Nikah	27	5,7
Her İkisi de	306	64,6
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların % 64,6'sı “hem resmi hem de dini nikâh kıyıldı/kıyılın” derken, % 29,7'si “dini nikâh”, % 5,7'si “resmi nikâh” cevabını vermiştir. Yalnızca resmi nikâhın kıyılmasını yeterli gören Süryaniler % 5,7 gibi küçük bir oran oluşturmaktadır. Bu veriler, Süryani cemaatinin dini değerlere verdiği önemi ve aynı zamanda da koruyucu yaklaşımını gösteriyor. Süryanilerde evlilik güçlü dini tanımlamalar bulan bir olgudur. Doğal olarak birlikteliğin meşru zemininin oluşması için dini nikah zorunlu kabul edilmektedir. SEKAM (Sosyal Ekonomik Araştırmalar Merkezi) tarafından TÜİK'in belirlediği 67 ilde 6748 kişiye 156 soru sorularak yapılan aile yapısının profilini çıkarmaya dönük araştırmaya göre, “sadece resmi nikâh” diyenlerin oranı % 10,2, “sadece dini nikâh” diyenlerinki % 4,5'tir. Buna karşılık yurttaşlarımızın % 85,1'i evlilik bağının geçerli olması için “hem resmi hem de dini nikâh”ı zorunlu görmektedir. Aynı araştırmada deneklerin % 16,1'i “dini nikâh olmasa da olur”, % 3,7'si ise “dini nikah gereksiz” şeklinde yanıt vermiştir. SEKAM'ın bu sonuca yorumu “toplumca nikâhın din tarafından tamamlanan dini bir boyutunun olduğuna inanıldığı” yönündedir: “Gerçekten de toplumumuzda pek çok insan, diğer alanlarda göstermediği dini duyarlılığı dini nikâh konusunda göstermekte, resmi nikâhın varlığına rağmen dini nikâh olmadan yapılacak evliliğin meşruiyet eksikliği taşıdığına, bu ilişkinin zina sayılabileceğine inanmaktadır” (SEKAM, 2011: 6). Türkiye geneliyle Süryani örneğini karşılaştırdığımızda ise, ikincisinin nikâh konusunda daha geleneksel düşündüğü sonucuna varabiliriz.

Tablo 21. En Önemli Boşanma Sebebi

	N	%
Namus meseleleri	261	55,1
Hangi sebeple olursa olsun boşanmayı uygun bulmuyorum	99	20,9
Şiddetli geçimsizlik	69	14,6
Düzensizlik ve evi terk etme	25	5,3
Hepsini boşanma sebebi sayarım	2	0,4
Hiçbirini boşanma sebebi saymam	1	0,2
Dini kurallar	1	0,2
Fikrim yok / cevap yok	13	2,7
Diğer	3	0,6
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların % 75’lik önemli bir kısmı boşanma sebebi olarak ailevi sebepleri (namus meseleleri, şiddetli geçimsizlik, düzensizlik, evi terk etme) belirtmiştir. % 20,9’u hangi sebeple olursa olsun boşanmayı uygun bulmadığını söylemektedir. Yukarıda sözünü ettiğimiz SEKAM araştırmasına göreyse, Türkiye genelinde en önemli boşanma sebepleri, sırasıyla, sadakatsizlik (% 24,5), fiziksel şiddet (% 17,6), sevgisizlik (14,4) ve alkol/kumar gibi alışkanlıklardır (17,3). Bu araştırmanın sonuçları, boşanmadaki artışın ana sebebi olarak da % 17,8 ile sadakatsizliği göstermektedir (SEKAM, 2011, s. 15-16). İki çalışmayı bu haliyle karşılaştıracak olsak, Süryaniler arasında boşanma nedeni olarak “namus” kavramının çok daha fazla öne çıktığı iddia edilebilir. Kuşkusuz bölgede yaşayan diğer inanç mensupları arasında da bu durum doğrulanmaktadır. Dolayısıyla paralel kültürel etkileşim olarak görülmesi gereken bir sosyolojik algıyla yüz yüze olduğumuzu görmeliyiz.

3.2.1.5. Ailede Kararların Alınış Biçimi

Tablo 22’de ailelerde karar alma biçimlerine ilişkin bulgulara yer verilmiştir.

Tablo 22. Ailede Kararların Alınış Biçimi

	N	%
Baba karar verir	143	30,2
Anne-baba ve çocuklar hep birlikte	320	67,5
Kendim karar veririm	1	0,2
Diğer	10	2,1
Toplam	474	100,0

Aile kararlarını nasıl alırsınız sorusunu deneklerin % 30,2'si “baba karar verir” şeklinde yanıtlarken, % 67,5'i “anne-baba ve çocuklar hep birlikte karar alır” demiştir. Günümüzde azalmış ve azalıyor olmasına rağmen hala etkisini hissettiren babaerkil /erkek egemen yaklaşımın Süryanilerde baskın olmadığını görüyoruz. Kararların baba tarafından değil aile merkezli olarak alınması bize Süryanilerin yan yana yaşadıkları etnik gruplardan bir ölçüde farklılaştıklarını gösteriyor. Çünkü SEKAM'n kısa bir süre önce yayımladığı “Türkiye’de Aile” adlı araştırmada “Evin reisi kim olmalıdır?” sorusuna Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde yaşayan yurttaşlarımızın % 43’ü “baba”, % 4’ü anne ve % 53’ü “her ikisi de” yanıtını vermişlerdir (Sekam, 2011, s. 37). Bir noktayı aydınlatmakta yarar görüyoruz: Bizim yaptığımız çalışmada reel durum, SEKAM araştırmasında ise dilek olarak (olması gereken) sorulmuştur. Buna rağmen Süryani yurttaşlarımızın çoğunluğunun ailede kararların bütün fertlerin katılımıyla alındığını belirtmeleri, Güneydoğu Anadolu genelinde ise “annenin ve babanın birlikte aile reisi sayılması” gerektiğini vurgulayanların % 53 düzeyinde kalması önemlidir.

3.2.1.6. Çocuklara İsim Vermede Süryani İsmi Tercih Etme Durumu

Tablo 23’de deneklerin çocuklarına isim verirken Süryani ismi vermeyi tercih etmelerine ilişkin bulgular sunulmuştur.

Tablo 23. Çocuklara Süryani İsmi Vermenin Önemi

	N	%
Çok önemli	316	66,7
Önemli	147	31,0
Hiç önemli değil	11	2,3
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılan deneklerin hemen hepsinin bu konuyu önemsedğini görüyoruz. Çocuğun ismi etnik-dinsel-kültürel aidiyetini ve kişisel-ailevi duruşunu simgelediği için her toplum veya ailede görüldüğü gibi Süryanilerde de bu yönde bir tavır sergilenmesi doğal sayılabilir. Araştırmada “çocuğa Süryani ismi verme” hususunu deneklerin % 97,7’si “çok önemli” ve “önemli” bulmaktadır.

Süryanice isimler yalnızca bireyin aidiyetini belirtmek ve diğer etnik tanımlamalardan ayırt etmek amacıyla konmamakta, Süryaniler tarihlerini isimler aracılığıyla toplumsal hafızalarında yaşatmayı da hedeflemektedir. Süryani isimlerinde tarihin izini sürmek mümkündür. Bu isimlerin (aile isimleri dahil) bir kısmı semitik halkların, büyük komutanlarının, tanrılarının veya şehirlerinin isimleridir: Abgar, Afrem, Aram, Hadad, Şamaş... İsimlerin bir bölümü ise Eski ve Yeni Ahit’ten gelir, cemaatin Hristiyanlığına vurgu yapar: Abrohom, Daniel, David, Gabriel, Georgis, İlyas, İshak, Meryem, Mattias, Michael, Paulus, Petros, Samuel, Sara, Yusuf, Yakub....

3.2.2. Eğitim

3.2.2.1. Dini Referans Kaynakları

Süryanilerin tarihlerinde gurur duydukları en önemli konuyu entelektüel alan oluşturmaktadır. Bu halk IV. ve XIII. yüzyıl arasında birçok eğitim ve öğretim merkezini faaliyete geçirmiştir. Bu merkezlerde felsefe, filoloji ve diğer bilim dallarında eğitim verilmekle birlikte, teoloji ana eğitim konusunu oluşturmaktaydı. Süryaniler kabaca 1000 yılı kapsayan dönemde Mezopotamya’da 21 kültür merkezi, 23 kütüphane, yüzlerce kilise ve manastır tesis etmişlerdir. Bu kurumlar, Kutsal Kitap’a açıklık getiren ve bulundukları çevreyi aydınlatan binlerce şair ve yazar ilahiyatçıyı yetiştirmiştir (I.Barsavm, 2005: 36; Akdemir, 2009: 65-69).

Araştırma esnasında yapılan gözlemlerde Süryani gençlerinin gelecek rüyalarında eğitimle vasıtasıyla ulaşılacak bir kariyerin bulunmadığı izlenimi edinilmiştir. Bu düşüncenin arkasında, Süryanilerin yörede genellikle ticaret ve tarımla uğraşmaları ve yaşadıkları yer ve cemaatten uzaklaşmama istekleri yattığı söylenebilir.

Katılımcıların dini bilginin kaynağı olarak belirttikleri referanslar aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 24. Süryanilikle İlgili Bilgilenme Kaynakları

	N	Cevapların %	Deneklerin %
Din adamlarından	297	30,5	62,7
Ailemden	290	29,8	61,2
Çevremdeki yetişkinlerden	156	19,8	40,7
Kitaplardan	193	16,0	32,9
Arkadaşlarımdan	38	3,9	8,0
Toplam	974	100,0	205,5%

Tabloya göre, din adamları ve ailenin Süryaniliği öğretmede iki önemli kurum olduğu görülüyor. Aile hemen hemen bütün toplumlar için dini-kültürü öğretme konusunda aynı öneme sahiptir ve doğal görevini her zaman yerine getirmektedir. Yine din adamları Süryaniler gibi lokal yaşayan toplumlar için önemlidir. Tablodan din adamlarının görevlerini önemli oranda yerine getirdikleri sonucu çıkarılabilir. Süryanilerin dini hassasiyetleri ve özellikle daha önceki tablolarda ortaya çıkan sonuçlar göz önünde bulundurulduğunda, “dinimi çevremdeki yetişkinlerden, kitaplardan ya da arkadaşlarımdan öğreniyorum” cevaplarını veren deneklerin Süryanilikle ilgili bilgilerini aslında buralardan öğrenmedikleri ancak burada pekiştirdikleri, olgunlaştırdıkları görülecektir.

3.2.2.2. Dini Metinleri Okuma Sıklığı

Katılımcıların Süryanilik ile ilgili kitapları okuma sıklığına ilişkin bulgular aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 25. Süryanilik İle İlgili Kitapları Okuma Sıklığı

	N	%
Düzenli Olarak Her Gün	92	19,4
Ara Sıra	313	66,0
Hiç Okumam	69	14,6
Toplam	474	100,0

Katılımcıların cevaplarına göre Süryaniler arasında yazılı değil daha ziyade sözlü bir gelenek hâkim olduğu ortaya çıkıyor. Çünkü kendi beyanlarına bakılırsa deneklerin % 66'lık bir bölümü dinleriyle ilgili kitapları ancak ara sıra okuyabiliyor ve bilgilerini bunlar üzerinden şekillendiriyor.

3.2.2.3. Dinsel Eğitimde Tercihler

Süryanilerin kendilerini tanımlamada önemli bir faktörü oluşturan eğitim meselesine yaklaşımların belirlenmeye çalışıldığı tablo aşağıda verilmiştir.

Tablo 26. Çocukların Süryanilik veya Din İle İlgili Bilgileri Almaları İçin Tercih Edilen Yollar

	N	%
Kilisede din adamından	214	45,1
Aileden	147	31,0
Devlet okullarından	87	18,4
Dini bilgi verilmesini istemiyorum	22	4,6
Diğer	4	0,8
Toplam	474	100,0

Tabloya göre, araştırmaya katılanların % 76,1'inin çocuklarını geleneksel yöntemlerle (aile ve/veya din adamları aracılığıyla) yetiştirmek istediği anlaşılıyor. Mevcut şartlar göz önünde bulundurulduğunda, bilgi alınabilecek en doğru kaynakların gerçekten de aile ve kilise olduğu aşikârdır. “Devlet okulları” yanıtını veren % 18,4'lük bir kesimi oluşturan deneklere bu isteklerinin nedeni sorulduğunda ise geneline yakınından alınan yanıt: ”din eğitimi veren yasal bir kuruma sahip olmamaları nedeniyle bu ihtiyacın kilise ve manastırlarda resmi olmayan kurslar ve iyi niyetli ama yetersiz öğretmenler vasıtasıyla verildiğini, devletin doğru bilgilerle ve belli bir ciddiyet içerisinde Hristiyanlığı da öğretmesinin daha faydalı olacağı” yönünde olmuştur.

3.2.3. Sosyal İlişkiler

Süryanilerin sosyal ilişkilerindeki tercihleri aşağıda yeralan tablolar yardımı ile irdelenmeye çalışılmıştır.

3.2.3.1. Sosyal İlişkilerde Aynı Mezhepten Olanı Tercih Etme Durumu

Süryanilerin komşu olarak kendinden farklı olanı seçiciliği aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 27. Komşuluk Ya da Arkadaşlık Yapılan Kişilerde Süryani Tercihi

	N	%
Evet Dikkat Ediyorum	180	38,0
Benim için önemli değil	218	46,0
Hayır Dikkat Etmiyorum	76	16,0
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların % 38'i “evet dikkat ederim” derken, % 62'sinin “önemli değil” ve “hayır dikkat etmem” şeklinde cevap verdiği görülmektedir. Komşuluk ve arkadaşlık ilişkilerinde “Süryani olmasına dikkat ederim” cevabı veren % 38'lik kısmı azımsamamakla beraber, kültürel ve dini değerler açısından (özelde evlilik hususunda) tutucu davranan bu toplumun konu insani ilişkilere geldiğinde daha rahat/esnek bir tutum sergilediği görülmektedir.

3.2.3.2. Ticarette Aynı Mezhepten Olanları Tercih Etme Durumu

Süryanilerin bu konudaki tercihlerini gösteren tablo aşağıda sunulmuştur.

Tablo 28. Ticaret Yapılan Kişilerin Süryani Olmasına Dikkat Etme Durumu

	N	%
Evet Dikkat Ediyorum	302	63,7
Hayır Dikkat Etmiyorum	158	33,3
Fikrim Yok	14	3,0
Toplam	474	100,0

Tablo 28'e göre, araştırmaya katılan deneklerin % 63,7'si “evet”, % 33,3'ü “hayır” cevabını vermiştir. Bu sonuçlar, cemaatin ticaret konusunda tutucu davrandıklarını gösterir. Burada ticaretle karşı tarafın Süryani olması güven unsuru gibi görünüyor, ancak bunun ticari pratiğe ne kadar yansıdığını ölçemiyoruz.

3.2.3.3 Süryani Olmayanlarla İlişkilerini Değerlendiriliş Biçimleri

Süryani toplumu İstanbul, İzmir gibi büyük şehirlere 1970’li yıllardan itibaren verdikleri göç sonrasında kendine has özelliklerini kaybetmeye başlamıştır (Bilge, 2001: 108). Mardin ve yöresinde dış veya iç göçün devamı halinde Süryani toplumunun davranış biçimlerinin gelenek ile ilintisinin ciddi oranda aşınması beklenmektedir. Bu gün için Süryaniler kültürel varlıklarını mümkün olduğu kadar korumaya çalışmaktadırlar (Gürkan, 2011). Mardin ve yöresinde yaşayan Süryaniler genellikle tarım ve hayvancılıkla uğraşmaktadırlar. Mardin Metropoliti Saliba Özmen’in ifade ettiği gibi: “Süryaniler şiddetten uzak insanlardır.” İmaj arşivlerinde savaşa yönelik herhangi bir görüntü bulunmamaktadır. Bu neden ile “Süryani bir baba çocuğuna savaşları anlatan “kahramanlık” öyküleri iletemez. Süryani şiirinde şiddet içeren kahramanlıklara vurgu yapan konular yer bulamadığı gibi karşı cinse yönelik aşk vurgulu ifadeler de kullanılmaz. Bunların yerine Tanrı, Tanrı’nın hikmeti, İsa, Havariler ile kilise ve çevresinin öyküleri betimlenir (Özmen, 2011).”

Tablo 29. Süryani Olmayan Kişilerle İlişkilerin Değerlendiriliş Biçimi

	N	%
İyi	196	41,4
Orta	188	39,7
Zayıf	73	15,4
Hiç Yok	17	3,6
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların % 81,1’inin “iyi” ya da “orta” biçiminde yanıt vermesi, Süryani olmayan kişilerle kurulan ilişkilerde önemli bir sorunun olmadığını göstermektedir.

3.2.3.4. Müslümanlarla İlişkilerini Değerlendiriliş Biçimleri

Süryanilerin Müslüman komşularıyla olan temasları Tablo 30’da incelenmektedir.

Tablo 30. Farklı İnançtan Olan Komşulara Ev Oturmasına Gitme Durumu

	N	%
Sıklıkla	50	10,5
Arada sırada	241	50,8
Nadiren	113	23,8
Gitmem	70	14,8
Toplam	474	100,0

Daha önceden de belirttiğimiz gibi, Süryaniler dini ve kültürel anlamda kapalı görünseler de insani ilişkiler noktasında sıcak bir yaklaşım içindedir. Farklı inançtan komşularıyla hiçbir ilişki kurmayan Süryanilerin oranı yalnızca % 14,8 dir. Müslüman komşularına ev gezmelerine gittiğini belirtenler ise % 61,3'e (sıklıkla veya arada sırada) ulaşmaktadır. %23,8'lik kesim nadiren de olsa Müslümanlarla ilişkiyi yadsımamaktadır.

3.2.4. Göç ve Değişim

Süryanilerin 1800'lü yıllardan başlayarak günümüze kadar yaşanan göçler sonucu Mardin ve yöresindeki nüfusları yok denecek kadar az bir hal almıştır. Kuşkusuz bu durum, Süryani kültürünün ve dilinin zaman içerisinde yok olacağı anlamına gelmektedir.

3.2.4.1. Göç Nedenleri

Süryanilerin yaşadıkları toprakları terk etmelerinin nedenleri deneklere sorulduğunda, alınan cevaplar aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 31. Süryanileri Göçe İten Nedenler

	N	Cevapların %	Deneklerin %
Çevre baskısı	324	38,5	68,4
Ekonomik	301	35,8	63,5
Politik	197	23,4	41,6
Herşey	3	0,4	0,6
Fikrim yok / cevap yok	16	1,9	3,4
Toplam	841	100,0	177,4

Not: Bu soruda birden çok cevap alınmıştır

Bu tabloda ilginç olan % 38,5'lik bir kesimin Süryani dış göçünü çevre baskısıyla açıklamasıdır. % 35,8'lik kesim ise genel bir sorun olan ekonomik nedenleri işaret etmektedir. Deneklerin % 41,6'sı dış göçü politik nedenlere bağlamaktadır.

3.2.4.2. Göç Edilen Ülkeler

Tablo 32'de Süryanilerin dış göç verdikleri ülkeleri gösteren bulgulara ilişkin veriler sunulmuştur.

Tablo 32. En Çok Göç Edilen Ülkeler

	N	%
Almanya	240	50,6
İsveç	164	34,6
İngiltere	20	4,2
Fransa	14	3,0
Hollanda	5	1,1
Belçika	4	0,8
Suriye	3	0,6
Amerika Birleşik Devletleri	2	0,4
İsviçre	1	0,2
Fikrim yok / bilmiyorum	21	4,4
Toplam	474	100,0

Tabloda ilk sırayı % 50,6'lık oran ile Almanya almaktadır. 1960 yıllarda Avrupa'da oluşan işgücü talebi, bu kıtaya yoğun bir göç hareketini başlatmıştır. Bu bağlamda Mardin ve yöresinden Almanya'ya verilen dışgöç 1963 yılından itibaren hızla artmıştır. 1973 yılında Almanya'nın işçi kabulünü durdurması üzerine göç yavaşlamıştır. Süryani dışgöçü, 1980'li ve 1990'lı yıllardan itibaren büyük ölçüde terör nedeni olarak tekrar hızlanmıştır. Sebastian P. Brock ve David G. K. Taylor 2001 yılı itibariyle Almanya'da 50.000'den fazla Süryaninin yaşadığını yazmaktadırlar (Brock&Taylor, 2006: 71). Deyrul Zafaran Manastırı Genel Sekreteri Yusuf Beğtaş ise bu sayının 2011 yılı itibariyle 70.000'e yaklaştığını belirtmektedir (Beğtaş, 2011).

Mardin ve yöresinden verilen Süryani dışgöçünde ikinci sırayı % 34,6'lık oranla İsveç almaktadır. P. Brock ve David G. K. Taylor, İsveç'te yaşayan Süryani göçmen nüfusunu 45.000 olarak yazmaktadırlar (Brock&Taylor, 2006: 71). Yusuf Beğtaş ise: "Hristiyan olmalarının etkili bir göç ağı tesis etmelerinde kolaylaştırıcı rol oynadığını ve bu göç ağının Türkiye'den göçü hızlandırdığını ve kolaylaştırdığını, bugün itibarıyla Türkiyeli Süryani nüfusunun İsveç'te 60.000'i aştığını" ifade etmektedir (Beğtaş, 2011).

3.2.4.3. Göç Edilen Ülkeler İle Türkiye Karşılaştırması

Tablo 33. Göç Edilen Yerlerin Daha Önce Yaşanılan Yerlerden Farkları

	N	%
Ekonomik imkanları daha iyi	295	62,2
Sosyal koşullar daha iyi	113	23,8
Politik örgütlenme kolaylıkları	21	4,4
Fikrim yok / cevap yok	45	9,5
Toplam	474	100,0

Ankete katılanların % 86'sı Batı ülkelerinde ekonomik ve sosyal koşulların daha iyi olduğunu belirtiyor ki bu sonuç göç edilen yerlerin Süryaniler açısından daha cazip olduğunu ortaya koyuyor.

3.2.4.4. Göç ve Dinsel Farklılığı Değerlendirme Durumu

Tablo 34. Göç Edenlerle Kalanlar Arasındaki Farklılaşmanın Varlığı

	N	%
Evet Farklılaşma Var	63	13,3
Kısmen	98	20,7
Hayır Farklılaşma Yok	290	61,2
Fikrim yok / cevap yok	23	4,9
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların % 61,2'si göç etmiş Süryani topluluğuyla kalanlar arasında dinsel bir farklılaşma görmemektedir. % 13,3 “evet” yanıtı verirken, % 20,7'si “kısmen” yanıtında karar kılmıştır. Kuşkusuz göç edenlerin farklı kültürel coğrafyalarda yaşadıkları teolojik ve sosyolojik tecrübenin inanç algısında etkilenmeler yaratması doğal bir süreçtir. Deneklerin % 13 ü bu farklılaşmaya dikkat çekmektedir.

Göç edenler ile kalanlar arasında bir farklılaşma oluştuğunu ifade eden ve Tablo 34'te “evet farklılaşma var” ve “kısmen” cevabını veren 161 kişilik kesimin, bu farklılaşmanın nedenine dair değerlendirmeleri Tablo 35'te verilmiştir.

Tablo 35. Göç Edenlerle Kalanlar Arasındaki Farklılaşmanın Açıklanış Biçimi

	N	%
Kültür farkı	26	16,1
İnançları azaldı	22	13,7
Yaşam biçimi	10	6,2
Gittikleri yerlerden etkilendiler	5	3,1
Sosyalleşmeye başladılar	4	2,5
Asimile ediliyoruz	2	1,2
Değiştiler	2	1,2
Gittikleri yerlere uyuyorlar	1	0,6
Fikrim yok / cevap yok	89	55,3
Toplam	161	100,0

Tabloda, evet ve kısmen cevabı veren deneklerin yarısından fazlası dinsel bir farklılaşma olduğunu ancak bunun ne olduğunu bilmediklerini ifade etmişlerdir. % 16,1'e göre farklılaşmanın başlıca nedeni “kültür farkı”dır. Göç edilen ülkenin kültüründen etkilenme kaçınılmazdır; nasıl burada yaşayanlar çevre kültürlerle etkileşim yaşıyorsa göç edenler de gittikleri yerin kültürüyle etkileşim içindedir. Bu durumsa göç edenlerle kalanlar arasında kültürel açıdan farklar yaratmaktadır.

“İnançları azaldı” yanıtının (% 13,7) dayanağını kestiremiyoruz ancak bunun kültürlenme (acculturation) gözlemine vurgu yapan tepkisel bir yanıt olduğunu düşünebiliriz.

3.2.4.5. Yurtdışında Yaşayan Süryaniler İle İlişkiler

Aşağıdaki tabloda deneklerin yurt dışına göç etmiş Süryanilerle olan ilişkisini gösteren bulgular sunulmuştur.

Tablo 36. Yurtdışındaki Cemaatin Bölgedeki Süryanilere İlgisini Değerlendiriş Biçimi

	N	%
Evet sürekli bir iletişim ve yardımlaşma var	226	47,7
Bizden bir talep gittiğinde ilgileniyorlar	162	34,2
Bize hiçbir faydaları yok	77	16,2
Fikrim yok / cevap yok	9	1,9
Toplam	474	100,0

Tablodan da anlaşılacağı üzere, bölgedeki Süryaniler ile yurtdışındaki cemaat üyelerinin ilişkileri canlı bir şekilde devam etmektedir. Bu durum Süryaniler dışında Avrupa’ya göç etmiş diğer yurttaşlarımızın ülkeleriyle bağlarını hiç koparmamalarına benzemektedir. Araştırmada da ortaya çıktığı gibi yurtdışında yaşayan Süryaniler ile memlekette kalanlar arasında önemli seviyede bir yardımlaşma bulunmaktadır.

3.2.5. Siyasi Tutum ve Davranışlar

Deneklerin siyasi partileri tercihlerinde etkili faktörleri gösteren tablo aşağıda sunulmuştur.

Tablo 37. Süryanilerin Siyasi Partilerle İlişkilerini Değerlendiriş Biçimleri

	N	%
Ülkenin kalkınmasını ön planda tutan partilere yönelmeli	170	35,9
Haklarını savunacak partileri tercih etmeli	108	22,8
Kendi partilerini kurmalı	98	20,7
Radikal partilere yönelmeli	6	1,3
Fikrim yok	92	19,4
Toplam	474	100,0

Tablo 37'de görüldüğü gibi, ülke kalkınmasını ön planda tutan partilere yönelmenin gerektiğini düşünen % 35,9'luk kitlenin, ekonomik kalkınmayla sorunlarının çözümü arasında paralellik kurma eğiliminde oldukları görülmektedir. Hakkını savunacak partileri tercih etme eğilimindeki % 22,8'in de sistemden umutlu olduğu söylenebilir. Bir Süryani partisi kurmak gerektiğine inanan % 20,7'lik kitle ise, cemaatin haklarını en iyi savunabilecek partinin yine cemaat tarafından kurulacak bir siyasi parti kanalıyla sağlanacağına inanmaktadır. Aynı tablodaki verilere göre, deneklerin %19,4'ünün bu konuda fikir beyan etmemesi dikkat çekicidir.

Bu başlık altında ele alınması gereken bir konu da, imkân verilmesi halinde deneklerin siyasete girdiklerinde yapabileceklerine ilişkin hususların tespit edilmesidir. Aşağıdaki tabloda buna ilişkin veriler sunulmuştur.

Tablo 38. Deneklerin Siyasete Girmeleri Halinde Yapacaklarına İlişkin Değerlendirmeler

	N	%
Ekonomik imkanlarını artırırdım.	209	44,1
Sosyal koşullarını iyileştirirdim.	155	32,7
Siyasal temsili artırmaya çalışırdım.	57	12,0
Herşeyi yapardım	19	4,0
Fikrim yok / cevap yok	32	6,8
Diğer	2	0,4
Toplam	474	100,0

Tablo 38'de görüldüğü gibi, siyaset yapma imkânı bulmaları halinde deneklerin büyük oranda ekonomik imkânların artırılması (%44,1) ve sosyal koşulların iyileştirilmesine öncelik verecekleri (%32,7) anlaşılmaktadır. Ayrıca, siyasi temsili yeterli görmediği, bunu artırmaya çalışacağını belirtenlerin oranının da %12 olması önemsenmesi gereken diğer bir husustur. Bu veriler, ankete katılanlar açısından ülke sorunlarının büyük oranda ekonomik ve sosyal temelli olarak görüldüğünü, bunun ülke genelindeki genel eğilime büyük benzerlik gösterdiğini, ayrıca siyasi katılımın da genişletilmesi gerektiğinin vurgulanmasının dikkate alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

3.2.6. Diğer Güncel Siyasi ve Toplumsal Meseleler

3.2.6.1. Ülke Sorunlarına Yaklaşım

Deneklerin ülkenin en önemli meselesini tanımlama biçimlerine ilişkin bulgulara tablo 39’da yer verilmiştir.

Tablo 39. Ülkenin En Önemli Sorununu Tanımlama Biçimi

	N	%
Ekonomik yetersizlik	189	39,9
Terör	69	14,6
Nüfus artışı	60	12,7
Dinî hoşgörü­süzlük	60	12,7
Yetersiz demokrasi	53	11,2
Eğitim sorunu	5	1,1
Fikrim yok / cevap yok	34	7,2
Diğer	4	0,8
Toplam	474	100,0

Tabloda görüldüğü gibi, deneklerin ülkenin en önemli sorununu tanımlama biçimleri, genel itibariyle ülkedeki bütün yurttaşlarımızla benzer özellikler göstermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken “dini hoşgörü­süzlük” yanıtı veren % 12,7’lik ve “yetersiz demokrasi” yanıtında uzlaşan % 11,2’lik gruplardır. Bu genel değil, lokal bir araştırma olduğundan cemaat temelli sorunlar öne çıkmaktadır.

3.2.6.2. Süryaniliğin Geleceğine İlişkin Beklentiler

Aşağıdaki tabloda, deneklerin Süryaniliğin geleceğine ilişkin görüşlerine yer verilmiştir.

Tablo 40. Süryaniliğin Geleceğini Değerlendiriş Biçimleri

	N	%
Daha İyi Olacak	186	39,2
Daha Kötü Olacak	107	22,6
Değişmeyecek	167	35,2
Fikrim Yok / Cevap Yok	14	3,0
Toplam	474	100,0

Elde edilen verilere göre “Daha iyi olacak” ifadesiyle olumlu bir tabloya işaret eden % 39,2’lik kesim önemli bir dilimi kapsamaktadır. Deneklerin “değişmeyecek” yanıtı veren % 22,6’lık kesimi için ise bölgede Süryanilerin geleceğe umutsuzca bakmalarına neden olacak herhangi düşmanca tavır bulunmaması ve denekler ile anket uygulaması esnasında yapılan sohbetlerden edinilen izlenimler değerlendirildiğinde Süryanilerin yaklaşık olarak % 61,8’lik kesimi yaşadıkları topraklarda kendileri için bir gelecek olduğunu düşünmektedirler. “Daha kötü olacak” yanıtı veren % 22,6’lık bir bölümse, sayısal anlamda sürekli kan kaybeden bir cemaatin “yok olma”, “erime” kaygılarını dile getirmeleri bakımından önemsenmelidir.

3.2.6.3. Süryanilerin Yaşadıkları Sorunlara İlişkin Görüşler

Deneklerin, ülkemizdeki ya da bölgedeki Süryanilerin günümüzde yaşadıkları en önemli sorunlarına ilişkin bulgular Tablo 41’de sunulmuştur.

Tablo 41. Süryanilerin Günümüzdeki En Önemli Sorunu Tanımlama Biçimleri

	N	%
Hakların Tanınması	160	33,8
Kimlik Sorunu	100	21,1
Ülkenin Genel Sorunlarıyla Aynı	92	19,4
Örgütsüzlük	42	8,9
Diğer Guruptan Olanların Dışlayıcı Ve Baskıcı Tutumları	41	8,6
Siyasi Olarak Temsil Edilmeme	1	0,2
Hepsi	4	0,8
Her Hangi Bir Sorunumuz Yok	2	0,4
Fikrim Yok / Cevap Yok	26	5,5
Diğer	6	1,3
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların % 19,4'ü ülkenin genel sorunlarıyla aynı sorunları yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Deneklerin % 33,8'i dini temelli haklar talep etmektedir. % 21,1'lik bir kesim ise farklı dini kimliklerinden ötürü sorun yaşadığını belirtmiştir. Mülakatlarda dikkati çeken bir konu da “hak” olarak ifade edilen olgunun millet sistemi içerisinde anlam bulduğudur. Yoksa araştırma esnasında etnisiteye vurgu yapan talepler ile karşılaşılmamıştır. “Örgütsüzlük” yanıtı veren % 8,9'luk kısım cemaatin özellikle ekonomik konularda bir bütün olarak hareket edememesinden yakınmaktadır. Geriye kalan önemli bir grup ise, kendileri dışındaki dini grupların dışlayıcı ve baskıcı tutumlarını sorun olarak tanımlamaktadır (% 8,6).

3.2.6.4.Yaşam Biçimlerinde Meydana Gelen Değişmeler

Deneklerin modern yaşam biçimleri karşısında Süryaniliğin değişime uğrayıp uğramadığına ilişkin görüşleri aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 42. Süryanilik Modern Yaşam Biçimleri Karşısında Değişmekte midir?

	N	Yüzde
Evet	138	29,1
Kısmen	197	41,6
Hayır	121	25,5
Fikrim Yok / Cevap Yok	18	3,8
Toplam	474	100,0

Ankete katılanların % 29,1'i Süryaniliğin modernlik karşısında bir şekilde değişime uğradığını kabul etmektedir. % 41,6'lık bir kesim ise bu değişimi kısmi bulmaktadır. Süryaniliğin hiçbir değişime tabi olmadığını savunanlar % 25,5'lik bir bölümü oluşturmaktadır.

3.3. Dini Kimliğin İnşası ve Dinsel İlişkiler Ağı

3.3.1. Süryaniliğe Yüklenen Anlam

Deneklerin Süryaniliğe yükledikleri anlama ilişkin bulgular aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 43. Süryaniliğin Tanımlanış Biçimi

	N	%
Gerçek Hristiyanlık	293	61,8
Hristiyanlık İçerisinde Bir Mezhep	68	14,3
Ayrı Bir Irk	38	8,0
Ayrı Bir Halk	23	4,9
Ayrı Bir Din	14	3,0
İlk İnanç	6	1,3
Fikrim Yok / Cevap Yok	26	5,5
Diğer	6	1,3
Toplam	474	100,0

Tablo 43'teki, % 61,8'lik "Gerçek Hristiyanlık" ve % 14,3'lük "Hristiyanlık içinde bir mezhep" yanıtı toplandığında % 76,1'lik oran Süryanilerin kendilerini öncelikle din bazında tanımladıklarını gösterdiği gibi Hristiyanlık içerisinde ayrılmış

bir tarafın ifade edilmesi olarak da yorumlanabilir. Deneklerin, % 4,9'u Süryaniliği bir halk olarak tanımlamakta, % 8'i ise ayrı bir ırk olarak görmektedir. Toplamda % 12,9'luk bir kesim Süryaniliği öncelikli olarak etno kimlik olarak kabul etmektedir.

3.3.2. Dinsel Kimliğin İfade Ediliş Biçimi

Deneklerin dinsel kimliklerini ifade ediş biçimlerine ilişkin bulgular tablo 44'de sunulmuştur.

Tablo 44. İnanç Açısından Kimliğin Değerlendiriliş Biçimi

	N	%
Süryani	275	58,0
Hristiyan	199	42,0
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların % 58'i kendini "Süryani" olarak tanımlarken, % 42'si "Hristiyan" tanımlamasını daha doğru buluyor.

3.3.3. Deneklerin Dindarlıklarını Değerlendiriliş Biçimi

Tablo 45. Deneklerin Dindarlıklarını Değerlendiriliş Biçimi

	N	%
Dindar. (İnançlı Ve İbadetlerine Çok Bağlı)	274	57,8
Orta Derecede Dindar. (İnançlı Ama İbadetlerini Biraz Aksatıyor)	173	36,5
Dine Az İlgili. (İnançlı Ama İbadetlerini Hiç Yapmıyor)	12	2,5
Dine Karşı İlgisiz. (Dine İlgilenmiyor)	9	1,9
Din Karşıtı	6	1,3
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılan deneklerin % 94,3'ünün dindar veya dine karşı eğilimi olduğunu, % 3,2'sinin ise dine karşı ilgisiz, din karşıtı olduğunu söyleyebiliriz. Bu tablodan çıkan en net sonuç Süryanilerin dini uygulama hassasiyetlerinin fazla

olduğudur. Cemaatin % 57,8'i ibadetlerine bağlı insanlardan oluşmaktadır. Yine % 36,5'lik bir kesim inançlıdır ama ibadetlerini aksatır, yani ibadetlerini elinden geldiği kadarıyla yerine getirmeye çalışır.

Araştırma kapsamında cevabı aranan sorulardan birisi de deneklerin dini yaşantılarının eskiye oranla değerlendiriliş biçimidir. Aşağıdaki tabloda buna ilişkin bulgular sunulmuştur.

Tablo 46. Dini Yaşantının Geçmişle Mukayese Edilmesi

	N	%
Evet, Dine Bağlılığım Arttı	226	47,7
Dine Bağlılığım Azaldı	22	4,6
Fazla Bir Değişiklik Yok	147	31,0
Hiç Değişiklik Yok	79	16,7
Toplam	474	100,0

Ankete katılanların verdiği yanıtlardan en dikkat çekici olan “evet, dine bağlılığım arttı” yanıtı veren % 47,7'lik kesimdir. Ancak, % 4,6'lık bir kesim var ki “dine bağlılığının azaldığını” ifade etmektedir ki, bu da en az % 47,7'lik bölüm kadar ilgi çekicidir.

3.3.4. Süryanilik İle Diğer İnanışlar Arasındaki Etkileşimi Değerlendiriş Biçimleri

Tablo 47'de deneklerin yaşadıkları bölgede bulunan diğer inanç sistemleri (Müslümanlık, Yezidilik, Musevilik) ile Süryanilik arasındaki etkileşimin olup olmadığını değerlendirilme biçimlerine yönelik bulgular sunulmuştur.

Tablo 47. Süryanilik ile Diğer İnanç Sistemleri Arasında Bir Etkileşim Var mıdır?

	N	Yüzde
Evet	55	11,6
Kısmen	106	22,4
Hayır	261	55,1
Fikrim Yok / Cevap Yok	52	11,0
Toplam	474	100,0

Aynı bölgede yaşayan inanç sistemlerinin birbirinden etkilenmesi kaçınılmazdır. Araştırmaya katılanların % 34'ünün “evet” ya da “kısmen” yanıtı vermesi bunu ortaya koymaktadır. “Hayır, etkileşim göstermemiştir” yanıtı veren % 55,1’lik kesim ise daha önce dile getirdiğimiz korunmacı refleksle hareket etmiş gibi görünmektedir.

Buradaki ilginç nokta ise “Süryanilik ile Diğer İnanç Sistemleri Arasında Bir Etkileşim var mıdır?” sorusuna deneklerin % 55,1’i “hayır” yanıtı verip Süryaniliğin “dün ne ise bugün de o” olduğunu ifade ederken, Tablo 42’de Süryanilik modern yaşam biçimleri karşısında değişmekte midir ? sorusuna verilen, % 29,1 evet ve % 41,6 kısmen yanıtları toplamda % 70,7 gibi önemli bir oranın Süryaniliğin modern yaşam biçimleri karşısında az veya çok bir değişime uğradığını belirtmesidir. Öyleyse Süryaniliğin hiçbir dinle etkileşime girmediği savını bir “dilek”, onun modern yaşam biçimlerine göre yeni bir şekil aldığına dair gözlemi de hem bir “yakınma” hem de “modernlik karşısında dinlerin geleneksel yapılarını korumakta zorlandığını kabullenen bir tavır” olarak okumak mümkün olabilir.

Süryaniliğin diğer inanç sistemleriyle benzerliği söz konusu olduğunda en öne çıkartılan hususlardan birisi hiç şüphesiz onun Asur inanç sistemleriyle olan benzerliğidir. Buradan hareketle, deneklerin Süryanilik ile Asuri inanç sistemleri arasındaki bağı değerlendiriş biçimlerine ilişkin bulgular aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 48. Süryani İnancı İle Asuri İnanç Sistemi Arasında Bir Bağ Görülüp Görülmediği

	N	%
Evet	202	42,6
Kısmen	91	19,2
Hayır	140	29,5
Fikrim Yok / Cevap Yok	41	8,6
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların % 61,8’i (evet, kısmen) Süryani inancı ile Asurî inancı arasında bir bağ gördüklerini ifade etmişlerdir.

Asurî ve Süryani inançlarının arasında bağ olduğu görüşünde olan katılımcıların, bu görüşü temellendirdikleri hususlar aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 49. Bir Bağ Görenlerin Bu Bağın Sebebinin Açıklaması

	N	%
Aynı Dine Mensup Olmamız	71	24,2
Irklar Aynı	42	14,3
Halkların Bütün Olması	19	6,5
Herşeyimizle Aynıyız	15	5,1
Kültürlerimiz Aynı	11	3,8
Örf Ve Adetlerimiz Aynı	7	2,4
Sadece İsim Farklılığı Var	3	1,0
Dilimiz Aynı	3	1,0
Fikrim Yok / Cevap Yok	122	41,6
Toplam	293	100,0

Tablo 49'da görüldüğü gibi, Süryanilikle Asuri inanç sistemi arasında bağlantı kuranlar bunu en çok; % 24,2 oranıyla aynı dine mensubiyetle izah etmeye çalışmışlardır. Ardından, halkların aynılığı, her şeyle aynılık, kültürün aynılığı ve örf ve âdetlerdeki aynılık sayılmaktadır. Aynı tablodaki verilere göre deneklerin % 41,6'sının bu bağın niteliğine ilişkin herhangi bir beyanın yapılmaması ayrıca dikkat çekici bir konudur.

3.3.5. İnancını Rahatça Yaşama ve Açıklayabilme Durumu

Aşağıdaki tabloda deneklerin, inancını yaşama bakımından durumlarını belirten görüşlerine ilişkin bulgulara yer verilmiştir.

Tablo 50. İnancın Özgürce Yaşanıp/Yaşanmadığı

	N	Yüzde
Evet	171	36,1
Kısmen	169	35,7
Hayır	95	20,0
Fikrim Yok / Cevap Yok	39	8,2
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılanların büyük bir kısmı (% 71,8) inancını yaşama bakımından bir sorunla karşılaşmadığını beyan etmektedir. Deneklerin %20'si ise inançlarını özgürce yaşayamadıklarını ifade etmektedirler.

Tablo 52'ye konu "İnançların veya dinlerin kardeşliği" meselesine olumlu yaklaşılmasının dayanak noktası, inançlarını özgür yaşadıklarını ifade eden % 71,8'lik kesimde aranabilir. Aynı toprakları paylaşan farklı dinden insanların "inançlarını özgürce yaşayabildiklerine dair inanç" dinlerin birbirine saygısını da mümkün kılacaktır.

Tablo 51. Cinsiyete Göre İnancın Özgürce Yaşanıp/Yaşanmadığı

	Kadın		Erkek	
	N	%	N	%
Evet	75	40,8	96	33,1
Kısmen	62	33,7	107	36,9
Hayır	30	16,3	65	22,4
Fikrim Yok / Cevap Yok	17	9,2	22	7,6
Toplam	184	100,0	290	100,0

Ayrıntılı tabloda yine erkeklerin (genelde cemaat-dışı ilişki kurma gereği duymadan ev-mahalle çevresinde inancını yaşayabilen) kadınlara nazaran bu konuda olumlu yanıt vermekte daha gönülsüz oldukları gözlenebilir. Kadınların % 40,8'i inancını özgürce yaşayabildiğini belirtirken, erkeklerde aynı oran % 33,1'e düşüyor.

3.3.6. Dinlerası Diyaloğa Bakış

Aşağıdaki tabloda deneklerin, dinler arası diyaloğa bakışlarını gösteren bulgulara yer verilmiştir.

Tablo 52. İnançları (Veya) Dinlerin Kardeşliği Meselesini Değerlendiriş Biçimi

	N	Yüzde
Çok Olumlu ve Samimi	157	33,1
Olumsuz ve Samimiyetsiz	91	19,2
Kısmen Olumlu	137	28,9
İlgilenmiyorum	74	15,6
Fikrim Yok / Cevap Yok	15	3,2
Toplam	474	100,0

Araştırmaya katılan deneklerin % 62'si (çok olumlu ve samimi, kısmen olumlu) bu konuyu olumlu değerlendirirken, % 19,2'si olumsuz değerlendirmiştir. Deneklerin % 15,6'sı da konuyla ilgilenmediklerini söylemişlerdir.

3.3.7. Vaftiz

Vaftiz, kişinin alnını ıslatmak veya tüm vücudunu suya batırmak şeklinde yapılan dini bir arınma, yeniden doğma ve Hristiyanlığa kabul ayinidir.¹² Hristiyanlıkta her çocuk doğumu izleyen ilk aylarda vaftiz edilmektedir.

Deneklerin vaftiz edilme durumlarına ilişkin bulgular tablo 53'de sunulmuştur.

Tablo 53. Vaftiz Edilme Durumu

	N	%
Evet	460	97,0
Hayır	14	3,0
Toplam	474	100,0

¹² Vaftiz (Yun.baptizeim), kelime olarak daldırmak anlamında gelmektedir. Hristiyanlık öncesi Esseniler gibi Yahudi mezheplerinin dini pratikleri arasında yer alan vaftiz, Hristiyanlıkta suya dalma, su serpmeye veya abdest şeklinde uygulanmaktadır. Bir Hristiyan için vaftiz, kiliseye kabul edilme, İsa'nın mistik bedenine iştirak demektir (Aydın, 2005: 776)

Vaftiz, Hristiyanlığa kabul hususunda zorunlu bir dini işlemdir. Ankete katılanların % 97'si bu dini gerekliliği yerine getirdiğini ifade ederken, deneklerin % 3'ü vaftiz olmadığını belirtmiştir.

3.4. İbadetler

3.4.1. Slutho (Salât/Namaz)

Kırklar Kilisesi Papazı Gabriyel Akyüz'e göre dua: "Allah'a sığınma" anlamına gelmektedir. Akyüz, insanın tamamen arınarak Allah'a "yönelmesinin" zorunluluğuna dikkat çekmektedir (Akyüz, 2011).

Süryani Kadim Ortodoks Cemaati ibadet uygulamalarında, dua, istiğfar, övgü anlamına gelmekte olan "Slutho/Namaz" ise Rab ile derin bir bağ/temas kurma istencinde olan açısından önemlidir (Beğtaş, 2011).

Kilisede cemaat ile birlikte kılınan namazın yanı sıra, bireysel olarak evde veya işyerinde de Allahın huzurunda namaz kılınabilir. Süryaniler için Kible, "Mesih'in beklenişi" gereği "Doğu"dur (İşaya, 41: 25; 24: 15; Matta, 2: 2; Hezekiel, 44: 1).

Süryani Kilisesi'nde; sade bir şekilde baş eğmek, belden itibaren eğilmek, yere kapanıp alnı yere değdirmek suretiyle yapılan üç ayrı secde uygulaması yapılmaktadır. Paskalya Bayramı süresi içerisinde, namazlarda ve Kutsal Kurbanı iştirak günlerinde secde yapılmaz. Başka bir ifadeyle, kurtuluş ve diriliş günü secdeye gidilmez (Beğtaş, 2010). Namaz Süryanilerde günlük ibadetlerdendir. Ancak Müslümanlıktaki namaz ile aynı dini uygulama değildir.

Tablo 54'te deneklerin Namaza katılma sıklıklarını gösteren bulgular sunulmuştur.

Tablo 54. Namaz İbadetine Katılma Sıklığı

	N	%
Devamlı	298	62,9
Ara Sıra	151	31,9
Hiçbir Zaman	25	5,3
Toplam	474	100,0

Tabloda namaz kılmama oranının azlığı özellikle dikkat çekiyor (% 5,3). Süryanilerin yarısından fazlasının düzenli bir şekilde ibadet ettiklerini görüyoruz: Deneklerimizin % 62,9'u "devamlı" surette günlük namaz ibadetine katıldıklarını belirtmişlerdir. "Namaz" gibi zaman/ motivasyon isteyen bir ibadete deneklerin yarısından fazlasının yoğun ilgi göstermesi bu cemaatin dindarlığına önemli bir kanıt oluşturduğu söylenebilir.

3.4.2. Oruç

Süryani ibadet uygulamalarında; başka hiçbir toplumda görülmeyen, fazla sayıda ve uzun süreli oruç ve perhizler bulunmaktadır. Oruçlu günlerde hiçbir şekilde sıvı veya katı besin maddesi alınmaz ve gün doğuşundan, akşam duasına kadar tutulur. Perhizli günlerde sadece bitkisel gıdalar alınır, et yenmez, süt, tereyağı ve yumurta gibi hayvansal ürünler de kullanılmaz (Barsavm, 1989: 173; İris, 2003: 66-67; Şimşek, 2003: 123). Süryani Ortodoks inanç sisteminde, yılda altı kere oruç ve perhiz uygulaması bulunmaktadır.

Ninova Orucu: Büyük oruçtan üç hafta önce Pazartesi günü başlayan ve üç gün süre perhizli oruçtur. Din adamları tarafından üç gün boyunca süresiz olarak tamamen yeme içmeden kesilme şeklinde de uygulanabilmektedir. Bu oruç sadece Süryanilere özgüdür ve sadece Süryani toplumu tarafından tutulur (Şimşek, 2003: 123).

Büyük Oruç: Kameri takvime göre her sene değişir ve elli gündür. Son hafta, İsa'nın acı çektiği haftadır. Bu oruçta gece yarısından öğleden sonraya kadar yeme ve içmeden tamamen uzak durulur. Öğleden sonra basit yiyeceklerle perhize devam edilir. Perhiz uygulama süresi olan elli gün boyunca kesinlikle hayvansal gıdalar alınmaz (Şimşek, 2003: 123).

Resullerin Perhizi: 26-28 Haziran günlerinde sabit olan üç günlük perhizdir. Bu üç günlük perhiz Roma'da, 29 Haziran 67 tarihinde Pavlus'un başının kesilmesine ve Petrus'un da baş aşağı bir şekilde haça gerilerek öldürülmesine istinaden, 29 Haziran Mor Petrus ve Mor Pavlus'u anma günü ile biter (Akyüz, 2009: 7).

Meryem Ana Perhizi: 10-15 Ağustos arası beş gün tutulan perhizdir. 15 Ağustos Meryem Ana'nın intikalinin anılmasıyla biter.

Miladi (Noel) Orucu: 15-25 Aralık arası on gün süren oruç ve perhiz uygulamasıdır. İsa'nın doğum günü olan 25 Aralıktan itibaren üç gün süren kutlama öncesi oruç son bulur (Gürkan, 2011).

Çarşamba ve Cuma Perhizleri: Paskalya Bayramından sonraki elli gün içerisinde ve diğer bayramlar ile anma günlerinin rastladığı Çarşamba ve Cuma günleri haricinde ömür boyu tutulan perhizlerdir (Gürkan, 2011).

Aşağıdaki tabloda deneklerin Oruç tutma sıklıklarını gösteren bulgular sunulmuştur.

Tablo 55. Oruç İbadetine Katılma Sıklığı

	N	%
Devamlı	352	74,3
Ara Sıra	106	22,4
Hiçbir Zaman	16	3,4
Toplam	474	100,0

Süryani toplumun % 74,3 ile büyük çoğunluğunun düzenli bir şekilde, %22,4'lük bir kısmının ise zaman zaman oruç tuttuğu görülmektedir..

3.4.3. Kutsal Yerleri Ziyaret

Her iki ahitte de kutsal yerleri ziyaret konusunda açık bir anlatım bulunmamaktadır. Ancak metinler içerisinde geçen bazı cümlelerin yorumlanmasıyla kutsal yerlerin ziyaretine dayanak oluşturulmaktadır. Bir Hristiyan için kutsal yerleri ziyaret etmek İsa'nın kendisini ve havarilerini takip etmektir (Erbaş, 2003: 61). Kutsal yerlerin ziyaret edilmesi, manevi yönden dinin tarihsel mekânlarıyla kurulan ilişki sonucu, huzura uzanan yolculuk halini alır.

“İsa'nın yaşadığı ve hatıralarının bulunduğu yerler ile ilk Hristiyan Azizlerinin mezarları Hristiyanlar için hac yerleridir. İsa'nın doğduğu Beytlehem, Kudüs ve Roma önemli hac yerleridir” (Tümer, Küçük, 2010: 395).

“Azize Helene'nin, İsa'nın doğduğu, çarmıha gerildiği, gömüldüğü ve büyük kiliselerin kurulduğu yerleri ziyaret etmesi hac uygulamasının başlangıcı olmuştur. Azize Helene (250-330) ilk hacı olarak kabul edilir” (Erbaş, 2003: 62).

“Süryani Ortodoks Kilisesinde, hac tabiri de kullanılmaz. Bunun yerine “Sourutho Kadišto” (Kutsal Ziyaret) tabiri kullanılır Hacı olana da “Makedşoyo” (Kutsanmış) tabiri kullanılır. Kilisede kutsal ziyaret töresi, ilk çağlardan beri, zorunlu olmayıp ihtiyaridir. Yediden yetmişe herkes, Kudüs’ü ziyaret edip Makedşoyo olabilir. Ancak pratikte, genelde orta yaşın üstünde olanlar gitmektedir. Daima Paskalya Bayramı’ndan bir hafta önce gidilir. Elem Haftası’nda ve Paskalya Bayramı’nda mutlaka orada bulunulması şarttır” (Durak, 2000: 78).

Kutsal yerleri ziyaret ile ulaşılmaya çalışılan manevi yolculuğun içeriği düşünüldüğünde, Mardin ve çevresi İsa’nın ve takipçilerinin öyküsünü hissedebilmek ve ilk Hristiyanlar ile bağ kurabilmek için tarihi bir sahne gibidir.

Aşağıdaki tabloda deneklerin Kutsal yerleri ziyaret sıklıklarına ilişkin bulgulara yer verilmiştir.

Tablo 56. Kutsal Yerleri Ziyaret Uygulamasına Katılma Sıklığı

	N	%
Devamlı	351	74,1
Ara Sıra	85	17,9
Hiçbir Zaman	38	8,0
Toplam	474	100,0

Tablo 56’da görüldüğü gibi, ankete katılanların % 74,1’i devamlı, % 17,9’u ise ara sıra kutsal yerleri ziyaret ettiğini belirtirken, hiçbir zaman buraları ziyaret etmediğini belirtenlerin oranı ise % 8’dir.

3.4.4. Pazar Ayini

Pazar ayini, Hristiyanların kutsal günü olan pazarları kiliselerde gerçekleştirilen bir ibadettir. Bu ibadetin cemaatin bir araya gelmesi bakımından Müslümanlıktaki Cuma namazı ile paralel olduğu söylenebilir.

Aşağıdaki tabloda deneklerin Pazar Ayinine katılma sıklıklarına ilişkin veriler sunulmuştur.

Tablo 57. Pazar Ayinine Katılma Sıklığı

	N	%
Devamlı	360	75,9
Ara Sıra	108	22,8
Hiçbir Zaman	6	1,3
Toplam	474	100,0

Tablodaki verilere göre, Süryanilerin % 98,7’si (“devamlı” ya da “ara sıra”) bu ibadeti yerine getirmeye çalışmaktadır. Yörede yapılan mülakatlardan edinilen izlenime dayanarak, Pazar ayininin Süryani toplumu için “birlik ruhu”nu canlı tutulması açısından ayrıca önemli bir işleve sahip olduğu söylenebilir.

Aşağıdaki tabloda deneklerin yaş gruplarına göre Pazar Ayinine katılma sıklıklarına ilişkin veriler sunulmuştur.

3.4.5. Dua

Dinler, aralarındaki itikadi ve şekilsel farklara karşın şu paydada birleşirler: Bir “Yaradan”ın varlığına ve kurtarıcılığına inanılır, bu Yaradana dua edilir, ondan bağışlanma dilenilir. Duanın sıklığı veya yapıldığı durum ise kişinin takva düzeyiyle ilgilidir.

Tablo 58. Duaya Başvurma Nedeni

	N	%
Nedene gerek yok, sık sık dua ederim	249	52,5
İbadet esnasında dua ederim.	156	32,9
Özellikle sıkıntılı anlarda veya bir desteğe ihtiyaç duyduğum zaman dua ederim.	61	12,9
Hiç dua etmem.	8	1,7
Toplam	474	100,0

Tabloda görüldüğü gibi, “Özellikle sıkıntılı anlarda veya bir desteğe ihtiyaç duyduğum zaman dua ederim” yanıtı veren % 12,9’luk kesimin takva bakımından zayıf

olduğu ve sadece zor anlarda duaya sığındığı öne sürülebilir. Ankete katılanların % 32,9'u "ibadet esnasında dua ederim" yanıtını vermiştir. Dini ritüeller açısından yaklaşıldığında ibadet anı inanılana yaklaşılana andır ve burada maneviyat ön plandadır. "Nedene gerek yok, sık sık dua ederim" diyenler % 52,5'lik kesimi oluşturur. İkinci ve üçüncü grubun toplamının % 85,4 çıkması, topluluğun genel algısında dini bir duyarlılığın mevcut olduğuna delil kabul edilebilir.

3.5. Dini Bayramlar

Kilise kurumsallaşma sürecinde, İsa'nın hayatındaki önemli olayları yad etmeler zaman içerisinde dini ritüeller haline gelmiştir. Hristiyanlar için, İsa'nın hayatındaki tüm olayların bu dini ritüeller vasıtasıyla anılması, tarihin canlandırması ve inanan için mekândan sıyrılarak ruhi yakınlaşma eylemleri halini almıştır. Sonraki süreçte, Hristiyan azizleriyle ilgili yerel kutlamalar da inanç gelenekleri içine dahil olmuştur (Beğtaş,2011).

"Süryani geleneğinde kutsallığın dışında gelişen "milli bayram" anlayışına rastlanmaz " (Şimşek, 2006: 229-231).

3.5.1. Paskalya (Hedo Rabo/ Dakyomt-Diriliş Bayramı)

İsa'nın çarmıha gerilerek mezara konuluşunun üçüncü günü dirilmesi anısına Elçilerin döneminden bu yana kutlanan Hristiyanlığın en büyük bayramıdır. İznik Konsili'nde; Paskalya Bayramı'nın, Yahudilerin Fısıh gününe en yakın düşen Pazar günü kutlanılmasına karar verildi (Çelik, 1996:122). "Süryaniler, birbirleriyle bayramlaşırken "Kom Moran men kabro" (Rab Mezardan dirildi) ve karşılığında, "Şariroyith Kom" (Gerçekten dirildi) derler" (Şimşek, 2006: 236).

"Doğu kiliseleri, Hristiyanlar bayramlarını, Jules Cesar tarafından yürürlüğe konan, Julyen takvimine göre, Batı kiliseleri ise Julyen takviminin, Papa XIII. Gregoire tarafından 1582'de revize edilmiş hali olan Gregorienne takvimine göre belirlediklerinden dolayı Paskalya bayramının tarihinde, dört veya beş haftayı bulan sapmalarla farklı kutlama günleri tayin edilebilmektedir" (Aydın, 2005: 599).

Paskalya mart sonundan nisan sonuna kadar olan dönemi kapsamaktadır. Her sene sabit bir tarihte gerçekleşmese de kiliselerde Pazar günü kutlanır. Deneklerin Paskalya'ya katılma sıklıklarını gösteren bulgular aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 59. Paskalya'ya (Hedorabo) Katılma Sıklığı

	N	%
Devamlı	431	90,9
Ara Sıra	37	7,8
Hiçbir Zaman	6	1,3
Toplam	474	100,0

Tabloda görüldüğü gibi, araştırmaya katılanların % 90,9'u devamlı, % 7,8'i de ara sıra Paskalya'ya katıldığını belirtirken, hiç katılmadığını belirtenlerin oranı ise % 1,3'de kalmıştır. Bu veriler, denekler açısından Paskalya'ya katılımın önemini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

3.5.2. Soboro Meryemana'nın Müjdelenmesi Bayramı

Süryani Kilisesi Meryem'e hamileliğin müjdelendiği 25 Mart tarihini Soboro olarak kutlarlar. Soboro Bayramında kilisede dağıtılan iki veya üç renkli (üç renkli ip kutsal üçlüğü (baba, oğul, kutsal ruh), iki renkli ip tanrısallığı ve insanlığı simgeler) ip dağıtılır. Bu İpler, İdo Dakyomtö'ye (Paskalya) kadar bilekte ya da boyunda taşınır. Paskalya günü bereket getirmesi için ağaç dallarına asılır (Gürkan, 2011).

Aşağıdaki tabloda deneklerin Soboro'ya katılma sıklıklarını gösteren bulgular sunulmuştur.

Tablo 60. Soboro'ya Katılma Sıklığı

	N	%
Devamlı	332	70,0
Ara Sıra	117	24,7
Hiçbir Zaman	25	5,3
Toplam	474	100,0

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi, ankete katılanların % 70'i devamlı, % 24,7'si ise ara sıra Soboro'ya katıldığını belirtirken, hiç katılmadığını belirtenlerin oranı % 5,3 olarak gerçekleşmiştir.

3.5.3. Yaldo (Doğuş) Bayramı

Süryanilerin kendi dillerinde “Yaldo” Hristiyan dünyasının ise genelde “Noel” olarak adlandırdığı “25 Aralık” günü İsa’nın bedendeki doğuşunun anısına kutlanan gündür (Gürkan,2011).

Aşağıdaki tabloda deneklerin Yaldo'ya katılma sıklıklarını gösteren bulgular sunulmuştur.

Tablo 61. Yaldo Bayramına (Doğuş-Noel) Katılma Sıklığı

	N	%
Devamlı	422	89,0
Ara Sıra	42	8,9
Hiçbir Zaman	10	2,1
Toplam	474	100,0

Tabloda görüldüğü gibi, ankete katılanların % 89'u devamlı, % 8,9'u ise ara sıra olmak üzere Yaldo'ya katıldıklarını belirtmişlerdir. Söz konusu ritüele hiç katılmadığını belirtenlerin oranı ise % 2,1'de kalmıştır.

SONUÇ

Çalışmanın evrenini, Mardin yöresinde yaşayan Hristiyan inancına mensup ve kendilerini Süryani (Yakubi) dini kimliğiyle tanımlayan vatandaşlarımız oluşturmaktadır. Süryaniliğin ortaya çıkışına ve gelişimine tarihsel bakış ile bölgedeki tarihsel arkaplanının irdelenmesiyle başlayan çalışma, devamında örneklem grubuna yönelik bir anket uygulaması ve birebir derinlemesine mülakatlarla ortaya çıkan sosyolojik malzemenin değerlendirmesiyle şekillenmiştir.

Araştırma konusu Süryaniler; Güneydoğu Anadolu Bölgesinde bulunan Mardin ve yöresini anayurtları olarak görmektedirler. Süryaniler, anket çalışmasında da görüldüğü gibi, kendi kimliklerini etnisiteden öteye dini bir referans noktası olarak kabul etmektedirler.

Orta Doğu ve Eski Yunan inanç geleneklerinin bir arada pratiğe döküldüğü eski bir kültürü ifade eden Süryanilik tarihsel olarak sadece bir inancı da anlatmamaktadır. Aynı zamanda, inancı egemenliği için bir araç olarak gören Roma'ya karşı itirazların mantığını oluşturan, bir ruhani direnç kimliği halini de almıştır. Kristocentrik düşüncenin sadık takipçileri olarak Süryaniler, yaşadıkları topraklar ve toplum ile ilişkilerini, kilise ve ruhbanlar üzerinden kurgulamaktadır. Kilise, bugün dahi Süryanileri bir arada tutan en güçlü ve yaygın toplumsal aygıt olarak önemli yerini korumaktadır. Bu bağlamda Mardin ve yöresinde yaşayan Süryaniler arasında "Protestan" bir yapının gelişimi gözlenmemiştir.

Süryanileri meydana getiren toplulukların en önemli özelliği dilleridir. Süryanice Sami dil ailesinden Aramicenin bir lehçesidir. Süryani entelektüel hareketi Mezopotamya ve Orta Doğu'da diğer kültürler ve entelektüel hayat üzerinde geliştirici derin bir etki bırakmıştır. Eski Yunan felsefesinin bölgeye, özellikle de İslam topluluklarına taşınmasında Süryani mütercimleri büyük rol oynamıştır. Tarih boyunca eğitime verdikleri önem ve Allah'a karşı duydukları sevgi yaşadıkları coğrafyada maddi ürünler ortaya koymalarını sağlamıştır.

Tarih boyunca yaşanan siyasi ve askeri hareketlilikler; inançların yanı sıra, sosyolojik örgünün de etkilenmesine yol açmıştır. Birçok farklı kültür ve dini inanın bu topraklarda hayat bulması toplumsal varlığı güçlendiren önemli bir durum yaratmaktadır.

Yoğun göçlerin etkisiyle Süryanilerin bölgedeki varlıkları hızla azalmıştır. Bölgede 80-90'lı yıllarda yaşanan çatışmalı ortamın bu göçler üzerinde etkisi olmuştur. Nüfuslarının bu denli azalması kırsal kesimde yaşayan Süryanilerin tarımsal faaliyetlerden çekilmelerine yol açmış, süreç varlıklı Süryani ailelerinin büyük şehirlere göçüyle devam etmesi sonucu, Süryani toplumu Mardin ve yöresinde, sosyal alanda etkisini kaybetmiştir. Anket çalışmasında görüleceği gibi, bölgenin genel ve öncelikli sorunu olan yoksulluk Süryaniler içinde daha fazla duyumsanmaktadır. Bölgedeki Süryanilerin % 77,8'i asgari ücretin altında yaşamlarını sürdürmek zorundadır. Ancak Süryaniler yine de geleceklerine yönelik, umutsuz bir düşünce içerisinde değillerdir.

Burada artık, John William Berry'nin ikinci bölümde kültürleşme sürecini yaşayan topluluklarla ilgili yaptığı değerlendirmeyi Süryanilere uygulayacak verilere sahip olduğumuz görülmektedir (Berry, 2000: 91'den aktaran Çıvgın, Yardımcı, 2007a: 108). Öncelikle, Süryani nüfusunun önemli bir bölümünün ekonomik nedenlerle önemli oranda Avrupa ülkelerine göç ettiği bilinmektedir. Ülkede kalanların sadece % 20'lik bir kısmının lokal nedenlerden dolayı gelecekle ilgili umutlarının tükendiği ve Süryaniler dışında kimsenin kendilerini temsil edemeyeceğine inananların olduğu görülmektedir. Süryani halkının yüzde 81'i Süryani olmayanlarla ilişkilerini iyi ya da orta olarak değerlendirmekte, yüzde 40'ı ekonomik olarak daha iyi şartlar, yüzde 24 dini hoşgörü ve daha fazla demokrasi talep etmekle birlikte karamsarlığa kapılmamakta, yüzde 39'u ise geleceğe ilişkin olumlu beklentiler içindedir. Yani Süryaniler farklılıklarını koruyarak bu topluma entegre olmaya hazırdır, geriye ancak kültürel varlıklarının korunması ve geliştirilmesi kalmaktadır.

Süryani cemaatinin içinden veya dışından; "Süryanilerin pozitif algılarına rağmen nüfuslarının 2.500'e düşmesinden, Türkiye'de çok fazla endişe duyulmadığı, hatta Camilleri'nin dediği gibi (ötekinin varlığını) görmezden gelme aşamasında bulunduğu" saptaması yapılmaktadır. Bu doğru bir belirleme olmadığı gibi bölgedeki farklı inanç ve kültürlerden müteşekkil yapının devamının nasıl sağlandığını açıklamaktan da uzaktır. Devlet tarafından Süryani kültürüne ilgi artarak devam etmekte, göç edenlerin geri dönüşlerinin desteklendiği görülmektedir. Süryaniler bugün beşinci kol gibi tehlikeli bir topluluk olarak algılanmamakta, dillerinin geliştirilmesi amacıyla Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Süryoloji Bölümünün açılması için çalışmalar başlatılmış bulunmaktadır.

Süryanilerin ülke sistemine entegre olmaya hazır olmalarının aynı zamanda cemaatin inancını terk etmeye hazır olduğu anlamına gelmediğini söylemiştik. Uygulanan anket cemaatin dindarlığının güçlü bir şekilde devam ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte Süryanilerin modernleşme süreçlerinden etkilendiklerinden söz edilemez, haliyle dini kimliklerinde kendisini yenileyen protestan bir karakter oluşmamaktadır. Bunun nedeni sosyolog Pierre-Jean Simon'un sözünü ettiği topluluğun *öz-kimliği* ile *dışsal-kimliği* arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır. Simon, dışsal-kimlik, toplumun bütünü üzerinde hâkim olan *baskın kimlik* tarafından dışlanan bir kimlik olarak tanımlanıyorsa, o zaman dışsal-kimliğin negatif bir anlama geldiğini söylemekteydi. Zaman zaman bu toplum da kimliğine yüklenen olumsuzlamayı tümüyle içselleştirerek, kilisesine kapanarak korunma refleksi göstermektedir. Yine de Süryani'nin farklı dine mensubiyeti gündelik yaşamı açısından önemsizdir, çünkü Türk olarak tanımlanan bir ülkede, Araplar, Kürtler arasında yaşamakta, herkesin ırken farklı olduğu bir coğrafyada ise soyun bir önemi kalmamaktadır. Burada pozitif bir noktayı daha vurgulamak gerekir ki, kültür bozumunun da etkisiyle, sosyal yaşam içinde Mardin yöresinde insanlar arasındaki ilişkilerin zedelenmemiş oluşu, komşulukların bütün samimiyetiyle devam etmesinden kaynaklanmaktadır.

Bu topluluk için bir diğer ağır sorun da, tüm bölgede kendisini güçlü bir şekilde hissettiren yoksulluk ve genç işsiz oranının yüksekliğidir. Kim olduklarıyla ilgili bir sorunları yoktur. Bu gün itibariyle Süryaniler farklılıklarının sonuçlarıyla yaşamayı öğrenmişlerdir. Ancak, asgari ücretin altında seyreden gelirleriyle örgün eğitime yönelmeyen Süryaniler için, teolojik ve kültürel anlamda güçlü entelektüel mirasları giderek uzak ve şanlı bir hatıra olarak yadedilmeye dönüşmektedir. Bir Süryani entellektüelin, "Bu yüzyılda Süryanilerin yeni bir paradigma inşa etmeleri imkansızdır" tespiti sayıları düşünüldüğünde son derece doğru bir hüküm içermekle birlikte az önce işaret ettiğimiz gerçeklikle birlikte değerlendirilmelidir. Süryanilerin romantik tanımlamalarla sürdürmek istedikleri hayatlarını artık yönetemeyebilecekleri ihtimali giderek güçlenmektedir. Yani kendini "Allah'tan en fazla korkan insan" olarak tanımlayan Süryani, kamu düzeninin tesis edildiği oranda kendini ifade edebilecek ve güvende hissedecek, kültürünü geliştirme imkânı bulabilecektir.

Türkiye'nin son dönemde tüm İslam coğrafyasında üstlendiği rol gereği tablodaki irili ufaklı her figürü yeniden dikkatle değerlendirmesi kaçınılmazdır.

Bölgenin geleceğinde; sulu tarıma geçilmesi ile ürün çeşitliliğinin ve sektörün katma değerinin artması, maden potansiyeli ile sanayi yatırımlarının hız kazanması, dünya mirası olması nedeniyle turizmde kısa sürede hissedilir değişimler meydana gelmesi beklenmektedir (DİKA, 2011-2013 Analizi). Komşu ülkelerdeki Süryani varlığı göz önünde bulundurulduğunda, Süryani Kilise ve Manastırlarına yönelik bir hac turizmi, yapılacak sosyal uygulamalarla, GAP çerçevesindeki gelişmelerden Süryanilerin de yararlandırılmasının sağlanması topluluğun varlığını sürdürmesi açısından hayati rol oynayabilir.

KAYNAKÇA

- ABU'L-FARAC Gergory** (1999); *Ebu'l-Farac Tarihi*, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), TTK Yay., C. I, Ankara.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, KÖKER Levent** (2006), *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Yayınları, Ankara.
- AİNSWORTH William Francis** (1842), *Travels and Researches In Asia Minor*, Mesopotamia, Chaldea and Armenia, Vol. II, London.
- AKDEMİR Samuel** (1972), *Dini Kurallarımız*, Baha Matbaası, İstanbul.
- (2009), *İstanbul Mozağinde Süryaniler*, Promat Basım Yayım, İstanbul.
- AKKAYAN Taylan** (1979), *Göç ve Değişme*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.
- AKYILMAZ Gül** (2001), “Tanzimattan Önce ve Sonra Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin Hukukî Statüsü”, *Yeni Türkiye Dergisi*, S. 38, (Ermeni Özel Sayısı II), Ankara, ss. 671-686.
- AKYÜZ Gabriel** (1998), *Mardin İli’nin Merkez ve Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi*, Resim Matbaacılık, İstanbul.
- (1998), *Nusaybin’deki Mor Yakup Kilisesi ve Nusaybin Okulu M.S. 325*, Mardin.
- (1999) *Diyarbakır’daki Meryem Ana Kilisesi’nin Tarihçesi M.S. Yüzyıl*, Resim Matbaacılık, İstanbul.
- (2004), “Süryani Kaynaklarına Göre Nusaybin ve Nusaybin’deki Mor Yakup Kilisesi”, *Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu*, Nusaybin.
- (2005), *Tüm Yönleriyle Süryaniler*, Anadolu Ofset, Mardin.
- (2009), *Mor Petrus ve Mor Pavlus Kilisesi Tarihçesi*, Resim Ofset, İstanbul.
- AKYÜZ Niyazi - ÇAPÇIOĞLU İhsan** (2008), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara.
- ALBAYRAK Kadir** (1997), *Keldanîler ve Nasturîler*, Vadi Yay., Ankara.
- (2010), *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi*, Sarkaç Yayınları, Ankara.
- ALKAN Mustafa** (2009), “Azınlık Vakıfları”, *Gazi Akademik Bakış*, Cilt 2, Sayı 4, Yaz 2009, Ankara.

- ARDOĞAN Recep (2011), *İslamda Din Özgürlüğünün Temelleri*, Belgeler.com, 03.04.2012 tarihinde girilmiştir.
- ARSLANTÜRK Zeki, AMMAN M. Tayfun (2011), *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.
- ASSAD Assad (1988), *Süryani İsmi Üzerine*, Bahro Süryayo, İsveç.
- ASSMAN Jan (2001), *Kültürel Bellek*, (Çev. Ayşe Tekin), Ayrıntı Yay. İstanbul.
- ATAOĞLU Remzi (2007), “Artukluların Güneydoğu Anadolu’da Yeri ve Diğer Beylikler Arasındaki Önemi, Artuklular”, *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri*, Mardin Valiliği Kültür Yay., Cilt1, ss.3-10, Mardin.
- ATİYA A.Suryal (1995), *Mezopotamya’da İlk Doğu ve Batı Süryani Kiliseleri Yakubi, Nasturi, Marunî*, Nsibin Yay, İsveç.
- (2005); *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, (Çev. Nurettin Hiçyılmaz), Doz Yay., İstanbul.
- AVCIOĞLU Doğan (1969), *Türkiye’nin Düzeni*, Cilt1, Bilgi Yayınevi, İstanbul.
- AYDIN Mehmet (1985), “Batı ve Doğu Hristiyanlığına Tarihi Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 27, Ankara.
- (2005), *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya.
- (2007), *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, TDV, Ankara.
- (1988); “Yezidiler ve İnanç Esasları”, *Belleten*, C. LII, S.202.
- (2011), *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul.
- AYDIN Suavi (2000a), “Anadolu Hristiyanlığında Dönüşüm Misyoner Faaliyetlerinin Doğu Hristiyanlığı Üzerindeki Etkisi ve Modernleşme”, *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi*, 25-28 Ekim 2000 Ürgüp/Nevşehir.
- (2000b), Kudret Emiroğlu, Oktay Özel, Süha Ünsal, *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul
- AYDIN Suavi, EMİROĞLU Kudret, ÖZEL Oktay, ÜNSAL Süha (2000), *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.
- AYDIN Suavi; EMİROĞLU Kudret; ÖZEL Oktay ve Diğerleri (2001); *Mardin Cemaat Aşiret Devlet*, Toplumsal ve Ekonomik Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- AYDIN Cebrail (1964); *Tarihte Süryaniler*, Sıralar Matbaası, İstanbul.
- AYDIN Fuat (2010), “Maksimus The Confessor ve Diyotelit Kristolojisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.*, Cilt: XII, S. 22 (2010/2) Sakarya.

- AYTAÇ** Ömer (2002), **Sosyoloji**, Üniversite Kitabevi, Elazığ.
- AYVAZ** Moran Mor İğnatiyos I.Zekka (1997), **Patrikten Mesajlar**, (Çev. Zeki Demir), Zafer Matbaası, İstanbul.
- BARSAVM** I. Afrem (2005), **Saçılmış İnciler**, (Çev. Zeki Demir), İstanbul Süryani Ortodoks Metropolitliği, İstanbul.
- (2006), **Deyrulzafaran Manastırı'nın Tarihi**, Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayın No: 3, (Çev. Gabriel Akyüz), İstanbul.
- BATUK** Cengiz (2006), **Pavlus'u Düşünmek**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- BAUMAN** Zygmunt (2006), **Sosyolojik Düşünmek**, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BAYKURT** Deniz (2010), "Milli Mücadele Döneminde Süryaniler", **Gazi Akademik Bakış**, C.3, S.6, Ankara.
- BERRY** John William (2000)- "Acculturation et identité/ Kültür Bozumu ve Kimlik", içinde **Pluralité des cultures et dynamiques identitaires- hommage à Carmel Camilleri/ Kültürlerin Çoğulluğu ve Kimliğin Dinamikleri-** Carmel Camilleri'nin anısına, s. 81-91, L'Harmattan, Paris.
- BESNARD** Albert M., **CLEMENT** Olivier, **MEHL** Roger (1983), **Hristiyan İlahiyatı**, (Çev. Mehmet AYDIN), Konya.
- BİLGE** Yakup (1991), **Süryanilerin kökeni ve Türkiyeli Süryaniler**, Zafer Matbaası, İstanbul.
- (1996), **Anadolu'nun Solan Rengi**, Yeryüzü Yay., İstanbul.
- (2001), **Geçmişten günümüze Süryaniler**, Geyik Yayınları, İstanbul.
- (2008), **Tarih ve Yaşam Deyrulzafaran Manastırı**, Gerçeğe Doğru Kitapları, Anadolu Ofset, İstanbul.
- BOKFÖRLAG** Bethil (2008), **Mezopotamya Uygarlığında Süryani Halkı**, Anadolu Ofset, İstanbul.
- BRAUDEL** Fernand (1996), **Uygarlıkların Grameri**, (Çev. M. Ali Kılıçbay), İmge Yayınevi, Ankara.
- BROCK** Prof.Dr. Sebastian P. (2000), **Süryani Geleneğinde Kutsal Kitap**, (Çev. Circis Bulut), Zafer Matbaası, İstanbul.
- BROCK** Sebastian P., **TAYLOR** David G.K. (2006), **Saklı İnci**, Cilt III., Onur Ofset, İstanbul.

- CAMILLERI Carmel** (1989), “La culture et l’identité culturelle: Champ notionnel et devenir”/ “Kültür ve Kültürel Kimlik: Kavramsal Alan ve Dönüşümü, ss. 21-74, içinde *Chocs de Cultures: concepts et enjeux pratiques de l’interculturel* sous la dir. de CAMILLERI C., COHEN-EMERIQUE M., L’Harmattan, Paris.
- CAMILLERI Carmel** (1989a), “La communication dans la perspective interculturelle/ İnterkültürel bakış açısından iletişim”, ss. 363-398, içinde *Chocs de Cultures: concepts et enjeux pratiques de l’interculturel* sous la dir. de CAMILLERI C., COHEN-EMERIQUE M., L’Harmattan, Paris.
- CONNERTON P.** (1999), *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, (Çev. A. Şenel), Ayrıntı Yay., İstanbul.
- CONNOLY William E.** (1995), *Kimlik ve Farklılık*, Ayrıntı Yay. İstanbul.
- CRONE Patricia** (2007), *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, (Çev. Hasan Köni), Kapı Yay., İstanbul.
- COUET J.F., DAVIE A.** (1998), *Dictionnaire de l’essentiel en sociologie/ Temel Sosyoloji Sözlüğü*, Éditions Liris, Paris.
- CUCHE Denys** (1996)- *La notion de culture dans les sciences sociales/ Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı*, Ed. de la Découverte, Paris.
- ÇALIK Etem** (2010), “Hristiyan medeniyetinin dinî kaynakları”, *Gazi Üniv. İkt. ve İd. Bil. Fak. Dergisi*, 12/2. Ankara.
- ÇELİK Mehmet** (2002), “Tarihte Türk-Süryani İlişkileri”, *Yeni Türkiye*, S. 44, (Türkoloji veTürk Tarihi Araştırmaları Özel Sayısı, Mart-Nisan 2002), Ankara.
- (1996), *Süryani Kilisesi Tarihi*, C. 1, Ayraç Yayınları, İstanbul.
- (2010), *İslam Ansiklopedisi-Süryanilik*, TDV, Ankara.
- (1996), *Ortadoğu Mozaïği*, Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmalar Merkezi, Elazığ.
- ÇERME Tomas** (2003 Temmuz); “Süryaniler”, *Tarih ve Toplum*, C. 40, s. 235.
- ÇETİN İhsan** (2007), *Midyatta Etnik Gruplar*, Yaba Yayınları, İstanbul.
- ÇEVİK Adnan** (2006), “Üç yüzyıllık bir başkent: Mardin”, *Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu*, Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları, No: 6, İstanbul.
- ÇEVİK Adnan** (2003), “İlkçağlardan Ortaçağın Sonuna Kadar Midyat ve Yöresi’nin Tarihi Coğrafyası”, *Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu*, 19-21 Haziran 2003, Midyat.

- ÇIVGIN İzzet, YARDIMCI Remzi (2007), *İlkçağ Tarihi*, Maya Akademi Yayın Dağıtım, Ankara.
- ÇIVGIN İzzet, YARDIMCI Remzi (2007a), *Sosyolojiye Giriş*, Nobel Yay., Ankara
- ÇIVGIN İzzet (2008), *Ortaçağ Tarihi*, Maya akademi, Ankara.
- DAVİE Grace (2006), *Modern Avrupa'da Din*, Küre Yayınları, İstanbul.
- DELİKTAŞ Ertuğrul (2008), "Türkiye'de Kentlerin Büyümesi ve Zipf Kanunu", 2. *Ulusal İktisat Kongresi*, İzmir, 20–22 Şubat 2008, 9 sayfa.
- DEMİR Zeki (2001); *Süryani Kilisesi ve Kilisesinin Kutsal Yedi Gizi*, İstanbul.
- DEMİR Ahmet (2004), *İslam'ın Anadolu'ya Gelişi (Doğu ve Güneydoğu İlleri)*, Kent Yay., İstanbul.
- DİAKOV V., KOVALEV S. (2008), *İlk Çağ Tarihi, Roma*, C. 2, (Çev. Özdemir İnce), Yordam Kitap Bas. ve Yay., İstanbul.
- DİKA (2011), *Mevcut Durum Analizi 2011-2013*, Dicle Kalkınma Ajansı, Mardin.
- DOLABANI Hanna (1972), *Tarihte Mardin*, Resim Ofset, İstanbul.
- (2006), *Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerinin Özgeçmişi*, (Çev. Gabriel Akyüz), Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yay., İstanbul.
- DURAK Nihat (1993), *451 Kadıköy Konsili*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- (2000), *Süryani Ortodoks Kilisesinde İbadet*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- (2005); "Süryani Ortodoks Kilisesi", *Süryaniler ve Süryanilik I*, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yay., Ankara.
- DURKHEIM Emile (1915)- *The Elemantary Forms of Religious Life*, (Çev. J.W. Swain), Londra.
- DÜNDAR Fuat (2008), *Modern Türkiye'nin Şifresi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- DVORNİK Francis (1990), *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, (Çev. Mehmet Aydın), TTK, Ankara.
- EL-CABİRİ Muhammed Abid (2001), *Arap-İslam Siyasal Aklı*, Kitabevi, İstanbul.
- ELIADE Mircea (1992), *İmgeler ve Simgeler*, Gece Yayınları, Ankara.
- (2009), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

- ERBAŞ** Ali (2003), *Hristiyanlıkta İbadet*, Ayışığı kitapları, İstanbul.
- ERPOLAT** M. Salih (2003), “Tapu Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Midyat”, *Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu*, 19–21 Haziran, Midyat.
- (1998); *16. Yüzyıl’da Diyarbekir Beylerbeyliğindeki Yer İsimleri*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- ERYILMAZ** Bilal (2001), *Yeni Türkiye Dergisi*, S. 38, Dönem Mart-Nisan, Ankara.
- ESAD** Mahmud (Seydişehirî) (1983), *Tarih-i Din-i İslam*, C. I, (Yay. Haz. : Osman Kazancı- Ahmed Lütfi Kazancı), Marifet Yayınları, İstanbul.
- EYYÜP** Mahmut (2000), “İslamın Müslüman-Hristiyan ilişkilerine bakışı”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:5, Elazığ.
- FERREOL** Gilles (sous la dir. de) (2010)- *Dictionnaire de sociologie/ Sosyoloji Sözlüğü*, , éditeur Armand Colin, édition de 2010. Article *Identité*, Paris.
- FİTZGERALD** Valpy (2011), *Kurtuluş Teolojisi*, Ed.Christopher Rowland, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- GABRİEL** Akyüz (1998), *Mardin İli ve Çevresinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi*, kendi yayını, Resim Matbaacılık, İstanbul.
- GEYİKOĞLU** Hasan (2007), “Şah İsmail’in Devlet Kurma Yolundaki Faaliyetleri ve Akkoyunlularla Şerur Muharebesi”, *A. Ü. Türkiyat Araştırma Enstitüsü Dergisi* S. 33, Erzurum.
- GÖYÜNÇ** Nejat (1991), *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, TTK Yay., Ankara.
- (2001); “Osmanlı Devleti’nde Ermeniler Hakkında”, *Yeni Türkiye Dergisi*, (Ermeni Özel Sayısı II), Ankara.
- GRENARD** Fernand (1992), *Asya’nın Yükselişi ve Düşüşü*, Çev: Orhan Yüksel, MEB Yayınları, Ankara.
- GÜÇ** Ahmet (2005), *Dinlerde Mabed ve İbadet*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- GÜLER** Ali (1996), *Türkiye’de Gayrimüslimler*, Genel Kurmay Basımevi, Ankara.
- (2003), Osmanlıdan Cumhuriyete Azınlıklar, TÜRKAR Araştırma Dizisi, Ankara.
- GÜNALTAY** Mehmed Şemsettin (1997), *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- GÜNAY** Ünver (2001), *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.

- (2003), “*XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme*” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Makale, C. 1, ss 21-48, Kayseri.
- GÜNDÜZ** Şinasi (2004), *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- (2008), *Hristiyanlık*, İSAM Yay. İstanbul.
- (2011), *Din ve Gelenek*, Ensar Neşriyat, ss. 59-71, İstanbul.
- GÜNEL** Aziz (1970), *Türk Süryaniler Tarihi*, Oya Matbaası, İstanbul.
- GÜRKAN** Salime Leyla (2003), *Manastır*, TDVİA, C 27, Ankara.
- GUÉNON** René (2005), *Hristiyan Mistik Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- HARMAN** Ömer Faruk (2002), *Konsil*, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara.
- HEATON** Herbert (2005), *Avrupa İktisat Tarihi*, Paragraf Yayınevi. İstanbul.
- HİTTİ** Philip K. (2011), *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev: Prof. Dr. Salih TUĞ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul.
- HOUTİN** Albert (1981), “*Court Histoire du Christianisme*, Paris, 1921”, Çev.: Dr. Abdurrahman Küçük, *Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Der.*, C. XXV, Ankara.
- I.BARSVM** Efrem (1989), *Ruhsal Hazine Dua Kitabı*, (Türkçesi H. Samuel Akdemir), Ar Matbaacılık, İstanbul.
- (2005), *Saçılmış İnciler Süryanilerin Yazınsal Tarihi*, Resim Ofset, İstanbul.
- IŞIK** Ramazan (2005a), “Osmanlının son dönemlerinde Marunilerin Lübnan’da Bağımsız Bir Hristiyan Devleti Kurma Girişimlerinin Fikri Temelleri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.15, S. 2, ss. 413-432, Elazığ.
- İŞIK** Ramazan (2005b), “Marunileri Memlûkler döneminde Fransisken Misyoner Rahiplerin Katolikleştirme Faaliyetleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IX / 1 ss. 203-218, Sivas
- İGNATIUS** III. Yakup (1985), *Antakya Süryani Ortodoks Kilisesi*, Çev. Melek Sevinç Hollanda.
- İRİS** Muzaffer (2003), *Bütün Yönleriyle Süryaniler*, Ekol Yay., İstanbul.
- İZNİK** Erkan (2009), “Pagan Bir İmparatorluğun Hristiyan İmparatorluğa Dönüşümü”, *Doğu Batı Dergisi.*, S.49, İstanbul.
- JAMIESON** Alan G. (2008), *İman ve Kılıç*, Doruk Yayıncılık, İstanbul
- JOHNSON** Paul (2000), *Yahudi Tarihi*, Çev: Filiz ORMAN, Pozitif Yay., İstanbul.

- JWAİDEH** Wadie (2008), *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, İletişim Yay., İstanbul.
- KARASAR** Niyazi (1995), *Bilimsel Araştırma Yöntemi, Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, 3A Araştırma, Eğitim, Danışmanlık Ltd.Şti. 7. Baskı, Ankara.
- KENANOĞLU** M.Macit (2007), *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, Klasik Yay., 2.Baskı, İstanbul.
- KESER** Elif (2002), *Tur Ab'din Süryani Ortodoks Dini Mimarisi*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.
- KINIKLI** Zafer (2009), Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX, sayı: 4 Mahmûd Es'ad Seydişehrî, "*Lisân-ı 'Arab*" bölümünün çevirisi, *Târîh-i Dîn-i İslâm*, Matba'a-i Hayriyye, Derse'âdet, 1327-1329, I/241-259, Samsun.
- KİNNEİR** John Macdonald 1818), *Journey Through Asia Minor, Armenia and Koordistan in the Years 1813 and 1814 with Remarks on the Merches of Alexandar and Retreat of the Ten Thousand*, London.
- KOLUMAN** Aziz(2000), *Ortadoğu'da Süryanilik*, ASAM Yayınları, Ankara.
- KOROTAYEV** A., **MALKOV** A., **KHALTOURİNA** D. (2006), *Introduction to Social Macrodynamics: "Compact Macromodels of the World System Growth."*, Moscow.
- KROEBER** A.L., **KLUCKHOHN** C. (1952), *Culture: a critical review of concepts and definitons, Peabody Museum of archeology and Ethnology*, USA, Chambridge.
- KUTSAL KİTAP** (2001), *Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yay., İstanbul.
- LACLAU** Ernesto (2000)- *La guerre des identités: grammaire de l'émancipation/ Kimliklerin Savaşı: Özgürleşmenin Grameri*, traduit par Claude Orsoni, La Découverte, Paris.
- "LA FRANCE RESTE CATHOLIQUE, MAIS MOİNS PRATIQUEANTE"**, *La Croix*, 29 Aralık 2009.
- LAWRENCE** Paul(2008), *Kutsal Kitap Tarihi Atlası*, Yeni Yaşam Yay. Tic. Ltd. Şti., İstanbul.
- LEVI-STRAUSS** Claude (2002), *Race et histoire, Race et culture/ Irk ve Tarih, Irk ve Kültür*, Albin Michel/ Editions UNESCO. 1. Yayımı 1952.

- LEVTCHENKO M.V.(2007), *Bizans Tarihi*, Doruk Yayınları, İstanbul.
- LEWIS Bernard (1996), *İslam dünyasında Yahudiler*, Çev: B.S. Şener, İmge Yayınevi, Ankara.
- MARDİN Şerif (2009), *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, (ilk baskı 1983), İstanbul.
- MARTİN Sean (2010), *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*, Kakedon Yay. İstanbul.
- MARSHALL Gordon (2009), *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- MAYÉVSRIY V.T. (1997), *19. Yüzyılda Kürdistan'ın Sosyo-Kültürel Yapısı Kürt Ermeni İlişkileri*, (Osmanlıca'ya Tercüme eden; Mehmet Sadık, Günümüz Türkçesine çeviren Haydar Varlı, Yayına hazırlayan ve notlandıran; Abdullah Varlı), Sipah Yayıncılık, İstanbul.
- MİCHEL Thomas(1992), *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, Ohan Basımevi, İstanbul.
- MORGAN Lewis Henry (1877), *Ancient Society, or Researches in the Line of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, London, Macmillan and Co.
- MONCEAU Nicolas (2003), *“L’adhésion de la Turquie à l’Union européenne et l’opinion publique turque”*, CEMOTI, no: 36, Temmuz-Aralık 2003, (Aralık 2004’te çıktı), Paris.
- OSTROGORSKY Georg (2006), *Bizans Tarihi*, Çev: Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- ÖZCOŞAR Dr. İbrahim (2008), *Bir Yüzyıl Bir Sancak Bir Cemaat 19.Yüzyılda Mardin Süryanileri*, Beyan Yayınları, İstanbul.
- (2005), “Osmanlı Millet Sistemi ve Süryani Kadimler”, A. Taşğın, E. Tanrıverdi, C. Seyfeli (Ed.), *Süryaniler ve Süryanilik IV*, içinde, Orient Yayınları, Ankara.
- ÖZDEMİR Bülent (2011); <http://tarihçigozuyle.blogspot.com/2006/11/suryani-diasporas-kimlik-ve-soykrm.html/28.12.2011>
-(2009), *Süryanilerin Dünyü Bugünü “I.Dünya Savaşında Süryaniler”*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- ÖZER İnan (2004), *Kentleşme Kentleşme ve Kentsel Değişme*, Ekin Kitabevi, Bursa.
- ÖZMEN Abdurrahim (2006), *Tur Ab'din Süryanileri Örneğinde Etno-Kültürel Sınırlar*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim (Etnoloji) Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara.

- ÖZTÜRK** Levent(2005); "İslâmiyet'in Yayıldığı Coğrafyada Yaşayan Hristiyanlar", A. Taşğın, E. Tanrıverdi, C. Seyfeli (ed.), *Süryaniler ve Süryanilik I* içinde, Orient Yay.,Ankara.
- PAKALIN** M. Zeki(1993); *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, M.E.B. Yayınları,İstanbul.
- PAREKH** B.(2002), *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, Phoenix Yay., Ankara
- RABO** Gabriel(2005), "Süryani Diasporasında Kiliseler ve Toplumsal Kuruluşlar", İstanbul Bilgi Üniversitesi, Göç Araştırmaları ve Uygulamaları Merkezi, 26 Mayıs 2005, *Avrupa Birliği, Türkiye ve Süryani Göçü Sempozyum*,İstanbul.
- RAHMAN** Prof. Dr. Fazlur (1996), *İslam*, Selçuk Yayınları, Ankara.
- RAMPOLOKENG** Lesego, "Şiir Atlası", (Çev. İlyas Tunç) *Cumhuriyet Kitap Dergisi*, S. 949, İstanbul.
- RICOEUR** Paul (1997)- "Le dialogue des cultures- La confrontation des héritages culturels", içinde *Aux sources de la culture française/ Fransız Kültürünün Kökenleri* par. D. LECOURT et d'autres. Préface de R.LESGARDS et postface de G. GAUTHIER. Paris: La Découverte, p.97-105.
- ROCHER** Guy (1970)- *Introduction à la sociologie générale*, tome 3. Le changement social [Poche] , ed. Points.
- ROLLAN** Françoise (2004)- "Minorités et construction national en Turquie", içinde sous. la dir. de Michèle BOUIX, *Minorités et construction national / Azınlıklar ve Milli İnşa*, Maison de Sciences de l'Homme d'Aquitaine, ss. 149- 192, Pessac.
- RUBENSTEİN** Richard E. (2004), *İsa Nasıl Tanrı Oldu*, (Çev. Cem Demirkan), Gelenek, İstanbul.
- SAKİN** Orhan (2008), *Osmanlı'da Etnik Yapı*, Ekim Yayınları, İstanbul.
- SARI** Engin (2010), *Mardin'de Kültürlerarasılık*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- SARIKÇIOĞLU** Ekrem(2008), *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta.
- SCHOEPS** Hans-Joachim (2010), *Yahudi-Hristiyanlığı*, İz Yay., İstanbul.
- SCHNAPPER** Dominique(1986), "*Modernité et acculturations. À propos des travailleurs émigrés*", *Communications*, no: 43, ss. 141–168, Paris.

- SEİDLER** G.L. (1986), Bizans Siyasal Düşüncesi, (Çev. Mete Tunçay), V Yay., Ankara.
- SERTOĞLU** Mithat(1974), *Süryani Türklerinin Siyasi ve İctimai Tarihi*, Baha Matbaası, İstanbul.
- SEVER** Erol(1996); *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni*, Berfin Yayınları, İstanbul.
- (2004); *Asur Tarihi*, Yaba Yay., İstanbul.
- SEYFELİ** Canan(2005); “Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryaniler (1847-1918)”, *Süryaniler ve Süryanilik I*, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yay., Ankara.
- (2003); “*Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimler*”, Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu(19-21 Haziran 2003), Midyat.
- SONYEL** Salahi R. (2001); *The Assyrians Of Turkey Victims Of Major Power Policy*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Southgate, Narrative of a tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*, C.II, Londra 1840.
- SÜRYANİ KADİM NAMAZ VE AYİN KİTABI** (1986), Tahincioğlu’nun Süryani Kadim Cemaatine hediyesi, Numune Bas.Yay. İstanbul.
- ŞAHİN** M.Süreyya (1999), *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, Ötüken Yay., İstanbul.
- ŞARFİ** Abdülmecid (2011), “Ortaçağ Döneminde Müslüman-Hıristiyan Polemikleri”, Çev: Yrd. Doç. Dr. Ramazan Adıbelli, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11,S. 1, Adana.
- ŞER** Adday (2002), *Siirt Vakayinamesi*, Çev: Celal KABADAYI, Yaba Yayınları, İstanbul
- ŞENGÜL** Serdar (2004), “İslâmcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Cilt 6*, ss. 525–543, *İslâmcılık*, Cilt editörü: Yasin Aktay, İletişim, İstanbul.
- ŞİMŞEK** Mehmet(2005), *Süryani Kadim Ortodoks Kilisesi Patrikhane Nizamnamesi*, SBAD, Eylül 2005, S.6, ss. 725 – 742
- (2006), *Süryaniler ve Diyarbakır*, Kent Yay., İstanbul
- ŞİMŞEK** Mehmet; **YILDIZ** M. Cengiz (2005); “Süryani Cemaatinde Kadın Olmak”, *Süryaniler ve Süryanilik III*, (Haz.: Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), OrientYay., Ankara.

- TANRIVERDİ** Eyüp (2005), “Süryani Dili”, A. Taşğın, E. Tanrıverdi, C. Seyfeli (ed.), *Süryaniler ve Süryanilik II* içinde, Orient Yay., Ankara.
- TARAKÇI** Muhammet (2010), *Nestorius ve Kristoloji*, *UludağÜnv. İlh. Fak. Dergisi*, C. 19/I, Bursa.
- TAŞĞIN** Ahmet (2002); “Anadolu’nun Yok Olmaya Yüz Tutan Zenginliklerinden: Süryaniler”, *VI. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Genel Konular Sektör Bildirileri* (İçel), 18-22 Haziran 2001), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- (2005);”Son Süryani Göçü”, *Süryaniler ve Süryanilik IV*, Orient Yay., Ankara.
- TEZOKUR** M.Hadi (2005), ”Süryanilerde namaz” , *Süryaniler ve Süryanilik*, I, Orient Yayınları, Ankara.
- TEZCAN** Mahmut (1995), *Sosyolojiye Giriş*, Feryal Matbaası, Ankara.
- TORİ** Welat (1991); *Birlikte Yaşadığımız Halklar Keldanî, Assuri, Süryani, Ermeni*, Koral Yayınları, İstanbul.
- TURAN** Osman (1978), *Türk Cihan Hakimiyeti Mevkuresi Tarihi*, II, Nakışlar Yayınevi, 5. Baskı, İstanbul.
- (2004), Selçuklular Zamanında Türkiye, Ötüken Yayınları, 8. Basım, İstanbul.
- TÜMER** Günay; **KÜÇÜK** Abdurrahman; **KÜÇÜK** Mehmet Alparslan(2010), *Dinler Tarihi*, Berikan Yay., Ankara.
- TÜRKİYE’DE AİLE** (*Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi*), **SEKAM** (Sosyal Ekonomik Araştırmalar Merkezi) Yay., 2011, 48 sayfa, İstanbul.
- TYLOR** Edward Burnett (1871)- *Primitive Culture (I)*, Johm Murray, Albemarle Street, Bradbury, Evans, And Co., Printers, White Friars, London.
- UNESCO** (2011), “*Atlas des langues en danger dans le monde*”/ “Dünyada Tehlike Altındaki Diller Atlası”, Proje, Paris.
- URAS** Esat (1987), *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, Belge Yayınları, İstanbul.
- ÜNVER** Günay (2006), *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- VERBUNDT** G. (1989), “Approche socio-communautaire: les associations ethniques comme lieux d’intégration sociale”, pp. 135-165, içinde *Chocs de*

- Cultures: concepts et enjeux pratiques de l'interculturel* sous la dir. de CAMILLERI C., COHEN-EMERIQUE M., L'Harmattan, Paris.
- WİGRAM W.A.**(1991), *En küçük müttfikimiz*, Çev: Yaşar Günenç, Nsibin Yayınevi, İsveç.
- YAKUP III.** Mor İğnatius(1985), *The Syrian Orthadoks Church of Antioch*, St. Emprem the Syrian Monestary, Hollanda.
- YALÇIN Cemal** (2004), *Göç Sosyolojisi*, Anı Yayıncılık, Ankara.
- YALDUZ Alparslan** (2003), “Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.12, S.2, Bursa.
- YEŞİL Cüneyt** (2002), *Süryaniler’de İnanç ve İbadet Esasları* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya.
- YILDIRIM Prof.Dr.Suat** (2005), *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Işık Yay.,İzmir.
- YILMAZÇELİK İbrahim** (1995); *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.
- YILMAZ Hakan** (2010) «*La réformation bourgeoise en Turquie : Opportunités et menaces*», Note : Institut du Bosphore, no: 4, 26 Kasım 2010, 9 sayfa.
- YOUSIF Ephrem-İsa** (2009), *Süryani Vakanüvisler*, Doz Yayınları, İstanbul.
- ZAKARİA Dr.Fared** (2011), *Bölgedeki Fırsatlar ve Tehditler*, Türkiye Tekstil İşverenler Sendikası Semineri Tebliğleri, 29 Ekim-01 Kasım 2011, ss25-37, Antalya.

MÜLAKATLAR

ACAR Lahdo (2011), Orta Okul Mezunu, Manastır eğitimli, Alagöz Köyü Mor Eliyo Kilisesi (343) Şamması, 12 Mayıs 2011 tarihinde Alagöz’de alınan mülakat.

AKYÜZ Gabriel (2011), Kırklar Kilisesi Papazı 02 Kasım 2011 tarihinde Kırklar Kilisesinde yapılan mülakat.

BEĞTAŞ Yusuf (2011), Manastır eğitimi, Mardin Metropolitliği Genel Sekreteri, Haziran, Eylül 2011 tarihlerinde alınan mülakatlar.

DOĞAN Habib (2011), Hah (Anıtlı) Köyü Muhtarı, 12 Mayıs 2011 tarihinde Hah Köyü’nde alınan mülakat.

GÜRKAN Ayhan (2011), Lise Mezunu, Manastır eğitimli, Midyat Mor Barsavmo Kilisesi’nde Süryanice Öğretmeni (Melfono), 12 Ağustos 2011 tarihinde Midyat’ta alınan mülakat.

ÖZMEN Saliba (2011), İlahiyat Mezunu, Mardin Metropoliti, 20 Eylül 2011 tarihinde alınan mülakat.