



# ÇOK KÜLTÜRLÜLÜK KONFERANSI



Diyarbakır  
27-28 Kasım 2005



**İnsan Hakları Derneği Diyarbakır Şubesi**

Aliemiri 1. Sok. Yılmaz 2004 Apt. No: 1/3

Yenişehir/Diyarbakır

Tel: (0 412) 223 30 33- 229 58 66

Faks: (0 412) 223 57 37

e-mail: ihddiyarbakir@yahoo.com



Bu kitaptaki yazıların sorumluluğu yalnızca yazarlarına aittir.

Hiçbir şekilde Avrupa Birliği'nin  
görüşlerini yansıtır olarak algılanmamalıdır

Bu kitabın yayınlanması AB'nin desteğiyle sağlanmıştır.



Baskı ve Sayfa düzeni: Dipnot Yayınları

Tel: 312.419 29 32 Fax: 312.4192532

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                                     |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| ▪ İÇİNDEKİLER .....                                                                                 | 3  |
| ▪ ÖNSÖZ.....                                                                                        | 5  |
| ▪ AÇILIŞ KONUŞMASI .....                                                                            | 7  |
| <i>Av. Yusuf ALATAŞ</i>                                                                             |    |
| ▪ ORTADOĞU'DA GAYRİMÜSLİM AZINLIK KİMLİĞİNİN<br>OLUŞMASINDA İSLAM'IN ROLÜ (Süryaniler Örneği) ..... | 9  |
| <i>Abdurrahim ÖZMEN</i>                                                                             |    |
| ▪ ERMENİ MİLLİ KİMLİĞİNİN OLUŞUMUNDA VE<br>KORUNMASINDA KİLİSE'NİN ROLÜ .....                       | 25 |
| <i>Canan SEYFELİ</i>                                                                                |    |
| ▪ ZERDÜŞTİLİK .....                                                                                 | 33 |
| <i>Asiye TIĞLI</i>                                                                                  |    |
| ▪ TÜRKİYE'DE ALEVİLİK.....                                                                          | 45 |
| <i>Erdoğan AYDIN</i>                                                                                |    |
| ▪ TÜRKİYE'DE İLAHİYAT FAKÜLTELERİNİN ETNİK<br>GRUPLARA YAKLAŞIMI (Nusayriler Örneği) .....          | 53 |
| <i>İnan KESER</i>                                                                                   |    |
| ▪ ETNO-DİNSEL BİR GRUP; YEZİDİLER.....                                                              | 73 |
| <i>Çakır Ceyhan SÜVARI</i>                                                                          |    |
| ▪ GÜNCEL ALEVİLİKTE KİMLİK TARTIŞMALARI.....                                                        | 85 |
| <i>Ahmet TAŞĞIN</i>                                                                                 |    |

- **MANİHEİZM..... 97**  
*Canan SEYFELİ*
- **SÜRYANİLER / DİYARBAKIR SÜRYANİLERİ ..... 107**  
*Mehmet ŞİMŞEK*
- **KÜLTÜREL KİMLİK, ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE AVRUPA  
DENEYİMİ ..... 133**  
*Ferhat KENTEL*
- **UYUM YASALARI, ANAYASA DEĞİŞİKLİĞİANADİLDE  
ÖĞRENİM VE BASIN YAYIN HAKKI..... 141**  
*Yusuf ALATAŞ*
- **BAŞÖRTÜSÜ VE ÖĞRENİM HAKKI..... 149**  
*Leyla AKELMA*
- **AZINLIK HAKLARINDA ULUSLAR ARASI BAŞVURU  
MEKANİZMALARI VE AYRIMCILIĞIN ÖNLENMESİNDE  
NGO'LARIN ROLLERİ ..... 155**  
*Av. Reyhan YALÇINDAĞ*
- **ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE KÜLTÜRLER ARASI DİYALOG .. 163**  
*Av. Muhammed AKAR*

## ÖNSÖZ

**I**HD Diyarbakır Şubemizin “*Farklılıklarımız ve Çok Kültürlülüğümüz Zenginliğimizdir; Zenginliğimizi Koruyalım*” başlığıyla başlatmış olduğu proje kapsamında gerçekleştirilen Konferansta, bir yandan “öteki” nin durumunu tartışmaya açarak toplumun ezberini bozmaya çalışırken, bir yandan da “ötekileştirme”nin aslında egemen sistem tarafından zihinlere zorla empoze ettirilen, retçi ve inkarcı bir bakış açısı olduğunu bir kez daha fark ettik. Ve yine tekrar fark ettik ki, farklılıklarımız, korunması gereken, nazenin gibi kollanması gereken bir zenginlik kaynağıdır. Tıpkı sular altına gömülerek unutturulmak ve yok edilmek istenen tarihi zenginliklerimiz Zeugma, Hasankeyf, Munzur Gözeleri gibi...

Ülkemizde etnik köken, mezhep, din, cinsel eğilim, engellilik gibi birçok özellikten kaynaklı “azınlık” kavramıyla anılan farklılıklarımız, dünyanın birçok ülkesinde saygıyla korunan değerler ve zenginlik olarak görülürken, bizdeki karşılığı on yıllardır ya yok sayma ve inkar, ya imha, ya kültürel asimilasyon, ya haksız tutuklama ve işkence, ya da açılan sayısız dava ve adil olmayan yargılamalar şeklinde olmakta. Farklılıklarımızla ilgili yürütülen tartışmalar, farklı etnik kimlik ve kültürlerin tanınması ve yasal güvenceye kavuşturulması talepleri, anti-demokratik, militarist ve özgürlükler karşıtı egemen sistem tarafından görmezden gelinmekte ve çağcıl olmayan bir tutumla yargılama süreçlerine konu olmaya devam etmektedir. Yakın geçmişten bir örnek vermek gerekirse, azınlık raporunu hazırlayan Prof. Dr. Baskın ORAN ile Prof. Dr. İbrahim KABOĞLU hakkında, “halkı bölücülüğe teşvik ettikleri ve yargı organlarını aşağıladıkları” gerekçesiyle açılan davanın kendisi bile, egemen sistem tarafından azınlık haklarına bakış açısını ortaya koyar niteliktedir. Biz insan hakları savunucularına göre, bölücülük yapmak, farklılıkların tanınması ve korunmasını talep etmek ve bununla ilgili bilimsel verileri kamuoyuyla paylaşmak değil; tam tersine halklarımızı var olan gerçekliğimizden bihaber kılmak ve ona tahammülsüzlük göstererek farklılıklarımızı reddetmektedir.

Şubemizin bir yıl süreyle başarıyla sürdürmüş olduğu farklı kültürlerin tanınması ve sorunlarımızın barışçıl ve demokratik yöntemlerle çözülerek aşılması olarak özetlenebilecek proje kapsamında gerçekleştirilen bir dizi çalışmadan biri olan elinizdeki kitap, her türlü ayrımcılıkla mücadele ve farklı kültürlerin tanınması için son derece anlamlı tartışmaların sürdürüldüğü bir konferans sonucunda hazırlanmıştır. Bir insan hakları savunucusu olarak, ülkemizde ve dünyada ayrımcılık sürdüğü sürece temel insan hak ve özgürlüklerine saygılı, onurlu bir yaşamın tesis edilemeyeceğine buradan bir kez daha vurgu yaparken, HERKESİN FARKLI HERKESİN EŞİT olduğu bir yakın geleceğe olan inancım ve umudumuzla...

**İNSAN HAKLARI DERNEĞİ  
DİYARBAKIR ŞUBESİ**

## AÇILIŞ KONUŞMASI

*Av. Yusuf ALATAŞ \**

**D**eğerli konuklar, saygıdeğer katılımcılar, insan hakları savunucusu değerli arkadaşlarım hepinize merhaba.

Gerek İHD Genel Merkezi olarak 1986 yılından bu yana ve gerekse Diyarbakır Şube olarak 1988'den bu yana insan hak ve özgürlüklerinin her alanda, bu hakların geliştirilmesi, korunması ve bu alandaki ihlallerin önlenmesi konusunda büyük çabalar sarf etti. Bu alanda insan haklarının evrenselliği ve bütünselliği genel yaklaşımıyla kişisel ve siyasal haklar yanında, ekonomik, sosyal ve kültürel haklar alanında da özellikle de ayrımcılığın önlenmesi bakımından ciddi çalışmalar yürüttü, ciddi mücadeleler verdi.

İnsan Haklarının bütünselliği diyence aklıma çok komik bir kavram geliyor. Ama somut olarak kişisel ve siyasal haklarla ekonomik, sosyal ve kültürel hakları bir arada düşündüğünüzde birinin yokluğunun diğerini etkilediğini, diğerinin yokluğunun da ötekini etkilediği çok açık ve net bir şekilde görülmektedir. Eğer bir ülkede kişisel ve siyasal haklar tam anlamıyla güvence altına alınmamışsa bu kaçınılmaz olarak kültürel hakları da etkilemektedir. Bunun tersi de geçerlidir. Eğer kültürel haklar, ekonomik ve sosyal haklar tümüyle güvence altına alınmamış ve uygulamada da sorunlarla karşı karşıyaysa, ister istemez kişisel ve siyasal haklar alanında da tam anlamıyla haklara sahip özgür bir toplum değil demektir. Bu ülkemiz için özellikle geçerlidir. Çokkültürlülüğün zenginliğimiz, farklılığımız algılanması yerine handikap oluşturmuştur. Devletin kırmızı çizgiler dediğimiz, aşılması halinde ya da etrafında dolaşılması halinde yaptırımla, haksızlıkla ve baskıyla karşılaştığımız anlamlarla çok yakındır çokkültürlülük kavramı. Devletin tekçi yapısı, farklılıkların ne yazık ki reddedilmesinden kaynaklanan hakları, özgürlükleri güvence altına almayıp aksine baskıyla ve yok saymayla engellemeye çalışmaktadır.

Ülkemizde yaklaşık 30'a yakın dil konuşuluyor, farklı kimlikler, farklı kültürler var. Bu kültürler kimliklerini kaybediyorlar, en

---

\* İHD Genel Başkanı

başta dillerini kullanamıyorlar yaşamın her alanında. Ya insanların yatak odalarında kendi dillerini kullanmalarının hiçbir anlamı yoktur. Yada eşyle, komşusuyla, yakınıyla merhabalaşırken kendi dilini kullanmasının hiçbir anlamı yoktur aslında. Ve bu yasaklayan, bu derece katı, totaliter sistem de çok azdır. Özel alandaki dil yasağını ki; bu ülke bunu da yaşamıştır, aslında sürdüren ülkeler vardır. Eğer siz bu dilinizi eğitimde, kültürde, kamu yaşamına katılımında, kamu hizmetlerinin alanında kullanamıyorsanız, çocuklarınıza öğretemiyorsanız bunun hiçbir anlamı yoktur. Ve bir süre sonra bu kültürün diğer pek çok daha önceki kültürler ve diller gibi kaybolması, özünden kayıplar vermesi, değişikliğe uğraması kaçınılmazdır. Bu sadece dille ilgili bir sorun değil. Dilinizden rahat istifade edemiyorsanız tarihinizden hiç edemezsiniz. Yani sizler topluluk olabilirsiniz, bir halk olabilirsiniz ama halk olduğunuz, ya da toplu haklar söz konusu olabileceğiniz, ya da birbiriyle benzeşen topluluk olduğunu da söyleyemezsiniz. Burada sistemin tekçi yapısı karşınıza çıkmaktadır.

Yine eğitim sisteminde ve devlet yapısının yarattığı gelenekler doğrultusunda, anlayışlar doğrultusunda halklar arasında da diyalog ve hoşgörü çok da kabul edilebilir boyutta değil. Birbirimize karşı hoşgörü gösteremiyoruz. Kendimiz için bir hakkı talep ederken bir başkasının da aynı türden bir hakkı olabileceğini kabullenemiyoruz. Kendi dilinizi en üst dil olarak, en kutsal dil olarak kabul ederken bir başkasının dilini kimliği olmayan ne olduğu belirsiz yada işte resmi makamlarda, mahkemelerde kullanıldığı gibi ne olduğu anlaşılamayan bir dil şeklinde tutanaklara geçersiniz. Bu yüzden bu alandaki ihlallere bir taraftan anayasal ve yasal alandaki engellerin kaldırılması için mücadele ederken öte yandan da toplumdaki farklılıkların birbirini tanıması ve birbirine karşı hoşgörülü olması anlamında iki yönlü mücadeleye ihtiyaç var. İşte Diyarbakır Şubemizin bugünkü çokkültürlülük konferansını bu anlamda kültürlerin birbirini tanıması, kültürler arası hoşgörünün geliştirilmesi ve kültürler arası dayanışmanın geliştirilmesi yönünde küçük de olsa bir katkı yapacağını, bir pozitif etki yaratacağınız düşünüyoruz. Bu anlamda özellikle de Diyarbakır gibi bu bölgede çok çok farklı kültürlerin bir arada yaşadığı bir kentte böyle bir konferansın yapıyor olması da son derece anlamlıdır.

Bu nedenle Diyarbakır Şubemize gerçekten teşekkür ediyorum. Uzatmak istemiyorum. Çok değerli konuşmacılar var, çok ciddi şeyler dinleyeceğinizden eminim hepinizi saygıyla sevgiyle selamlıyorum, teşekkür ediyorum.



## ORTADOĞU'DA GAYRİMÜSLİM AZINLIK KİMLİĞİNİN OLUŞMASINDA İSLAM'IN ROLÜ (Süryaniler Örneği)

*Abdurrahim ÖZMEN\**

**B**ilim Azınlıklar konusu, Cumhuriyetin ilk yıllarında yöneticilerin başını çok ağrıttığı gibi, günümüzde de “sorun” olmaya ve tartışılmaya devam etmektedir ve daha bir süre de devam edecek gibi görünmektedir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin ve hakların niceliksel bir düzeye indirgenmesini çağrıştırmaması nedeniyle “azınlık” kavramının kendisi, başlı başına bir sorun olması bir yana, “azınlıklar” konusunun Türkiye’de sorun olarak devam etmesinin en önemli nedenlerinden birisi; azınlık olarak nitelenen toplulukların bu ülkenin “asli” unsuru olarak görülmeyip, aksine sürekli ülkeyi dış politika konusunda zor durumda bırakan ve ülkenin kurtulması gereken “yabancı” topluluklar olarak görülmesi eğilimidir ve bu yaklaşım Osmanlı’nın son yıllarından günümüze kadar hem politikacılarda hem “azınlık olmayan” vatandaşlarda çok yaygındır. Son yıllarda olduğu gibi, dış politik çevrelerin de telkinleriyle bazen siyasi çevreler sorunu çözmek için kimi girişimlerde bulunsalar da, doğrudan bu girişimlerde bulunanların da, yukarıda sözünü ettiğimiz zihinsel yaklaşımdan kurtulamamaları ve bu konuda net olamamaları nedeniyle, söz konusu girişimler kesintiye uğramaktadır. Bilindiği gibi “Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu” bünyesinde faaliyet gösteren “Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Grubu” tarafından hazırlanıp 2004 yılında Başbakanlığa sunulan “Azınlık Raporu” kimi politik çevreler tarafından tepki ile karşılanınca bu raporu hükümette sahiplenmediği gibi tepki göstermiş ve komisyonda yer alan bazı bilim insanları hakkında dava açılmış ve bu dava sürmektedir.

Kavram olarak “Azınlık”ın 16. yüzyıldaki reform hareketiyle birlikte kullanılmaya başladığını belirten Oran (2004:9-20), azınlığı sosyolojik olarak, bir toplulukta sayıca az olan, başat olmayan ve çoğunluktan farklı niteliklere sahip olan grup olarak tanımlamaktadır. Bunun yanında Aydın (2003) azınlığı, “ulus-devletlerin

---

\* Ankara Üniversitesi, Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesi, Sosyal Antropoloji Bölümü

ortaya çıkmasıyla birlikte, devletin kendi öznesi olarak tanımladığı ‘ulus’ bütünü’nün dışında kalan etnik, dilsel, dinsel veya kültürel gruplar” olarak tanımlamaktadır.

Azınlıkların<sup>1</sup> korunması ve ayrımcılığın önlenmesine ilişkin ilk devletlerarası anlaşmalar 1550’lerde başlamasına (Aydın, 2003) karşın, konu üzerindeki tartışmalar hala bitmiş değildir. Günümüzde dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi azınlıklar konusu, Türkiye’yi de meşgul eden bir sorundur. Ancak, Batı ülkelerinde daha çok göçmenler için kullanılan azınlık kavramı ile genel olarak Ortadoğu’da azınlık durumunda olan yerli gruplar için kullanılan azınlık kavramı önemli farklılıklar içermektedir ve Ortadoğu’da azınlık kavramı büyük oranda Gayrimüslim topluluklar için kullanılmaktadır. Bu nedenle bu gruplar üzerine yapılan çalışmalarda, bu kimliğin tarihsel oluş sürecinin bilinmesi gerekmektedir

### İslam’ın İlk Dönemi

Ortadoğu’da farklılıkların korunmasında İslam’ın ilk yıllarındaki diğer dinlere ve milletlere karşı tutumunun önemli bir etkisi vardır. İslam, Müslümanlar, ‘Zimmi (Ahl al zimmi)’ ya da ‘kitap halkı (Ahl al kitab)’ ve ‘putperestler’ olmak üzere üç tür insan türünü tanımaktaydı. Üçüncü kategoride olanlarla uzlaşma yoktu, fakat Allah’a inanan ikinci grup İslamî devlette ‘hoş görülüp’ korunuyordu. Ancak bu cemaatlerin üyeleri, teokratik yapısından dolayı devlet içinde yer alamazlardı. Kendi dinsel örgütlenmelerini yapma ve dinsel gerekleri yerine getirme özgürlükleriyle birlikte yükümlülükleri de vardı ve bazı yasaklara tabiydiler. Müslüman bir yöneticinin Müslüman olmayan aşağı bir uyruğu olarak tanımlanan Zimmiler, hükümetle, bireysel vatandaşlar ya da devletin uyrukları olarak değil seçilmiş, ayrı bir cemaatin üyeleri olarak ilişki içindeydiler (Hourani, 1947:16–18; Vatikiotis, 2004:85-107).

Ehli kitap olanlar, İslam devleti hakimiyetinde yaşamayı kabul ettikleri taktirde kendilerine ‘Allah ve Resulu’nün Zimmesi’ verilir ve böyle kimselere de ‘Zimmi’ denilir. Zimmilere getirilen kıyafet sınırlamaları bunları dış görünüşleri itibariyle Müslümanlardan ayırırken temelde Zimmileri simgesel olarak bir aşağılama işlevi de yerine getiriyordu. 1632 tarihli bir fermanla Zimmilerin “don-da ve libasta tahkir ve tezlil” edilmelerinin, yani kılık kıyafetlerinde hor ve hakir gösterilmelerinin dinin gereklerinden olduğu belir-

<sup>1</sup> Azınlık haklarına ilişkin Ulusal ve Uluslar arası hukuk konusunda bkz. Toplum ve Hukuk Araştırmaları Vakfı, (2005); Türkiye’de azınlıklar konusu için bkz. Oran, (2004); Türkiye’de Tek Parti Dönemi Azınlık Politikaları için bkz. Okutan, (2004).

tilmekteydi (Tankut, 2000:183; Koçoğlu, 2001:13). Zaten Kuran da Müslümanlara, “kitab verilenlerden, Allah’a, ahiret gününe inanan, Allah’ın ve peygamberin haram kıldığını haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlerle, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın” (Tevbe, 29) diye buyuruyordu.

Kelime anlamı olarak eşit ve eşdeğer bir ilişkiyi içermeyen Zımmilikle kast edilen Akçam (1994:33-70)’a göre, esas olarak, korunmaya muhtaç, size sığınmış birisinin hayatının garanti altına alınmasıdır. Zımmiden beklenen ise İslami otoriteye *bağlılık* ve *sadakattir*. Gayrimüslim topluluklarla bu doğrultuda ilk anlaşmalar Muhammed döneminde yapılmıştır ve tüm İslam tarihi boyunca, politik şartlara göre dönem dönem veya yer yer farklılık göstermekle birlikte, diğer din mensupları eşit ve eşdeğer muamelesi görmemiş, aksine, hor görülen, korunmaya muhtaç, ikinci sınıf vatandaş olmuşlardır. Müslümanların bu üstün olma durumu, İslâmi hukukun da temel ilkesi haline gelmiştir. Zimmiler İslam’ın otoritesini kabul etmeleri koşuluyla varlıklarına ses çıkarılmaz, himaye edilirler; zaten Zimmî’nin kelime anlamı da, himaye hakkıdır; hak, ahd, ve eman anlamındadır. İslam devleti ile bu kimse-ler arasında yapılan sözleşmeye göre, Zimmîlerin can, mal doku-nulmazlıkları, vicdan ve ibadet hürriyetleri İslam devletinin teminatı altına alınır. Bu teminata karşı, Zimmîler, Müslüman idareye bağlılık ve sadakat göstermek ve cizye adlı fazladan bir vergi ödemek zorundadırlar. Özetle, Zimmiler ile Müslümanlar arasındaki ilişki, eşit bir ilişki değil, Müslümanlar açısından katlanma, tahammül etme; Zimmiler içinse yaşam hakkı için ikinci sınıf vatandaşlığa tahammül etmedir. İslam’da sadece ‘tahammül etme’ anlamında tolerans fikrine yer veren bir anlayış vardır. Bu nedenle İslami tolerans, ağırlıklı olarak, eşitsizlik ve eşdeğersizlik üzerine kurulmuştur. İslam’ın ‘en tam’ ve ‘en mükemmel’ din olarak tanımlanması, daha başta toleransı zedelemektedir.

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

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

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

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

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

- a) İbadetlerini, Müslümanları rahatsız etmeyecek şekillerde yapmaları ve Yüksek sesle dua edemeyecekleri,
- b) Genel olarak çan çalmamaları,
- c) Yeni kilise yapmamaları ve kilise onarımı için izin almaları,
- d) Ata değil, eşek ve katıra binmeleri,
- e) Silah taşımamaları,
- f) Bir Müslüman'la karşılaştıkları anda kaldırımlarda yürümeleri,
- g) Müslümanlardan farklı renkte ve daha düşük kalitede ayakkabı ve elbise giyme zorunluluğu,
- h) *Kabiya* (uzun kollu bir dış elbise 'asker esvabı' – 'yeşil') giymemeleri,
- i) Ermenilerin kırmızı, Rumların siyah, Yahudilerin mavi şapka ve ayakkabı giyme zorunlulukları,
- j) Hamamlarda takunya giymemeleri ve çingirak takma zorunlulukları,
- k) Müslümanların evlerinden daha yüksek ev yapmamaları,
- l) Evlerinin Müslüman mahallelerine bakan taraflarına pencere yapmamaları,

- m) Ölülerini sessiz gömmeleri,
- n) Açıkta şarap içmemeleri,
- o) Müslüman mahallelerinden haç ve domuz geçirmemeleri,
- p) Eğerli ata binemeyecekleri,
- q) Hristiyanların Müslümanların aleyhine şahadet edemeyecekleri,
- r) Hristiyanların şerefli mevki edinemeyecekleri zorunlulukları vardı.

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

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

#### **Osmanlı Dönemi**

Hakimiyeti altındaki Gayrimüslimlerin yönetimi konusunda büyük oranda İslami geleneği devralan Osmanlı İmparatorluğu döneminde, İslam devleti ve Gayrimüslim gruplar, 'Dar'ül Harb'de yaşarken, kendilerine 'cihad' açılacak ehli kitap topluluklar, 'zimet' adı verilen bir antlaşmayla cihad öncesi haraç ve cizye ödeyerek İslam egemenliğini kabule yanaşırlarsa 'zımmi' (Bozkurt, 1996:7-8) olma hakkına kavuşurlar. Bu antlaşmayla Gayrimüslim topluluklar Müslüman idareye 'bağlılık/sadakat' göstermek ve yıllık cizye ödemek şartıyla Müslüman vatandaşlardan ayrı olarak kendi dinsel geleneklerine göre yaşayıp şer'i hükümler dışında farklı bir hukuka tabi tutulmuştur. Getirilen kıyafet sınırlamaları zimmileri dış görünüşleri itibarıyla Müslümanlardan ayırırken temelde simgesel olarak bir aşağılama işlevi de yerine getirmekteydi. Nitekim 1632 tarihli bir fermanla zimmilerin "donda ve libasta tahkir ve tezlil edilmelerinin, yani kılık kıyafetlerinde hor ve hakir gösterilmelerinin dinin gereklerinden olduğu belirtilmek-

teydi" (Koçoğlu, 2001:13; Soykan, 2000:176-187). Soykan, Ebu Yusuf'tan aktararak, bu uygulamaların Ömer'in halifeliği döneminde fethettiği yerlerde Müslüman olmayan halkla Müslümanları birbirinden ayırmak için başladığı; hatta Buhari'nin aktardığı bir hadise göre, Muhammed'in Müslümanlardan her türlü hal ve hareketleri ile müşriklere muhalefet etmelerini ve benzememelerini istediğini de belirtmektedir.

Osmanlı'da sultan, imparatorlukla birlikte İslâm aleminin temsilciliği olan halifeliği de üstlendiği için imparatorluk İslâm hukukuyla yönetilmiştir. Bununla birlikte imparatorluk bünyesindeki Gayrimüslimlere de kendi dinsel hukukları ve kendi din adamları tarafından yönetilme hakkı verilmiştir. Geniş bir İslâm alemi içinde azınlık durumunda olan Gayrimüslimler, onlara verilen haklarla birlikte pek çok kuralla sınırlandırıldıkları için dinsel yapının ikincil bir kurum olacağı siyasal yapılar kuramadıklarından, kimi topluluklarda göreceli de olsa, günümüze kadar dinsel kurumlar tarafından yönetilip temsil edilmiştir. Dolayısıyla bu toplulukların kültürel yapısında din çok önemli bir yer tutmaktadır.

#### **'Millet-i Mahkume'den 'Azınlık'a Giden Yol**

Gayrimüslimlerin Zımmi statüsünde olmaları İstanbul'un fethinden (1453) Tanzimat'a (1839) kadar devam etmiştir. Bu zaman zarfında Gayrimüslimlere (Rum, Ermeni, Yahudi) uygulanan hukuk, genel anlamda "egemenlik altına alınan halka egemenlik altına alan halkın uyguladığı hukuk" olmuş ve pek çok yönüyle İslam'a referansla gerçekleştirilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu nedenden ötürü Gayrimüslimlere, yani Zımmilere, mahkum olan topluluklar anlamında "millet-i mahkûme" denirken Müslümanlara ise hakim olan topluluk anlamında "millet-i hakime" denilmiştir (Soykan, 2000:227; Okutan, 2004:31-32).

Tanzimat döneminde yapılan düzenlemelerle "Zımmi statüsü kaldırılarak Gayrimüslimlerin mahkum millet konumundan çıkarılarak, eşit Osmanlı vatandaşları şeklinde Osmanlı düzeni ile bütünleştirilmesine çalışılmıştır (Soykan, 2000: 249). Her ne kadar bunun için yasal düzenlemeler yapılmış ise de; o zamana kadar Gayrimüslimlere karşı davranışların tümü millet-i mahkume zihniyetinden beslendiğinden ve yüzyıllarca insanların zihinlerinde yer etmiş olduğundan birden değişmemiştir. Genel anlamda da siyasal kaygılarla yazılan belgeler çoğunlukla kültürle uyuşmakta ve bu tür durumlarda genellikle kültür, Türkiye'de Gayrimüslimler konusunda olduğu gibi siyasal erkle de besleniyorsa, sosyal pratikleri yönlendirmedi daha ağır basmaktadır. Batılılaş-

mayı hedefleyen Cumhuriyetin ilk yıllarından bugüne kadarki laiklik şiarı ve günümüz AB'ne katılma çalışmalarının getirdiği tüm demokratikleşme söylemlerine rağmen; Gayrimüslimler söz konusu olduğunda, gücünü İslam'ın 'tek doğru din' söyleminden alan bu 'hakim olma' ve hakimiyetin bahsettiği 'haklı olma' hali devam etmiştir.

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

1888'de Osmanlı hükümetinin hakimiyeti altında olan çeşitli etnik dini toplulukları ayrı olarak kayda geçirmesi de dikkati çekicidir. 1906-1907 nüfus sayımında (Bulgarlar, Protestanlar, Yunan ve Ermeni Katoliklerine ek olarak) Maruniler, Süryaniler, Keldaniler, Yakubiler ve hatta Samaritanlar gibi eski etno-dinsel gruplar da yeni milletler olarak kayda geçirilmekle birlikte, Yunan Ortodoks, Ermeni ve Yahudi *millet*leri sıralamada başta gelmeyi sürdürmüştür. Kilise hiyerarşisinde bulunan otoriteler tarafından dini sembollerin resmi olarak öne çıkarılması ve etnik kimlik duygusunun ikincilleştirilmesi, Müslümanlar kadar, Müslüman olmayanlar açısından belirleyici ama karakteristik olarak dinin görevlendirilmesi, etnik duyguyu yok etmemiş, ondan ayrılmaz hale gelmiş olan dini kimlikle birlikte güçlenmiştir. Şartlara göre bu kimliklerden hangisi önemli görünmüşse gruplar onu vurgulamaktan çekinmemiştir. Bu nedenle 19. ve 20. yüzyılda, Avrupa etkisi altında etno-dinsel kimlik 'ulusal' kimliğe dönüşüm göstermiş ve Hristiyan grupların anlayışında etnisite dinsel kimlikle birleşik hatta ondan daha büyük bir önem kazanmıştır (Karpat, 2003:59-83)

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

Osmanlı İmparatorluğu çok sayıda yerel, aşiretsel, dilsel ve dinsel grubun bir karışımı olmasına rağmen söz konusu bu gruplar, kapalı gruplardır ve kendi üyelerine yeten bir dünyaları vardır. 19. yüzyılda Batı'nın Osmanlı dünyası üzerindeki etkisinden dolayı azınlıkların konumunda kökten değişimler olmuş, seyahat, ticaret, göç ve okullar aracılığıyla Batılılaşmak hayatın pek çok yönü üzerinde bir asimilasyona yol açmıştır. Hristiyanlar ve Yahudilerin Müslümanlardan çok daha hızlı Batılılaşmaları, Müslüman, Hristiyanlar ve Yahudiler arasındaki ayrılıkları daha da pekiştirmiştir. Avrupa ve Amerika ile yapılan ticaret nedeniyle yeni bir azınlık nüfusu sınıfı belirmeye başlamış ve bu sınıfla imparatorluğun diğer vatandaşları arasındaki ekonomik fark çok artmıştır (Hourani, 1947:21-26).

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

#### **Cumhuriyet, Lozan Barış Konferansı ve Azınlıklar**

Pek çok konuda olduğu gibi azınlıklar konusunda da Osmanlıların azınlıklara karşı sürdürdükleri politik geleneği devam ettiren Cumhuriyet döneminde Lozan'la birlikte verilen 'azınlık' statüsü durumu çok değiştirmemiştir. Zaten son yıllarda özellikle Süryanilerce dile getirilen, Lozan'da azınlıklara tanınan hakların tüm Gayrimüslimleri kapsadığı düşüncesine (Aydın, 2004; Dora, 2004; Oran, 2004; Turgut, 2005) rağmen -ki yazılı olarak bu doğrudur ve herhangi bir topluluk adı belirtilmemektedir- Lozan görüşmelerinde Osmanlıdaki millet sisteminde ilk akla gelen gruplar olan Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler dışında kalan Asuri, Keldani,



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

Batılı misyonerlik faaliyetlerinin 19. yüzyılda Anadolu ve Mezopotamya'daki Doğu Hristiyanlığına mensup gruplar üzerine yoğunlaşması ve bunun etkilerinin görülmeye başlamasıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma döneminin çakışması, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında Anadolu'daki Gayrimüslimlere yönelik etnik temizlikte önemli bir etkiye sahiptir (Aydın, 2005:-108-111). Çünkü birbirlerini besleyen siyaset ve dinin (İslam) ortak hareket noktası, yüzyıllarca imparatorluk içinde belirli hakların 'bahşedildiği' ve farklı dine mensubiyetlerine rağmen 'hoş görülen' grupların 'sadakat'lerini bozarak 'dış düşmanla' ittifak kurup imparatorluğun dağılmasında büyük bir rol oynadıkları görüşü olmuştur. Bu nedenle söz konusu gruplar, bu tutumlarından dolayı ebedi 'iç mihraklar' olarak her an gözetim altında tutulmuştur. Oysa 451'deki Kadıköy Konsili'nde monofizit düşüncelerinden dolayı kınanınca Ortodoksluğun ana akımından ayrılıp kendi hiyerarşisini oluşturan Antakya Süryani Kilisesi, İslam akıncılardan önce Bizanslılar tarafından zulümlere maruz kalmıştır (Dalrymple, 1998:462).

Gayrimüslim azınlıkların 'düşman'a yataklık yapan iç mihraklar' olduğu şeklindeki düşünce Osmanlıdan miras alınmış ve Lozan görüşmelerinde bu durum Türk delegasyonu tarafından dile getirilip tescil edilmiştir. Dolayısıyla bu niteleme, Gayrimüslim azınlık kimliğinin biçimlenmesini çift taraflı –hem Gayrimüslimler

hem Müslümanlar açısından- olarak etkilemiş, hatta Gayrimüslimlere yaklaşımda başat bir rol oynamıştır.

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

Bu belirsizlikte, Lozan Konferansı'nın ikinci bölümünün başladığı gün, 23 Nisan 1923'te Süryani Kadim Kilisesi Patriği İlyas Şakir'in Kudüs seyahatinden döndükten sonra Adana ve Konya üstünden Ankara'ya gelip Ankara'da Mustafa Kemal'le görüşmesi ve Nasturiler konusunun gündemde olduğu bir sırada Süryanilerin azınlık statüsü istemediklerini açıklamasının (Aydın ve diğerleri, 2000:363-364) büyük payı vardır. Nitekim Lozan görüşmelerinde İnönü, Keldaniler ve özellikle Diyarbakır Vilayetindeki Asurilerin dıştan yapılan kışkırtmalara hiçbir zaman kapılmadan, Türk yurttaşlarıyla tam bir anlaşma içinde yaşadıklarını (Meray, 1993: 347) belirtmiştir. Ama Lozan sonrası uygulamalar sözü edilen anlaşmanın tek taraflı olduğu ve hakim tarafın keyfiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü 9 Ocak 1923, Salı Oturumunda Alt-komisyon heyetinin görüş birliği ile yazılan *Azınlıklar Alt Komisyonu Raporu*'nda ilan edilen;

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

### Hoşgörü

Etnisite ve etnik grup tasarımı ve azınlık kimliklerinin şekillenmesini daha iyi anlayabilmek ve etnik, dinsel ya da kültürel azınlık kimliklerinin kurulması hakkında konunun farklı yönlerine vurgu yapan yaklaşımların da irdelenmesi gerekmektedir. Sözü edilen konular üzerine yapılan çalışmalarda 'çokkültürcülük', 'hoşgörü', 'ev sahipliği', 'konukluk' vb. kavramların kullanıldığına sık sık rastlanmaktadır.

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

Derrida, Kant'ın kozmopolitik hukuk üzerine çalışmasından yola çıkarak 'koşullu ve koşulsuz konukseverlik' üzerine geliştirdiği tezlerde "...koşullu konukseverliğin, ev sahibinin yerinde, onun evinde, ulusunda, devletinde veya şehrinde, yani kişinin efendi olarak tanımlandığı ve eşiğin koşulsuz geçilmesinin ve koşulsuz konukseverliğin mümkün olmadığı bir yerde sunulduğuna" dikkat çekmektedir ve koşullu konukseverliğin içinde barındırdığı çelişkilerden hareketle "...azınlık grupların , ev sahibi ulus-devletlerin sınırları içinde çokkültürcü hoşgörü ile karşılanmasının nedensiz olmadığını öne" sürmektedir (akt. Yeğenoğlu, 2002:127-128).

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

Bu çalışmada incelenen konu itibarıyla göçmenleri bir tarafa bırakılırsa; ulus-devletlerde kimlerin, nasıl ve hangi süreçlerle ev sahibi konumuna geldiği zamana ve mekâna göre değişmektedir.

‘Ev’i insanların uzun yıllar boyunca atalarından miras yoluyla aldıkları yer veya memleket olarak aldığımızda, çoğu zaman ‘asıl’ ev sahiplerinin ‘azınlık’ ve bir anlamda ‘misafir’, iktidarı ellerinde bulunduranların ise kendilerine ‘ev sahipliği’ atfettikleri görülmektedir. Bu konum sadece iki topluluk arasındaki ilişkilerle oluşturulmuş bir yapı değildir ve gerek çevre ülkeler gerek dünyadaki egemen politikalarla doğrudan ilgilidir. Bu yüzden etnik gruplar/kimlikler üzerine yapılacak çalışmalarda ‘hoşgörü’, ‘saygı’, ‘mozaik’, ‘azınlık’, ‘ev sahipliği’ ve ‘konukluk’ gibi sorunlu kavramların dikkatli kullanılması ve eleştirel analiz süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir.

Söz konusu bu kavramlar yapıbozumcu (deconstructive) bir yaklaşımla ele alındığında, onlara kullanıldıkları andaki açık anlamlarından farklı pek çok örtük anlam yüklenilebileceği gibi, kavramların ‘kim’ tarafından ve ‘kim’ için kullanıldıklarından yola çıkarak da ne tür ‘anlamlar’ yüklendikleri konusu tartışılabilir. Türkiye’deki etnik çeşitlilik ve bu çeşitliliğin birlikte getirdiği sorunlar, yukarıda sözü edilen kavramların daha fazla ve farklı amaçlarla kullanılmasına yol açmaktadır. Bu nedenle, Türkiye toplumunun böyle bir tartışma için elverişli olduğu kadar buna ihtiyacı olduğu da unutulmamalıdır.

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

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

İslâm'ın kanun ve kuralları değil, İslâm'ın yaşanmış veya yaşanmakta olan tarihsel ve kültürel biçimlerinin daha çok belirleyici olduğu Osmanlı toplumuyla birlikte, Akçam (1994:16-18)'in deyiimiyle tüm laik görünümü ve söylemine rağmen din Cumhuriyet döneminde de devletin önemli ayaklarından birisi olmuştur. Ancak modern ulus-devlet projesinde din, bağlayıcı bir unsur olmaktan öte, 'kültürel bir aksesuardır', fakat Türkiye'de bu 'kültürel aksesuar' gerektiğinde kullanılmak üzere ve devlet kontrolünde kalması şartıyla sürekli beslenmektedir.

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

Bir arada yaşamak her zaman sorunsuz olmamaktadır ve genellikle çatışmalara neden olmaktadır. Ancak, bir arada sorunsuz yaşamak için hoşgörü, asgari koşullarda ötekiyi de kendisi kadar yaşama haklarına sahip olarak görmeyi gerektirmektedir. Tersine eğer bir topluluk *iktidar* ya da *egemen çoğunluk* olduğu ve diğer topluluklara, kendisinden güçsüz oldukları için yaşama hakkı tanıdığını düşünüyorsa *hoşgörü horgörüden* pek farklı değildir.

#### KAYNAKÇA:

- Akçam, Taner (1994) *İslam'da Hoşgörü ve Sınırları*, Ankara: Başak Yayınları.
- Aydın, Suavi, Kudret Emiroğlu, Oktay Özel, Süha Ünsal (2000) *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Aydın, Suavi (2001) "Anadolu Hristiyanlığında Dönüşüm Misyoner Faaliyetlerinin Doğu Hristiyanlığı Üzerindeki Etkisi ve Modernleşme", *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri ( 23-28 Ekim 2000 Ürgüp/Nevşehir)* içinde, Ankara: Ervak Yayınları, s. 73-88.

- Aydın, Suavi (2003) “Azınlık”. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın (ed), *Antropoloji Sözlüğü* içinde, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Aydın, Suavi (2005) “Doğu ve Batı Hristiyanlığı Arasında Son Hesaplaşma: Modernleşme ve Doğu Hristiyanlığı Misyon Faaliyetleri”, Ahmet Taşgün, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli (ed.), *Süryaniler ve Süryanilik III* içinde, Ankara: Orient Yayınları, s.101-128.
- Aydın, Av. Zeynep (2004) “Lozan’da Farklı Kökenlilere Tanınan Haklar” <http://www.bianet.org/2004/11/01/46222.htm>
- Azimli, Mehmet (2005) “Müslüman-Süryani İlişkilerine Giriş”, Ahmet Taşgün, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli (ed.), *Süryaniler ve Süryanilik I* içinde, Ankara: Orient Yayınları, s.37-47.
- Bilge, Yakup (1995) “Süryaniler ve Türkiye’deki Durumları.” *Birikim*, no. 71-72, s. 165-167.
- Bozkurt, Gülnihal (1996) *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Dalrymple, William (1998) *A Journey in the Shadow of Byzantium: From The Holy Mountain*. London: Flamingo.
- Dora, Erol (2004) “Süryaniler, Lozan’a Göre Azınlıktır.” <http://www.bianet.org/2004/11/05/47334.htm>
- Habermas, Jürgen (2002) “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak, (Çev. İlknur Ada), İstanbul: YKY.
- Hourani, A. H. (1947) *Minorities in the Arab World*, London: Oxford University Press.
- Karataş, İsa (1995) “Türkiye’de Süryani olarak yaşamak”, *Birikim*, no. 71-72, s. 158-161.
- Karpat, H. Kemal (2003) *Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri*, (Çev. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları.
- Karpat, H. Kemal (2003) “Ortadoğu’da Osmanlı Etnik ve Dini Mirası”, Milton J. Esmen ve Itamar Rabinovich (ed.), *Orta Doğu’da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet* içinde, İstanbul: Avesta, s. 59-84.
- Koçoğlu, Yahya (2001) *Azınlık Gençleri Anlatıyor*, İstanbul: Metis.
- Meray, Seha L. (çev.) (1993) *Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar-Belgeler I*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Mihail, Süryani Patriği Büyük (1944) *Vekayinâme*, (çev. Hırant D. Andreasyan), (elyazmasının yayımlanmamış karşılaştırmalı metni), TTK.
- Okutan, M. Çağatay (2004) *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Oran, Baskın (2004) *Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Seyfeli, Canan (2005a) *İstanbul Ermeni Patrikliği*, Ankara: Andaç.
- Seyfeli, Canan (2005b) “Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryaniler (1847-1918)”, Ahmet Taşgün, Eyyüp Tanrıverdi ve Canan Seyfeli (ed.), *Süryaniler ve Süryanilik I* içinde, Ankara: Orient Yayınları, s. 49-140.
- Soykan, T. Tankut (2000) *Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimler*, İstanbul: Ütopya Kitabevi yayınları.
- Surma Hanım (1996), *Ninova’nın Yakarışı: Doğu Asur Kilise Gelenekleri ve Patrik Mar Şamun’un Katli*, (Çev. Meral Barış), İstanbul: Avesta Yayınları.
- Şer, Adday (2002) *Siirt Vakayinamesi*, (Çev. Celal Kabadayı), İstanbul: Yaba.
- Toplum ve Hukuk Araştırmaları Vakfı (ed.) (2005) *Uluslararası ve Ulusal Hukukta Azınlık Hakları*, İstanbul: Toplum ve Hukuk Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Vatikiotis, P.J. (2004) “Müslüman Toplumda Müslüman Olmayanlar: Müslüman Yazarların Son Zamanlarda Yazdıkları Kitaplara Göre Sorunun Ön Değerlendirme-

- si", Milton J. Esmen ve Itamar Rabinovich (ed.), *Orta Doğu'da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet* içinde, İstanbul: Avesta, s. 85-108.
- Walzer, Michael (1998) *Hoşgörü Üzerine*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
  - Yeğenoğlu, Medya (2002) "Küreselleşen Dünyada Çokkültürlülük ve Konukseverlik", *Toplum ve Bilim*, no. 92, s. 120-137.
  - Žižek, Slavoj (2001) "Çokkültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı", (Çev. Tuncay Birkan), *Defter*, no. 44, s.145-175.





## ERMENİ MİLLİ KİMLİĞİNİN OLUŞUMUNDA VE KORUNMASINDA KİLİSE'NİN ROLÜ

Canan SEYFELİ\*

**E**rmeniler, günümüzde kültürleri ve yaşam biçimleri ile dünya halkları arasında farklılıklarıyla kendilerini ortaya koyan bir halktır. Şüphesiz bu farklı kültür ve yaşam biçimiyle beliren bir Ermeni milli varlığı, tarihten günümüze biriktirdikleriyle gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada Ermenilerin kültür tarihi içerisinde çok önemli bir yeri olan dinlerinin milli kimliklerinin oluşumunda ve tarihsel süreç içerisinde biçimlenirken aynı zamanda korunmasında nasıl bir rol oynadığını genel hatlarıyla ortaya konacaktır. Çalışmanın amacı, kültürel etnoloji ya da antropoloji değildir. Daha ziyade bu alanlarda kullanılabilecek malzemeyi açığa çıkarmaktır.

Bu doğrultuda ilk olarak “Ermeni” ismiyle tanımlanan bu insanların coğrafi ve tarihi alanları ortaya konacaktır. Sonra Hristiyanlığı kabul sürecinde cemaat, kurum olarak ortaya çıktıktan sonraki dönemlerde cemaat anlamında kullandığım *Kilise*’nin Ermeni milli kimliğinin oluşması ve korunmasındaki rolünü genel hatlarıyla ele alacağım.

Ermeniler, Yukarı Mezopotamya’nın, yani Fırat ve Dicle’nin kollarıyla birlikte çıktığı yüksek ülkenin insanlarıdır. Tarih sahnesine çıkışları Fırat’ın doğusundaki geniş topraklarda farklı halk topluluklarıyla birlikte yaşadıkları döneme rastlamaktadır. Ancak, Grek kaynaklarında, mesela Herodot’ta<sup>1</sup>, rastladığımız bu isimlendirmenin coğrafi olduğuna dair görüşler de vardır. Ancak, yazı diline V. Yüzyılın başlarında geçmiş olan Ermenilerin bu dönemlere tarihlenen yazılı kaynaklarında efsanevi bir geçmişlerinden bahsedilmektedir. Mitlerin insan hayatındaki yeri ile ilgili çalışmalar, somut bilimsel verilerle ortaya konamayan efsanelerin yazısı olmayan halkların veya yazılı olmayan halk anlatımlarının içinde

\* A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri-Dinler Tarihi Arş. Gör.

<sup>1</sup> Herodotos, *Herodot Tarihi*, Çev.: Müntekim Ökmen, 3. bas., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991, ss. 38, 261, 173, 347. Ayrıca bkz. Bilge Umar, *Türkiye Halkının İlkçağ Tarihi-1*, İzmir: Ege Üni. Bas. Yay. Yüksek Okulu Yay., 1982, s. 130.

bulunduğu halkta yaşanır olduğu ve o halkı biçimlendirdiğini göstermiştir.<sup>2</sup>

Bu nedenle Ermeni mitolojisini gerçeklikten uzak diye önemsememek, dikkate almamak bilimsel bir yaklaşımdan uzak durmaktır. Ancak, Ermenilerin Hristiyanlığı kabul ettiği ve bağımsız bir kilise haline dönüştüğü dönemlerde yazıya geçirilen bu efsanelerin Hristiyan bir veche kazandığı muhakkaktır.<sup>3</sup> Bu yüzden Hristiyanlık öncesi Ermeni milli kimliği ile ilgili araştırmalar daha fazla derinlik istemektedir.

V. Yüzyılın başlarından itibaren yazıya geçirilmeye başlayan Ermeni sözlü geleneğinde Ermeniler kendilerini “Hay”, yaşadıkları coğrafyayı “Hayastan” şeklinde ifadelendirirken Grek ve Latin dünyası “Armen-Armenia” terimlerinden hareketle günümüz Türkçe’sinde de kullanıldığı şekliyle “Ermeni ve Ermenistan” şeklinde isimlendirmişlerdir.

Ermenice isimlendirmenin Ermeni efsanelerinin kahramanlarından biri olan Hayk’tan geldiği ileri sürülmüştür. Tarih boyunca Ermenistan diye ifade edilen Ermeni coğrafyasının sınırları sürekli değişmiştir. Aslında bu bölgenin merkezinde Ağrı Dağı (Ararat) vardır ve Hayk ta burada sahneye çıkmıştır. Geleneksel inançta bu, Eski Ahit’e Nuh’un oğullarından Yafes’e dayandırılarak desteklenmektedir. Ermenilere Hay ismini verenin Yafes’in torunlarından olan, zikri geçen Hayk olduğu kabul edilmektedir.<sup>4</sup> Dolayısıyla, Ağrı Dağı’na, Nuh’un gemisinin orada durduğuna ve atalarına duydukları sıkı inançları Ermenilerin bölgeyle ilgili tarihsel bakışlarını da düzenlemiştir.

Ermeni coğrafyası, Kuzeyde Kafkas dağlarından güneyde Toros dağlarına, doğuda Hazar Denizi’nden batıda Karadeniz’e kadar uzanan bölgedir. Başka bir ifadeyle Anadolu’nun Kafkasya’ya açılan tarafı olduğunu söylemek yerinde olur.

<sup>2</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev.: Sema Rifat, 2. bas., İstanbul: Om Yay., 2001, ss. 11 vd.

<sup>3</sup> Ermeni mitolojik tarihinin ana kaynakları şunlardır. H’orenatsi, “Hayots Patmut’yun, Aşh’arhatsoyts, Patmut’yun Hr’ip’simyats”, *Matenagirk’ Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant’iliias-Libanan: Kat’oğikosut’yun Hayots Metzi Tann Kilikioy, 2003, ss. 1737-2196, İngilizce baskısı için bkz. Moses Khorenats’i, *History of the Armenians*, Çev.: Robert W. Thomson, Cambridge, Harvard University, 1980 ; Ermenilerin Hristiyanlığı kabulünde önemli rolü olan Aziz Grigor’un hayatını anlatan Agat’angeğos, “Patmut’yun Hayots”, *Matenagirk’ Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant’iliias-Libanan: Kat’oğikosut’yun Hayots Metzi Tann Kilikioy, 2003, ss. 1289-1735. İngilizce baskısı için bkz. Agathangelos, *History of the Armenians*, Çeviren, Notlandıran ve Ermenicesiyle Birlikte Yayınlayan: R. W. Thomson, Albany: State University of New York Pres, 1976

<sup>4</sup> Rene Grousset, Başlangıcından 1071’e Ermenilerin Tarihi, Çev.: Sosi Dolanoğlu, İstanbul: Aras Yay., 2005, ss. 17 vd.

Bu bölgede bugün ifade ettiğimiz biçimde bir Ermenistan coğrafyasının ve bu isimlendirmeye birlikte hatırlanan Ermenilerin milli bir varlık olarak kendilerini ortaya koymaları şüphesiz uzun bir süreç gerektirir. Bu biçimlenmeyi uzatan nedenlerden birisi de Ermenilerin siyasi hayatıdır. Ermenilerle ilgili bilgiler, yazın gelenekleriyle aynı doğrultuda, hemen tamamen Hristiyanlığı kabul etmelerinden sonraki döneme odaklanmaktadır. Coğrafi anlamda güçlü devletler ve hakim kültürler arasında, Persler-Sasaniler ve Grekler (Roma-Bizans) arasında yer almaları siyasi hakimiyetlerini güçsüz kılmıştır.<sup>5</sup> Bu ara bölge, ilk olarak imparator Darius (İ.Ö. 521-486) tarafından ilhak edilmiştir. Daha sonra İskender'in doğu seferi sırasında (İ.Ö. 336-323) ele geçirilen bölge İ.Ö. 190'da III. Antiochus Romalıları yenince Selevkosların hakimiyetine girmiştir. Bu dönemde Grek kökenli bir liderin idaresinde bağımsız bir devlet kurmuşlardır. İsa'dan önce birinci yüzyılda Ermeniler meşhur kral I. Dikran (Büyük Tigranes) ile Selevkoslar ve Perslerden bağımsız bir devlet kurmuşlarsa da bu kısa sürmüş ve 66'da Roma hakimiyetine girmişlerdir. Bu tarihten itibaren Ermenistan coğrafyası Roma, sonrasında Bizans ve İran (Pers, Sasani) devletleri arasında değişen sınırlar ve mücadelelerle geçmiştir. Bu dönemde İran devletlerine ya da Roma'ya bağlı prenslik-krallık dönemleri olmuş ancak tam bağımsızlığın kazanıldığı bir dönem olmamıştır. VII. Yüzyıl sonrasında güneyden gelen Müslüman Arap akınları da bu durumu devam ettirmiştir. Ermeniler Bizanslarla da iyi olamamışlardır. Kalkedoncu doktrini reddetmeleri bunda en önemli etken olmuştur. Ancak feodal beylikler halinde yaşayan Ermeniler, güçlü Arşaguni hanedanından sonra başka güçlü bir hanedanon, Mamikonyanların büyük etkisiyle bölgede Ermeni dini ve milli varlığını koruyup geleceğe sürüklemişlerdir. 856 yılında Bagratuni hanedanından Aşot (I. Aşot) adında bir prens Ermenistan, Gürcistan ve Kafkasya topraklarında "kralların kralı" unvanını almıştır. Bu unvan, hem Araplar hem de kendi elleriyle tacını giydiren Bizans imparatorunun onayını almıştır. 1070 yılına kadar kağıt üzerinde de olsa Arap hakimiyetinde kalan Ermeniler, ara bölgede yaşamlarını sürdürmeye devam etmişlerdir.

Öteden beri Bizans'la ilişkileri mezhep farklılığından dolayı sınıktılı olan Ermeniler, hakim güçler arasındaki savaşlar ile daha

<sup>5</sup> Ermeni tarihi ile ilgili vermiş olduğumuz bilgileri Rene Grousset' nin eserinden faydalanarak elde ettik. Ayrıntılı bilgi için oraya bakabilirsiniz. Ayrıca, bkz. Richard G. Hovhannisian (Ed.), *The Armenian People from Ancient to Modern Times, Vol. 1, The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century*, New York: St. Martin's Press, 1997.

geniş bir coğrafyaya dağıldılar. Bizansın dini baskısı ve savaş stratejileri neticesinde VI. Yüzyıldan itibaren yavaş yavaş bu bölgeden orta Anadolu ve Kilikya bölgesine, hatta Trakya taraflarına sürülmüşlerdir. Bu bölgelere göçlerinin önemli bir başka nedeni ise din birliği idi. Bu dindaşıktan doğan Bizans'la sıcak ilişkileri zaman zaman Ermeni asıllı Bizans hükümdarlarını çıkarırken diğer tarafta ilişkilerin bazen yumuşaması sonra sertleşmesi Ermenileri yavaş yavaş Anadolu'ya ve ötesine taşımıştır.

XI. Yüz yılda Ermeniler Kilikya bölgesinde çoğalmışlardır. Haçlı seferleriyle birlikte Latinlere-Katoliklere yaklaşımları Roma'ya bağlı Kilikya Ermeni Prensiğinin oluşmasını sağlamıştır. XII. Yüzyılın sonlarına doğru Kilikya'da Bizans imparatoru Alexius (1195-1203) II. Leo'ya İstanbul'da taç giydirerek krallığını onaylamıştır. Leo, tarihe Dikran'dan sonraki en büyük Ermeni siyasi kahramanı olarak geçmiştir. Memlüklerin baskılarıyla 1375'te bölgeyi tamamen ele geçirmeleri ve Halep Emirinin VI. Leo'yu tutsak alması prensliğin dağılmasına neden olmuştur. Serbest bırakılan Leo'nun Paris'te 1393 yılında ölmesi ile hanedan sona ermiştir.<sup>6</sup>

Ermeni coğrafyasının hemen tamamı, Yavuz Sultan Selim'in (1508-1520) Kilikya, Kudüs ve Doğu Anadolu bölgesini ele geçirmesi sonucunda Osmanlı hakimiyet alanına girmiştir. İran hakimiyetindeki bölge ise Türkmençay Antlaşması (1829) ile Rusya'ya geçmiştir.

XIX. yüzyıl Ermenilerin Osmanlılardan bağımsızlıklarını alma mücadelesi ve yenileşme hareketleriyle geçti. Osmanlı Ermeni ilişkileri 1890'dan Cumhuriyet dönemine (1923) kadar savaş ortamında gelişti. Buradaki yaklaşık bir asırlık dönem günümüze kadar yapılan çalışmalarda en önemli malzeme oldu. Hiçbir Ermeni, Türk ya da diğer araştırmacının ilgili-ilgisiz çalışmasında tarihe "Ermeni meselesi" diye kazınan bu konuda bir kaç söz etmeden geçilmemektedir.<sup>7</sup>

Böyle uzun bir karmaşa hayatında milli ve dini kimliği ile ayakta duran bir halk görüyoruz. Ermeniler, tarih boyunca hiç bir zaman kendileri üzerinde hakimiyet kuran devletlerle tam bir birlik oluşturmamışlardır. Bu özellikleri, kendi içlerinde birleştirici kendileri dışında da ayrı tutucu rol oynayan bir vasıftır. Ben çalış-

<sup>6</sup> Mehlika Aktok Kaşgarlı, *Kilikya Tabi Ermeni Baronluğu Tarihi*, 1. bas., Ankara: Köksav, 1990, ss. 2 vd.

<sup>7</sup> Tarihe "Ermeni meselesi", "Ermeni sorunu" vb. İsimlerle geçen dönemle (1860-1920) ilgili hemen her eser bu düşüncemizin kaynağıdır.

mamda ayırıcı ya da birleştirici unsur olarak din konusu üzerinde duracağım.

Ermeniler, IV. Yüzyılın başlarında kendi Hristiyan devletlerini, daha Roma'da Hristiyanlık serbest bırakılmadan oluşturmuşlardı. Aziz Grigor Lusavoriç, İncil'in ışığı ile aydınlatığı Ermeni feodal ailelerinin bir birlik etrafında toplanmalarına neden olacak harcı, yani hiyerarşisi ve litürjisiyle kendilerine has bir Hristiyanlığı IV. Yüzyılın ilk çeyreğinde temellendirmişti.<sup>8</sup> Bu yapılan iş kendi durduğu yerde büyük bir gelişmeydi. Bu nedenle Ermeni mitolojisinde de büyük bir yer tuttu. Burada Ermenilerin iki siyasi güç (Roma-Sasani) ve iki farklı din (Grek veya Süryani Hristiyanlığı-Mazdaizm) arasında kalırken kendisinde kalan milli bir varlığı kalıyordu. İki güçten ve inançtan uzak dururken feodal ailelerin çok önemli bir etkisi olmuştur. Güçlü siyasi ya da dini hakim kültürden biri ile yakınlaşmaya feodal ailelerin bir kısmı sıcak bakarken diğer bir kısmı soğuk kalıyordu. Feodal ailelerin kilise ile birleştiği zamanlarda da bu güçlere karşı daha muzaffer sonuçlar elde ediyorlardı. Böylelikle hem siyasi hem de dini-mezhebi anlamda bu güçlerden uzak duruyorlardı.

Ermeni milli varlığının oluşması ve korunmasındaki en önemli unsurlarından birisi olan dil ile ilgili çalışmalar V. Yüzyılın başlarında ciddi bir sonuca ulaştı. Aziz Mesrop Maştots tarafından Ermeni alfabesi geliştirildi.<sup>9</sup> Kendisi de bir kilise ruhanisi olan Mesrop'un alfabe icadında ve sonraki çeviri faaliyetlerinde en büyük yardımcısı Ermeni Kilisesi'nin lideri Katoğikos Aziz Sahak'tı. Zaten Ermenilerin bir alfabeye ihtiyaç duymalarının nedeni ve bu ihtiyacı gidermeyi tetikleyen en önemli etken kilise idi. Amaç Kilise'de etkisinde kalınan Süryanice ve Grekçeden kurtulmaktı.<sup>10</sup>

Dilin millileştirilmesindeki en önemli adımlardan kendilerine has bir alfabenin bulunması, Ermeni milli yazın geleneğinin oluşmasına neden oldu. Alfabe icadından sonraki ilk çalışmalar Hristiyanlık dinine ait kutsal kitaplar ve dini eserler üzerineydi ve hummalı bir çeviri faaliyeti başladı. Devamında ise özgün çalışmalar gelmeye başladı. V. Yüzyıla tarihlenen oldukça çok çalışma vardır. H'orenatsi, Pavstos, Korün, Yeğişe, Yeznik, P'arpetsi bunlardan bir kaçıdır.

<sup>8</sup> Agat'angeğos, "Patmut'yun Hayots", ss. 1289-1735.

<sup>9</sup> Korün, Vark' Mesropay Vardapeti, *Matenagirk' Hayots, I. Hator, V. Dar*, Ant'iliyas-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metz Tann Kilikioy, 2003, ss. 225-272.

<sup>10</sup> Gazar P'arpetsi, Patmut'yun Hayots, T'uğt', *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant'iliyas-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metz Tann Kilikioy, 2003, ss. 2197-2394, Böl. IX.

Alfabe ile ilgili çalışmaların ardından Ermeni tarihinin ölüm kalım savaşı verdiği yıllar (449-452, 480-484) başladı. Sasanilerin Mazdaist baskılarının arttığı bu dönemde, siyasi idarenin Sasani marzbanlar tarafından yürütülmesi ciddi bir olumsuzluktu. Ancak meşhur Avarayr muharebesinin yaşandığı ilk savaşta ruhani lider başkanlığındaki toplantılarda<sup>11</sup> savaş için hazırlıklar yapıldı. Ermeni ailelerinin kilise ile birleştiği bu savaşlarda galip çıkıldı. Bu iki savaş sonrasında Ermeniler milli varlıklarını adeta kilise ile yürütür hale geldiler. Siyasi bağımlılık ruhani liderlerin alttan alta halkın idaresini üstlenmesine neden oldu.

Bu arada milli bir özellik kazanan Kilise, Ermeniler arasında onlar gibi yaşamlarını sürdüren halkların Ermeniler arasında kaybolup gitmesine neden oldu. Mesela Alban (Ağvan) asıllı Sünik hanedanı VII. Yüzyılın başlarında Ermeni Kilisesi'nden kopma teşebbüsünde bulundu, ancak üçüncü piskoposun döneminde ikna edilerek Ermeni Kilisesi'ne tekrar bağlandı.<sup>12</sup> Böylece Ermeni milli kilisesinin içinde eriyip kayboldu. Bu durum Ermeni Kilisesi'nin zenginleştirirken Ermeni milli varlığının kazanılmasının da en önemli unsurlarındandı. Ermeni Kilise merkezi, 484'te Tvin'e taşındı. Ermeni siyasi liderleri marzbanlar da burada ikamet ediyordu. X. Yüzyılın başlarında Katoğikos başka yerlere göç etmek zorunda kaldı. Aynı zamanda Ermeni coğrafyasının yüzyıllardır batıya doğru savrulması ve bundan sonra göç haline dönüşmesi Kilikya bölgesinde bir Ermeni kolonisinin oluşmasına neden oldu. Bizans'ın siyasi etkisi ile katoğikosluğun Ani'de olduğu bir zamanda (1040'lı yıllardan itibaren) katoğikoslar da Kilikya bölgesinde ikamet etmek zorunda kaldılar.<sup>13</sup>

Ruhani liderliğin geldiği ilk 50 yılda bir karışıklık (aynı beş dini lider bulunması gibi) yaşansa da XII. Yüzyıl başlarında istikrar elde edildi. Arkasından bölge, Ermenilerinin birleştirici unsuru kilisenin de etkisiyle Kilikya prensliği oluştu. Büyük bir savaş alanı olan bölgede Ermeni halkını bir arada tutan, siyasi liderin yokluğunda idareye yardımcı olan veya siyasi lidere yardımcı olan ru-

<sup>11</sup> Yeğişe, "Vasn Vardanay yev Hayots Paterazmin, Meknut'yun Araratzots, H'ratk', Kanonk'", *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant'iliyas-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzi Tann Kilikioy, 2003, s. 515-1071 Böl., II.

<sup>12</sup> Movses Dasxurancı, *The History of The Caucasian Albanians*, Translated by C. J. F. Dowsett, London: Oxford University Press, 1961, Böl., II/48, III/23 ; Azeri Türkçesi ile baskısı için bkz. Moisey Kalankatuklu, *Albaniya Tarihi*, Bakı: Azerbaycan İmler Akademiyası, 1993, Böl., II/46, III/20; Ayrıca bkz. Grousset, a.g.e., ss. 255-259.

<sup>13</sup> Canan Seyfeli, "Ermeni Kilisesi'nde Katoğikosluk: Sis (Kozan) Katoğikosu Maraşlı Kefsizyan (1871-1894)", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu, 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş*; c. II, İstanbul, 2005, ss. 617-634.

hani liderdi. Ayrıca siyasi de olsa önemli kararların alınmasında kilise ruhani konsilleri laiklerle birlikte toplanıyordu. Dini merkezin Rumkale'de ve Sis'te olduğu dönemlerde bu şekilde devam etti.<sup>14</sup>

Sonra Ermeni Kilisesi'nde üç katoğikosluk (Ecmiatzin, Sis ve Ahtamar) ve iki patriklik (Kudüs ve İstanbul) XV. Yüzyılın ikinci yarısında Ermenilerin ruhani idaresini yürütür hale geldi.<sup>15</sup> XVI. Yüzyılın başlarında Ecmiatzin haricindeki bütün yüksek kilise merkezleri Osmanlı hakimiyetine girdi. Hatta, daha sonra Ecmitzin katoğikosluğu dahi Osmanlı etkisinde idi. Osmanlı, kiliseye ruhani özerklik tanırken sivil, yani siyasi konularda İstanbul patriğini sorumlu tutuyordu. Bu nedenle kilise hiyerarşisinde yüksek rütbede olmalarına rağmen katoğikoslar dahi sivil anlamda İstanbul Patriğine bağımlı idiler. Öyle ki XVIII. Yüzyılın ilk yarısında Patrik Kolot döneminde Ecmiatzin Katoğikosunu dahi patrik seçiyordu.<sup>16</sup> Bununla birlikte kilise merkezleri, geniş bir coğrafyada dağınık halde yaşayan Ermenilerin ruhani işlerini yürütüyorken milli varlıklarının birleştirici ve koruyucu rolünü de üstleniyordu.

Kilisede hiyerarşinin bulunması hakimiyeti altında bulundukları devletlerin idarelerini kilise ile gerçekleştirmesine neden oluyordu. Ecmiatzin Rusya hakimiyetine girdiğinde (1828) onlar da kilise yolu ile Ermenilerin idarelerini (Polojenia) düzenlediler.

Birinci dünya savaşı sonrasında Ahtamar Katoğikosluğu ortadan kalkarken Kilikya'dan dağılan Ermeniler Lübnan'da oluşan Antilyas katoğikosluğu etrafında bir araya geldiler.<sup>17</sup> Kilise aracılığıyla bölge Ermenileri, günümüze kadar milli varlıklarını korudular. Türkiye'de kalanlar ise İstanbul Ermeni Patrikliği ile idare edilirken en önemli birleştirici unsur olarak kiliseden faydalananlardır.<sup>18</sup> Ecmiatzin ve Kudüs'teki kilise merkezleri ise aynı özelliklerini devam ettirmektedirler. Ayrıca başka ülkelere göç etmiş olan Ermeniler, yine kilise etrafında bir araya geldiler.

Sonuç olarak Ermeni milli kimliğinin oluşmasında kilise, önemli bir rol oynamıştır. Bunun temelinde Hristiyan olan Ermenilerin kutsal kabul ettikleri liderler-ruhaniler etrafında şekillen-

<sup>14</sup> Canan Seyfeli, "Sis (Kilikya) Ermeni Katoğigosluğu'nun Geçirdiği Evreler", *Ermeni Araştırmaları Dergisi*, S. 16-17, Kış 4004-İlkbahar 2005, Ankara: Eraren, 2005, ss. 109-133.

<sup>15</sup> Canan Seyfeli, "Ermeni Kilisesi'nde Katoğikosluk: Ahtamar Katoğikosluğu", *Ermeni Araştırmaları II. Uluslararası Kongresi'nde Sunulan Bildiri*, Ankara, 29-30 Mayıs 2004.

<sup>16</sup> Canan Seyfeli, *İstanbul Ermeni Patrikliği*, 1. bas., Ankara: Aziz Andaç Yay., 2005, s. 96.

<sup>17</sup> Seyfeli, "Sis (Kilikya) Ermeni Katoğigosluğu'nun Geçirdiği Evreler", ss. 125 vd.

<sup>18</sup> Seyfeli, *İstanbul Ermeni Patrikliği*, ss. 161 vd.

meleri idi. Ayrıca başka halklar kilise kanalıyla Ermeni milleti içerisinde yer alarak milli kimliğin oluşmasına yardımcı oldular.

Ermeni siyasi hakimiyetinin olmadığı dönemlerde kilise, Ermeni halkını doğrudan idare etti. Kilise merkezleri, bulunduğu bölgeye göç edenleri kendi etraflarında toparlayarak dağılmalarını, başka inanç ve gelenekleri kabul etmelerini engelleyip, bulundukları yere göre şekillenen kendi geleneklerini oluşturarak milli kimliğin ortaya konmasına yardımcı oldular.



## ZERDÜŞTİLİK

Asiye TİĞLİ\*

**“N**asıl olmalıdır en güzel yaşam? Bu uğurda çalışanların mükafatı ne olacaktır? Kimdir ilk yaratan? Aşa'nın babası?

*Kimdir güneşe ve yıldızlara yol gösteren?*

*Ayı bir azaltıp bir çoğaltan,*

*Yeryüzünü ve gökyüzünü kendi yerlerinde tutan kimdir?*

*Kimdir suyu ve bitkileri yaratan?*

*Rüzgara ve bulutlara hızını veren?*

...

*Hangi büyük usta aydınlığı ve karanlığı yaratmıştır? Hangi büyük usta uykuyu ve uyanıklığı icat etmiştir?*

*Kimdir, sabahı, günün yarısını ve geceyi tayin eden?*

*Alimi hayatın maksadından haberdar kılan, hangi bilgedir?*

...

*Kimdir, bilgelikle babanın yüreğine, çocuğun şefkatini koyan?”*

*“Ey Mazda, ben bu sorularımla ve Spenta Mainyu vasıtasıyla seni, pak aklın ışığında bütün her şeyin yaratıcısı olarak tanımaya çalışıyorum.”<sup>1</sup>*

## a)Tanımı:

İran'ın en büyük ve en eski dinlerinden biri olan Zerdüştilik, adını kurucusu olan Zerdüş'ten almaktadır. Zerdüş'tün gerçek ismi, kutsal metinlerin bir bölümü olan Gatalar'da yer aldığı şekliyle Zaratuştra (Zaratushtra= güzel develerin sahibi) Spitama'dır.<sup>2</sup> Yunanlılar Zerdüş'te “yıldıza tapan” anlamında “Zoroaster” demişlerdir. Bu dine ibadet ettikleri tanrıları olan Ahura Mazda'ya nispetle Mazdeizm de denmektedir. M.Ö.1500-M.Ö 600 gibi çok eski bir dönemde yaşamış olan ve kendisinin peygamber olduğunu söyleyen Zerdüş, politeist bir topluma tek bir tanrıdan mesaj getirdiğini ilan etmiştir. Yaşadığı toplumun

\* Araştırmacı-Yazar, İstanbul [asyacak@yahoo.com](mailto:asyacak@yahoo.com)

<sup>1</sup> Gatalar 44/1-7

<sup>2</sup> Bkz. Avesta, Gatalar, Yesna 29/8.

dinini arıtarak insanlığı çoktanrıçılıktan tektanrıçılığa yöneltmiş ve ahlak anlayışının kurallarını koymuştur. Bu kuralları 'İyi düşünmek, İyi söz söylemek ve İyi davranışlarda bulunmak' olarak özetleyebiliriz.

Zerdüş'tün ortaya çıkışından önce, o dönemdeki toplumun sosyal durumunun ve inanışlarının bilinmesi, onun tek tanrıya dayanan mesajını daha iyi kavramamıza çok yardımcı olacaktır. Bütün büyük öğreticiler ve dini liderler gibi Zerdüş de öğretisini, atalarından miras kalan geleneğin üzerine bina etmiştir. Bu geleneğe kısaca değinmeden önce onun ortaya çıkış tarihi ile vatanından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

#### **b) Zerdüş'tün doğumu ve ailesi**

Zerdüş'tün, doğduğu tarih ve coğrafya ile ilgili olarak araştırmacılar arasında bir fikir birliği yoktur. Ancak son yıllarda, Zerdüş hakkında, özellikle de filoloji ve arkeoloji alanında yapılan araştırmalar neticesinde, birçok araştırmacı, onun M.Ö. 1000'lerden daha eski bir tarihte, mesela M.Ö 1700 ila 1400 tarihleri arasında, İran'ın kuzeydoğusundaki Afganistan ve Aral Denizi havzasında doğmuş olabileceğine kanaat getirmiştir.<sup>3</sup>

Zerdüş'tün doğumu ve hayatı ile ilgili olarak, dini metinlerden elde ettiğimiz bilgiler kısaca şöyledir: Zerdüş, Spitama soyundandır. Babasının adı Pourushaspa, annesinin adı Dugdova-(Duğdu)'dur. Zerdüş'tün büyük dedelerinden bahsedilmektedir. Zerdüş'tün amcası Arasti'ye de birkaç yerde atıfta bulunmaktadır. Arasti'nin oğlu Maidyu Mah ise ilk takipçilerinden olacaktır. Zerdüş'tün ikisi büyük ikisi de küçük olmak üzere dört kardeşi vardır.<sup>4</sup>

Zerdüş'tün annesi ve babası hakkında isimlerinden başka pek bir şey bilmiyoruz. Yalnız babası Pouruşaspa'nın mesleği ne olursa olsun oğluna dini bir eğitim vermek istediği kesindir. Bundan başka gelenek Zerdüş'tün üç kez evlendiğini de ifade eder. İlk evliliğinden üç kızı ve bir oğlu olmuştur. Kızlarından biri olan Pouruçita, bilge Camasp(Jamaspa) <sup>5</sup>ile evlenir. İkinci eşinden de iki çocuğu vardır. Üçüncü ve son eşi Hvovi, Camasp'ın yeğeni ve Fraşaoştra'nın kızıydı ve Viştaspa<sup>6</sup>'nın sarayına aitti. Hvovi çocuk

<sup>3</sup> Aştiyani, Celaleddin, Zertoşt(Mazdayasna ve Hukumet), Şirket-i Saham-i İntişar, Tahran, 1374, s.32-33; Boyce, Mary, Tarih-i Kiş-i Zertoşt, Ter: Sanatizade, İntişarat-ı Tus, Tahran, 1379, 2. Baskı s.29

<sup>4</sup> Jackson, A.V.Williams,Zoroaster of Ancient İran, Ams Press İnc.,New York, 1965, s.20

<sup>5</sup> Camasp hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sözlükçe.

<sup>6</sup> Bkz. Sözlükçe.

doğurmamıştı; ama o gelecekteki binli yılların kurtarıcılarına (Saoşyans) gebeydi.<sup>7</sup>

### c) Zerdüş Dininin Doğuşu ve Tarihi Seyri:

Zerdüş'ün doğup büyüdüğü ortamı ve mesajını şekillendiren en önemli etkenlerden biri şüphesiz İran'a göç eden Aryanlar'ın kültürüdür. M.Ö. 2000'li yılların başlarına kadar kendilerine Arya(soylu) adını veren bu kavimler, 'karın ve buzun hakim olduğu' Güney Rusya'da Aral Gölünden Volga'nın güneyi ve Kafkasların kuzeyine kadar uzanan bölgede toplu halde yaşamaktaydılar. Bu tarihten itibaren Aryanlar, çeşitli zamanlarda, farklı mekan ve yönlerle doğru gerçekleşecek olan göçlerine başlayacaklardır.

Ayranlardan bir grup, güney doğuya doğru göç etmiş ve yaklaşık olarak 17. ve 16. yy.da İndus Nehrine kadar ulaşmıştır. Bir diğer önemli grup da İran'ın kuzeydoğusuna göç ederek Tus, Sistan ve Herat bölgelerine yerleşmişlerdir. İran'ın batısına göç eden kol, Mezopotamya ve İlam medeniyetleriyle karşılaşmıştır. Bu kültürel etkileşim, başlangıçta aynı yerden ve kültürden gelen Aryanları kendi aralarında bir irtibat aracının bulunmayışı ve yaşam zorlukları gibi nedenlerden dolayı birbirinden koparmıştır. Sonunda farklı lehçeler ve anlayışlar ortaya çıkmıştır. Hint-İranlıların ortak bir geçmişten geldiklerini gösteren en güzel örneği, Gatalar ve Vedalar arasındaki dil benzerliğinde görmek mümkündür.

Ayranların bu iki kolu aynı soydan oldukları halde, biri Hindistan'a diğeri de İran steplerine vardıktan sonra yerleştikleri bölgenin etkisinde kalmışlardır. Hindistan'ın verimli iklim şartları ve coğrafyası daha rahipperver ve münzevi bir dini anlayış doğururken, İran'ın bol çöllü kıraç toprakları ve zor hayat şartları daha aktif ve mücadeleci bir inanış ortaya çıkarmıştır. Hayat şartlarının içinde yer alan tezat durumlar, dini düşüncede de kutuplaşmayı(düalizm) doğurmuştur. Bu şartlar yaşayan kişi hayatını iyilik ve kötülük arasında var olan sürekli bir mücadele olarak görür.

İranlılar, İndo-İranlı geçmişlerinde inandıkları tanrıların birçoğunu(Ahura, Asura, Mithra, Apam Napat, Anahita vd.) beraberlerinde miras olarak getirmişlerdi. İşte Zerdüştiliğin ortaya çıktığı toplum bu şekilde politeizmin kurbanların, ruhbanlığın ve büyü'nün hakim olduğu bir yapıya sahipti.

Zerdüştilik, Ortadoğu'da yıllarca hüküm sürmüş olan Pers imparatorluğu(M.Ö.546 – M.Ö.333) ile Sasaniler(M.S. 224–642) dö-

<sup>7</sup> Jackson , A.V.Williams, Zoroaster of Anicent İran, Ams Press Inc., New York, 1965, s.21

neminde resmi din olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla da bu imparatorlukların hüküm sürdüğü alanlarda diğer inanç ve kültürler üzerinde etkili olduğu muhakkaktır. Bu nedenle birçok araştırmacıya göre Zerdüştilik, öteki dinler ve inançlar üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Veya farklı bir bakış açısıyla bakacak olursak Zerdüştilikğin diğer dinlerle birçok ortak özelliğe sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu etkiyi, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın yanında Neo-Platonizm ve Gnostisizm'den heretik hareketlere kadar genişletilebilmek mümkündür. Özellikle, dünyanın sonu, yenden dirilme, ölümden sonraki hayat, ceza ve mükafatın ebedi olması gibi konularda, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam ile Zerdüştilik arasında büyük benzerlikler göze çarpmaktadır. Fakat biz bu benzerliklerin tamamen Zerdüşti kaynaklı olduğunu söyleyemiyoruz. Çünkü rağmen geleneksel metinlerin neredeyse tümü, Sasaniler(M.S. 224–642) döneminde yazıya geçirilmiştir. Dolayısıyla Zerdüştiliğin, daha doğrusu Zerdüşti geleneğin, bu büyük dinlerden etkilenmiş olabileceğini de göz önünde bulundurmamız gerekmektedir.

## II- Kaynaklar

Zerdüştiliğe ait metinlerin büyük bir kısmı İskender ve Moğol istilalarında yok olmuştur. Ancak yine de geride kalan metinler, bu dinin temel düşüncelerini, ahlaki anlayışını ve Zerdüş'tün mesajını öz olarak bize verebilmektedir. Kaynaklarla ilgili söylenebilecek en temel noktalar şunlardır:

- Zerdüştilerin en önemli kaynağı ve en eski dini metinler mecmuası, Avesta'dır. Yesna(Gatalar bu bölümde), Yeştler, Vispard, Horde Avesta ve Vendidat(Videvdat) olmak üzere beş bölümden oluşan bu kaynak tek bir dönemde kaleme alınmamıştır.
- *Avesta* kelimesi “esas ve temel” anlamındaki *Upastak* veya *Avistak* kelimesinden türemiştir. Bu mecmuada Zerdüş'tün ahenkli ve anlamlı sözleri olan Gatalar'ın yanında kökleri Aryanlara dayanan dini inanışlar, adet ve gelenekler ve eski İran efsanelerinden de söz edilmektedir.<sup>8</sup> Avesta'nın dili Hind-Avrupa dil grubundandır. Günümüzde metinleri bulunan en eski Hint-İran dillerinden biridir. Araştırmacılara göre bu dil İran'ın orta bölgelerinde yaygın olarak konuşuluyordu; ancak bu konuda elimizde hiçbir belge yoktur.

<sup>8</sup> J. Kellens, “Avesta mad.”, Encyclopedia Iranica, Edt:Ehsan Yarşater, California, 1996, 3. Cilt, s.35

Avesta'nın dışında bu dil ile yazılmış başka bir metin de bilinmemektedir. Avesta'nın bölümleri arasında dil açısından tam bir uyum yoktur. Bu dil, Hindistan'ın en eski dillerinden özellikle Vedalar'ın dili Sanskritçe ile ortak özelliklere sahiptir.

- Bugün, Avesta metnlerinin tarihlerini, hangi coğrafya ve bölgeye ait olduklarını tespit etmek mümkün değildir. Ancak litürji ve dil konusunda yapılan araştırmalara dayanarak kronolojik bir ayırım yapılabilir. En önemli ve en eski bölümü Zerdüşt'ün kendisine atfedilen Gatalar'dır. **Gat** veya eski Avesta dili ile **gath** şarkı anlamındadır. Gathalar **temiz ve pak şarkılar** demektir. Ancak Avesta'nın diğer bölümleri çok daha sonraki dönemlere ait kabul edilmektedir.<sup>9</sup>
- Avesta'nın en eski bölümü olan Gatalar'ın tarihi ile M.S. 9.y.y.'da -yani Müslümanların İran'a girişinden 200 yıl sonra- kaleme alınan en zengin ve en sistematik, Pehlevice Metinleri(Dinkart, Bundahišn ve Dadistani dinik gibi) arasındaki zaman farkı oldukça fazladır. Bu tarihler arasında hangi metinlerin hangi döneme ait olduğunu tespit etmek de çok zordur.<sup>10</sup>
- Zerdüşt edebiyatından günümüze kalan metinlerin çoğu Abbasi Halifeliği döneminde özellikle de Halife Me'mun(M.S. 9.yy) zamanında tanzim edilmiştir.<sup>11</sup>

### III-Zerdüştilikte Din Anlayışı

*"Ben bu iş ( peygamberlik) için senin tarafından seçilen ilk kişiyim."*<sup>12</sup>

*"Ben ruhumu iyi düşünce (Vohumen) ile en yüksek makama götüreceğim.*

*Ahura Mazda'nın iyi amellere verdiği ödülünden haberdar olan bir kişi olarak;*

*Gücümün yettiği yere kadar, doğru yolda çaba sarf etmeleri için insanlara (bu mesajı) öğreteceğim."*<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Baussani , Alessandra, "İslam Öncesi İran Düşüncesi( çev:Kürşat Demirci), İslam Düşüncesi Tarihi (Edt:M.M. Şerif), İnsan yay.,İst. , 1990,s.77 ve Dr. Dusthah , Celil ,Avesta (Kohenterin Surudha-yi İran),Çapı Gülşen, 1379, s.13

<sup>10</sup> Baussani , Alessandra, "İslam Öncesi İran Düşüncesi", Çev: Kürşat Demirci, İslam Düşüncesi Tarihi, Edt: M.M.Şerif, İnsan yay., İstanbul 1990, s. 77

<sup>11</sup>Aştıyani, Celaleddin, Zertoşt(Mazdayasna ve Hukumet), Şirket-i Sahami İntişar, Tahran, 1374(1996), s.123

<sup>12</sup> Gatalar , Yesna 44/11

<sup>13</sup> Gatalar, Yesna 28/4

Dini kaynaklara göre Zerdüşt, otuz yaşına geldiğinde mükâşefe yoluyla ilk mesajını alarak yüce tanrı Ahura Mazda fikrine ulaşır. O tanrının yeryüzündeki ilk temsilcisi olduğunu kabul etmektedir. Yesna 44'te işaret edilen bu durumdan Pehlevice kaynaklar genişçe bahsetmektedir. Biz bu ayrıntılara girmeden öncelikle bu dinin kurucusu olan Zerdüşt'ün, kendisine atfedilen sözler olan Gatalar'a binaen temel öğretisinin ne olduğunu özetlemeye çalışacağız:

Manevi ve maddi olan her şeyin yaratıcısı, Yüce Tanrı Ahura Mazda'dır. Onun etrafındaki altı ilahi varlığın yaratıcısı veya babası da odur. Bu ilahi varlıklar(Ameşa Spentalar), hem tanrının, hem de insanın sıfatları olabilirler. Aşa'nın takipçileri, Tanrının özelliklerine ulaşmak için çaba sarf etmelidirler. Bu ilahi varlıklar veya Tanrının nitelikleri aslında insanla Tanrı arasında bir köprü vazifesini görmektedirler. Kişi bu özellikleri kazanarak köprüden geçer ve Vohumen'in(İyi Düşünce) Sarayı'nda iç huzura kavuşur. İnsan iyi düşünce vasıtasıyla Aşa yolundan ilerleyerek Tanrıya ulaşır. Ahura Mazda Kşathra'yı( ilahi kudret, hakimiyet) yaratıklarına bağışlamıştır. Bu ilahi güç vasıtaıyla iyiler, kötülüğü bozguna uğratacak ve Tanrının hükmünü yürürlüğe koyacaklardır(Yesna 30/10).

Dünya Yalan(Druj) ve Hakikat(Aşa) olarak ikiye bölünmüştür. Öğretinin özünü oluşturan bu ahlaki düalizm, insanın özgürce seçimini yapabilmesi için gereklidir. Dolayısıyla kötülük, insanın seçimi için ve iyiliğin anlamlı olabilmesi için var olmalıdır. Aşa(Hakikat) tanrı tarafından yaratılmıştır. Peygamber kötülüğün(Druj) kaynağı konusunda ise sessiz kalmıştır. Bu konuda Zerdüştiler tarafından yapılan açıklamalara göre Tanrı kötülüğü yaratmamıştır; çünkü bir değer olarak kötülük veya iyilik insanın davranışlarına göre anlam kazanır. Veya kötülük, yok edici özelliğinden dolayı varlık olarak kabul edilmemiştir. Zerdüşt, kötülüğü yalnızca, insanlığı ıslah edecek boyutuyla ele almıştır.

İnsan özgür irade sahibi olduğu için kaderini tayin etme sorumluluğu da kendisine aittir. Yaptığı iyi amellerle en iyi ödül olan Mükemmelliği ve Ölümsüzlüğü kazanırken, kötü davranışları yüzünden vicdanı vasıtasıyla 'en kötü varlık' olan cehennemde sonsuza kadar acı çekecektir. Bu lanetlilerin en başında da Zerdüşt'ün düşmanları olan Kaviler ve Karapanlar gibi zayıf ezenler ve savunmasız canlılara karşı acımasız olanlar yer almaktadır. Yesna 32/15'te baskı ve zulüm altında olanların, Karapanların ve kavilerin hakimiyetini kendi elleri ile yok ettikten sonra

Vohumen'in Sarayına yükselerek Mazda'nın cennetini kazanacakları ifade edilmektedir.

Zerdüş'tün öğretisi, daha çok ameli unsurlar üzerine kurulmuştur. O, epistomolojik ve metafizikle ilgili meselelere daha az önem veren gerçekçi bir öğretmendir. Tabiat ve duyular üstü aleme yalnızca genel olarak ve üstü kapalı bir biçimde işarette bulunur. Zerdüş'tün asıl hedefi, insanın terbiye edilerek yüksek faziletlere sahip olmasını ve bu sayede de saadete ve huzura erişmesini sağlamaktır. Maddi ve manevi dünya, birbirini tamamlayan bir bütünün iki ayrı parçası olarak kabul edilir.

Zerdüş, geleneksel rivayetlerde belirtilenin aksine, düzenli ibadetleri ve ayinleri göz önünde bulunduramamıştır. Bunun yerine, mesajını, gerçekte bütün dinlerin özünde bulunan üç esas üzerinde oturtmuştur. Bir Zerdüş'ti'nin, samimi bir imanla ve bilinçli bir şekilde, iyi düşünmek, iyi söz söylemek ve iyi davranışlarda bulunmak için çabalaması yeterli görülmüştür.

Zerdüştiliğin zaman içinde hangi aşamalardan geçtiğini genel olarak üç başlık altında toplamak mümkündür:

Peygamberin orijinal ve sade mesajını içeren Gatalar'ı temel alan Zerdüştilik, ki biz buna kısaca Gathik veya ilk dönem Zerdüştilik diyebiliriz. Zerdüş Gatalar'ında, bu tanrılardan(Ahura, Asura, Mithra, Anahita vs.) bir tanesi hariç, hiç birisini kabul etmez. Ahura Mazda'nın dışındakileri görmezlikten gelir. Yani onlardan menfi veya müspet olarak hiçbir şekilde söz etmez.

Zerdüş'tün ölümünden sonra, Ahura Mazda ve onun ilahi varlıkları olan Ameşa Spentalar ile birlikte eski Aryan tanrılarının yeniden kabul edilmesiyle ortaya çıkan Zerdüştilik. Bu tür Zerdüştiliğin en güzel örneğini Avaesta'nın Yeştlar bölümü bize sunmaktadır. Yeştlar'da Aryan tanrılarının birçoğunun olağanüstü gücünden bahsedilmekte ve onlardan övgüyle söz edilmektedir. Bu bölümde, Hind- İran mirasının yeniden canlandırılarak politeizme doğru bir yönelişi görebilmek mümkündür.

Önce Vendidad(Videvdat)'la başlayan ve özellikle Sasaniler'in(M.S.224-642) hakimiyeti boyunca sistematik bir şekilde gelişerek düalist bir nitelik kazanan Zerdüştilik. Sasaniler döneminde kaleme alınan Pehlevice metinlerde, yalnızca iyiliğin yaratıcısı olan Hürmüz'ün, bütün kötülüklerin kaynağı olan Ehrimen ile sürekli bir çatışma halinde olduğunu görüyoruz. Heteredoks olarak kabul edilen Zurvanizm ve Manizm gibi akımların da temelini bu düşünceden aldığı ileri sürülmektedir.

Bu durumda akla hemen şu soru gelecektir; acaba bugünkü Zerdüştiler bu gurubun hangisine dahil olmaktadırlar. Bugün özellikle İran'daki Zerdüştiler, kutsal kitapları olarak kabul edilen Avesta'dan yalnızca Gatalar'ın peygamberlerine ait olduğunu kabul ederek reformist bir yaklaşım sergilemektedirler. Avesta'nın geri kalan bölümleri ile Pehlevice metinlerin ise tahrif edildiğine inanmaktadırlar. Bu anlamda İran'daki Zerdüştilerin, dinlerinin en orijinal ve en saf halini yaşamaya çalıştıklarını söyleyebiliriz.

#### **IV-ZERDÜŞTİLERİN İBADETLERİ, TÖREN ve BAYRAMLARI(CEŞN)**

##### **a) İbadetleri**

Zerdüştiler de tıpkı Müslümanlar gibi günde beş kez, namaz vakitleriyle eşdeğer zamanlarda ibadet ederler. İbadetlerini, ibadethaneleri olan ateşkedelerde ateşe yönelerek icra ederler. Mobed önde, kadın erkek karışık olan cemaat arkada ellerini havaya doğru açarak, kutsal kitapları Avesta'dan dualar okurlar. Bu dualarla Ahura Mazda'ya ve hakikate(Aşa'ya) bağlılıklarını ifade ederler.

##### **b) Ateş ve Ateşkedeler:**

En çok karşılaştığımız sorulardan biri de Zerdüştilerin neden ibadet ve dua ederken ateşe yönelerek yaptıklarıdır. Hatta bu nedenden dolayı da İslam tarihi içinde onlara ateşe tapan anlamında Mecusi denmiştir. İran'da bulunduğum esnada İran'daki en itibarlı Zerdüşti rahiplerden(Mobed) biri olan Kuruş Niknam Bey'le ilk görüşmemizde bana bu rahatsızlığını ifade ederek: "Nasıl sizin için Kabe bir kible ise ve ona dönerek ibadet ediyorsanız, ateş de bizim için aynı anlamı ifade etmektedir. Hiçbir Zerdüşti ona tanrı diye tapınmaz. Biz ateşperest değiliz." demişti.

Zerdüştilikte ateş, ışık veya güneş ışığı, kısacası karanlığı aydınlatan her şey, Hakikat'in(Aşa'nın ) ve Ahura Mazda'nın kutsal ışığının bir sembolüdür. Gatalar'daki anlamıyla Aşa, doğruluk, paklık ilahi düzen- kanun ve tabiat düzeni demektir. Zerdüş, öğretisinin tümünü bu kavram üzerinde temellendirmiştir. Zerdüş de ateşi dinin özünü oluşturan Aşa'nın bir sembolü olarak kabul etmiştir.

*"Ey Mazda! Seni pak ve güçlü tanıdığım vakit anladım ki bizim arzularımız Senin elinle sağlanmaktadır.Ve sen, ister Aşa'nın takipçisi(Mazdayesna, Aşavan) ister Yalanın takipçisi(Divperest, Duruvend) olsun, herkese mutluluk bahşediyorsun.Ve Aşa'dan güç*



*alan ateşinin aydınlığı vasıtasıyla, Vohumenin(İyi Düşünce) gücü bana ulaşmaktadır.”<sup>14</sup>*

Zerdüştiliğin özünü oluşturan Aşa'nın bu yüksek seviyedeki manevi anlamı uzun süre anlamını koruyamamıştır. Aşa Vahišta da zamanla Melek hiyerarşisinde yerini alarak kişileştirilir ve Zerdüştiliğin simgesi olarak kabul edilen Ateş'le özdeşleştirilir. Ateş çok eskiden beri Aşa Vahišta'nın simgesiydi. Zerdüş'te Ateşi, dininin özünü oluşturan Aşa'nın bir sembolü olarak kabul etmiştir. Taraporewala'ya göre bunun iki nedeni vardır. Birincisi ateşin, ona değen her şeyi çabucak kendisine benzetmesi, ikincisi ise, ateşin alevlerinin her zaman yukarıya doğru yönelmesidir. Bu da insanoglunun yüce bir hayata olan özlemimizi sembolize etmektedir. Sasaniler döneminde(M.S. 6.yy) bu Kutsal Ölümsüzün adı Pehlevicede Urdubihist(Ardibesht)- ateş için kullanılmış ve o, Ateş'in Tanrısı olarak kabul edilmiştir.<sup>15</sup>

Ancak Zerdüş'ten önce de ateş, Aryanlar'ın dini inanışlarında ve ibadetlerinde önemli bir yere sahipti. Zerdüş'te bu olguyu, kendi anlayışı çerçevesinde yorumlayarak yeni bir anlam kazandırmıştır. Aryanlar da ateşkedelere sahipti ve bu gelenek Zerdüş'ten sonra, İran'ın çeşitli yerlerinde,hatta Pakistan Hindistan ve Çin'e kadar yapılan ateşkedelerle devam etmiştir.<sup>16</sup>

Bugün İran, Hindistan, Azerbaycan, Tacikistan ve Pakistan gibi Zerdüştilerin yaşadıkları birçok ülkede geçmişten kalan birçok ateşkedeye rastlamak mümkündür. İran'daki ateşkedelerden en önemlisi Yezd şehrinde bulunan Ateşkede-i Yezd'dir. Buradaki kutsal ateşin yaklaşık olarak 1500 yıl öncesine dayandığına inanılmaktadır. Zaferi temsil eden bu ateş altmış yıl önce başka bir yerden, hiç söndürülmeden getirilmiştir.

Hakikatin sembolü olan kutsal ateş, bugün, ateşkedelerin tam ortasında, camlı ve kapalı bir bölmede sürekli yanmaktadır. Bu bölüme yalnızca bembeyaz giysiler içinde olan din adamları(mobed) girer ve ateşi alevlendirir. Bu şekilde ateş sürekli olarak yanık tutulur.

<sup>14</sup> Gatalar, Yesna 43/4; Bu tercümenin yapıldığı Farsça kaynak; Şuşteri, Abbas, Gatha(Surudha-yi Zertoşt), Tehran,1354, s.115; ve yine buna benzer bir ifade için bkz. Yesna 47/6

<sup>15</sup> Taraporewala, I.J.S., The Religion of Zarathushtra, Sazman-ı Fravahar, Tehran, 1980, s.41

<sup>16</sup> Cihangir Uşideri(Mobed), Nur, Ateş, Ateşkede der Ayin'i Zertoşt, 1. baskı, s.15-16

### c)Törenler

Zerdüştilik tören ve ayin açısından oldukça zengin bir dindir. Dolayısıyla bizim burada bu konuyu ayrıntılı olarak ele almamız mümkün değildir. Sadece en önemlilerine kısaca değinmekle yetineceğiz.

**Dine Giriş Töreni(Nowzate):** Her Zerdüş, çocuğunun ahlaki ve dini eğitiminden sorumludur. Çocuk vazifelerini idrak edecek yaşa geldiği vakit onun için özel bir tören düzenlenir. Bu tören yedi ila on beş yaşına kadar düzenlenmelidir. Bugün İran'daki Zerdüştiler, çocuğun buluş çağına erip serbestçe seçimini yapması için daha çok on beş yaşını tercih etmektedirler.

**Evlilik Töreni:** Zerdüştiliğe göre, 'ocağı tüten mutlu bir yuvayı görmek kadar Ahura Mazda'yı sevindiren başka bir şey yoktur. Eski İran'da eşi ve çocuğu olan kişi, olmayana göre daha üstün bir mertebede kabul edilirdi. Çok özel durumlar hariç bu dinde boşanma da yoktur. Gençlerin tanışması, büyüklerin rızasıyla kız istenir ve ardından sırasıyla nişanlılık, antlaşma ve düğün töreni yapılır. Törende kıdemli bir rahip ve tanıklar hazır bulunur. Törene başkanlık eden mobed, evlilik için özel olarak okunan bir dua eşliğinde damatla gelinin sağ ellerini üst üste koyarak bir iple bağlar. Sol ellerine de piring taneleri konur. Bu arada aralarında bir perde vardır. El bağlama işlemi bittikten sonra bu perde kaldırılır. Böylelikle aralarındaki ayrılık sona ermiş olur. Piring tanelerin ilk fırlatan aşka kazanmış olur. Topluluk çifti alkışlayıp iyi dileklerini bildirir.

**Cenaze Törenleri:** Zerdüş dinine göre, can bedenden çıktıktan sonra beden bir değeri yoktur. Bu nedenle ölülerini, yaşanan yeri ve toprağı kirletmemesi için, çeşitli törenlerle ve genellikle de beyaz elbiseler içinde, meskun alanlardan uzak ve yüksek tepelerde kurulu Sessizlik Kulelerine bırakırlar. Zerdüştiler, ölüyü asla geceleyn gömmezler veya sessizlik kulelerine bırakmazlar. Bu gün İran'daki Zerdüştiler, devrimden sonra ölülerini toprağa gömmektedirler.

Zerdüştiler, öldükten üç gün sonra, dördüncü günün sabahı ruh, iyi ameller işleyen birine aitse çinvat(sırat) köprüsünden rahatlıkla geçerek, mutlu bir şekilde nurlar sarayında ağırlanır. Ama tam tersine kötü bir ruha sahipse kişi, bu köprüden geçemeyerek karanlıklar ve sessizlik diyarında ağırlanır.

### d)Bayramları

Zerdüştilerin en önemli ve en eski bayramları nevruzdur. İran takvimine göre Ferverdin ayının ilk gününe(21 Mart) denk gelen

Nevruz, Zerdüştilerin büyük bir coşkuyla kutladıkları, tabiatın yeniden doğuşuyla ruhlarını tazeledikleri yeni yıl bayramıdır. Yeni yılda ölülerin ruhları(ama yalnızca iyi olan ruhlar) yeryüzüne inerek ve on gün ve gece yakınlarının misafirleri olurlar ve onların durumlarını öğrenirler. Bu nedenle de Zerdüştiler Nevruzdan önce, hem yakınlarının ruhlarını karşılamak hem de eski yıldan geriye hiçbir şey bırakmamak için, evlerini baştan sona temizleyerek hazırlık yaparlar ve üstlerine başlarına yeni giysiler alırlar. Damlarda ve ya başka yerlerde ateş yakarak içine güzel kokular atarlar ve geleneksel yemekler hazırlarlar.

Zerdüştiler Nevruzun dışında yıl için birçok bayramı ve merasimi, günümüzde de kutlamaya devam etmektedirler. Örneğin Zerdüş peygamberin doğum gününü, beş gün süren ve yaratılışın merhalelerini simgeleyen Gahanbar Merasimi gibi yaklaşık olarak otuza yakın kutlamaları vardır.<sup>17</sup>

Kısaca anlatmaya çalıştığımız Zerdüştiliğin bugünkü mensuplarının sayısı, 115 bin ile 200 bin arasında değişmektedir.<sup>18</sup>Yapılan son araştırmalara göre bu mensupların yaklaşık olarak 100.000'e yakını Parsi adı altında Hindistan'ın Bombay şehrinde, 17,000'e yakını ise İran'da varlığını sürdürmektedir

### Sonuç

Binlerce yıldır Mezopotamya'nın, içinde barındırdığı farklı inanç ve kültürlerden birisi olan Zerdüştiliği tanıtmaya çalıştım. Dilerim ki, hangi dine ve etniğe mensup olursa olsun, çok kültürlülüğü bir zenginlik olarak algılayıp çoğulcu ve barışçıl bir diyalog ortamında hak ve hukuktan adil bir şekilde faydalanırız.

<sup>17</sup> Geleneksel ayin ve merasimler konusunda ayrıntılı bilgi için bak.Niknam, Kuruş, Az Nowruz ta Nowruz, Moessese-i İntişarat-i Farhangi Frawahar, Tahran,1379.

<sup>18</sup> Kim, Young Oon, World Religion(Living Religions of the Middle East), New York, 1982, 2. Baskı, 2 cilt, s. 108



## TÜRKİYE'DE ALEVİLİK

Erdoğan AYDIN \*

**A**levilik, Türkiye’de Zerdüştlük, Maniheizm ve Yezidilikten farklı olarak halen güncel, politik ve önemli bir nüfusun barındırmaktadır. Bu nedenle Alevilik, Türkiye’nin demokratikleşmesi açısından üzerinde durulması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Halkların, kültürlerin ve inançların dışlanması ve ezilmesinde sadece egemenlerin değil aynı zamanda ne yazık ki başka etkilenen ve ezilmekte olan halklarında ön yargıları da önemli bir etkidir.

Anadolu’da sürmekte olan Alevi inancı Kürtler de dahil olmak üzere genel olarak, Anadolu coğrafyasında yaşamakta olan diğer halk ve inançları tarafından belirli ön yargılarla anlaşılmaktadır. Önyargıların fazla olması nedeniyle Aleviliği hem Anadolu ve Mezopotamya’daki halkların gerçek anlamda birbirleriyle kaynaşması planlarının aşılabilmesi hem de halen Türkiye Cumhuriyetinin yurttaşı olan ve Türkiye’de önemli bir nüfusu ve siyasal ve sosyal etkiyi barındıran Alevilik sorununun çözülmesi açısından özellikle incelemek gerekir.

Bu noktada Aleviliğin oluşumu ve gelişimine ilişkin kısa açıklama yarar sağlar. Aleviliğin kısaca nasıl oluştuğuna ve ne anlama geldiğine dair bir şeyler söylemek gerekirse, İslam’ın üçüncü halifesi Osman’dan itibaren hızla Kürdistan’a Orta Asya’ya yayılmacı bir anlayışla aşan İslamiyet’in bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam Orduları, diğer inançlardan diğer ülkelerdeki halkları fethetmeye, Müslümanlaştırmaya veya vergiye bağlama sırasında gerçekleştirdikleri kimi akınlar sırasında, kimi halklarca çeşitli direnişlerle karşılaşmıştır.

Örneğin, İslamiyet’in yayılmacı ve akınları karşısında Kürtlerin 50, Orta Asya’daki Türki halkların neredeyse 250-300 yıla varan direniş göstermişlerdir. Bu direnişler sonucunda, Kürt ve Türki halklar, Müslümanlaşmayı kabul etmek zorunda kaldılar. Ama, bu direniş süreci aynı zamanda kendilerine zorla dayatılan bu inanca

---

\* Pir Sultan Abdal Derneği İstanbul Şubesi

karşı kendi geleneksel ve geçmişten taşıdıkları inancında da sürdürme konusunda halkların gösterdiği bir refleksi beraberinde getirmiştir. Direnişler karşısında gösterilen bu refleks sonucunda, halkların hem yaşadıkları sosyo-ekonomik koşullarının ve üretim ilişkilerinin gereği olan bir inanç atmosferini hem de gittikleri ve dolaştıkları coğrafyalarda halkların diğer kültürlerden aldıkları özelliklerle beraber giderek yüzyıllar sonrasında bir Alevilik kimliğini ortaya çıkarmıştır.

Bu çerçevede, İslam ordularının halkların diğer inançlarla karşılaşması milattan sonra 600'lü yıllarının koşulları olarak düşünülürse, Anadolu Aleviliğinin oluşumu, esas olarak bin ve binli yılların başlarında oluşuyor. Bu süreç aynı zamanda geçmişten taşıdıkları kültürleri yeni koşullara adapte etme karşılaştıkları yeni kültürler ve dinlerle kurdukları diyalog çerçevesinde şekillenmiştir.

Bu süreçte, özellikle bölgenin devlet ve egemenleri, İslam'ın devlet egemenliğinin görüşü olan Sünni mezhebini esas alna ve diğer halklara bu inancı aşılamaaya çalışırken, aşağılanlar ve ezilenler ise kendi geleneksel inançlarını sürdürmeye çalıştılar. Önce, Emevilere ve Abbasilere gösterdikleri direniş daha sonra Selçuklu ve Osmanlılara yani egemenlere karşı gösterdikleri bu direniş sürekli devam etmiştir. İnançlarını ve geleneklerini korumaya yönelik sürekliliği olan bu direniş, sonucunda bir dinsel kimlik ortaya çıkarmıştır.

Bu süreçte Selçuklunun dağılmasında büyük bir oynayan Baba İshak ve Baba İlyas ayaklanması aynı zamanda tarihin gösterdiği en önemli Alevi direnişleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Baba İshak ayaklanması bilindiği gibi çoğunlukla Selçuklu İmparatorluğu'nun isyanın üstesinden gelemeyeceğini dair yaygın bir görüş olunca kararlılıkla askerilerine bastırılmıştır. Ve bu bastırmanın arkasında Anadolu'daki inancın daha doğrusu Alevilik inancının ve Alevilerin gerçek anlamda kırımıyla sonuçlanmıştır. Örneğin, bize sunni bir şeyh olarak anlatılan Eyüp Edebali, Hacı Bektaş Veli ve benzere birçokları bu ayaklanmanın kılıç artıkları olarak Anadolu'nun birçok yerlerine yayıldılar. Bu yayılma sürecinde hem inancın yeniden şekillenmesinde önemli bir işlev görüyorlar hem de daha örgütsel olarak üretmeye başlıyorlar.

Şimdi, Osmanlının kurulduğu yıllara dair gerek batının gerek Arap tarihçilerinin ve seyyahlarının bize dayattıkları belgelerden öğreniyoruz ki, aslında 1200-1300 yıllar Anadolu'nun o dönemde farklı kavramlarla ifade ediliyordu. Ancak, yüzde 85-90'nın yani ezici çoğunluğunun Alevi Kızılbaş, Rafizi ve benzeri inançlardan

olduğu görüyoruz. Fakat Alevilik, sadece Emeviler, Abbasiler, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde değil, modern bir devlet olan Türkiye Cumhuriyeti devleti tarafından da sistematik bir asimilasyona tabi olmuş bir inanç şekillenmesidir.

Devletler, Anadolu'da ve Mezopotamya'da önemli bir ağırlığa sahip iken neden Aleviliği tasfiye etmeye çalışmışlardır. Bu doğrudan inancın karakteri ile ilgilidir. Çünkü alevi inancı, çoğunlukla göçebe ilişkiler üzerinde şekillenmiştir. Eşitlikçi bir öngörüye sahiptir. Alevilikte Mani dininin bir benzer özelliği gibi eline, beline, diline hakim olma düstur edinilmiştir. Anadolu'da, Yunus Emre'de ve diğer alevi inanç önderlerinde görüldüğü gibi 72 inancı, 72 millet diye ifade edilmekteydi. Millet o dönemde inançları farklı olan halkları ifade ediyor. 72 milleti bir gözle görmeyen bizden değildir diyen bir inanç şekillenmesi bulunmaktaydı.

Eline, beline, diline hakim olmayı yani kendisine yapılmayı istemediğini başka halklara yapılmasını dışlayan, aynı zamanda fetih, gaza, cihat ideolojisini kategorik olarak, reddeden başka ve inanç ve milletlere hak ve özgürlüklerin kendisi kadar değer veren bir felsefi, hukuki tasarım kaçınılmaz olarak devletlerin işine gelmiyor. Aynı şekilde Aleviliğin devletlerin işine gelmemesine neden olan bir diğer nedeni ve özelliği de bu inancın çoğunlukla göçebe ilişkiler üzerinden göçebe eşitlikçiliği üzerine kurulmuş olmasının sonucu olarak eşitlikçi bir inanç anlayışına sahip olmasıdır. Aslında kapitalizm öncesi dönem sosyalizan bir inanç kavramsallaştırması yaparsak, aslında Aleviliğe dair yapılabilecek en yakın bir saptamayı yapmış olacağız.

Bu üretim ilişkiler, paylaşım düzleminde ve farklı inançlar ve halklar karşısındaki pozisyonu nedeniyle Alevilik inancı, sadece geleneksel devletlere antik imparatorlukların içerisinde değil aynı zamanda modern, laiklik ve cumhuriyetçiliği savunan devletlerin içinde de barınmıştır. Laiklik ve cumhuriyet kavramları olmasına rağmen, esas olarak eşitsizliği ve milli övüncü, ki kendi yaşadığımız ve vergi verdiğimiz topraklarda bunu Türk milliyetçiliği olarak görüyoruz, tarih kitaplarından, dış politikamızdan sosyal yaşamımıza varana kadar gördüğümüz bu atmosfer, kaçınılmaz olarak cumhuriyet döneminde de Alevilik inancını inkar edilmesini beraberinde getirmiştir.

Alevi inancı eklektik bir inançtır. Yani yaşadığı coğrafyada ve göç ederken gittiği yerlerde kendi yaşam koşulları ve kendi tarihsel algısına uygun gördüğü fakat henüz kendisinde olmayan inanç şekillerini de kendisine alan bir inanç biçimidir. Bu anlamda Ale-

vilik inancının temel ibadet biçimi olan cem, şaman geleneklerinden Alevilik inancına yansımıştır. Buna karşılık ateşin kutsanması konusunda da Zerdüştlüğün Aleviliğe çok önemli bir katkısı bulunmaktadır. Eline, beline diline, hakim olma düsturu Mani dininin, Aleviliğe çok önemli bir katkısı olmuştur. İslam'ın yapmış ve yaratmış olduğu baskı sonucu Hak Muhammet Ali diye yansıyan üçleme aslında Hristiyan gelenekte karşımıza çıkan bir üçleme olup ve bu anlamda Hristiyan ve Alevilik arasındaki bağlantıyı göstermesi bakımından önemlidir. Alevilik, yaşadığı süreç, tarih, savaş, asimilasyonlar sonucu İslamiyet'ten de önemli öğeler almıştır. Zaman zaman tanrısallık ve tanrının ismi anlamından kutsanan Ali kavramı ve on üç imam bu etkilenmelerin somut ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada özellikle son dönemlerde solun dünya çapındaki yenilgisi ve halklara ve inançlara yansıyan umutsuzluk sonucunda son dönemde kimi Alevi önderlerinde Aleviliğin en hakiki İslam olduğu, Alevilerin devletle asla bir sorunun olmadığını ve olmayacağını, esasında Osmanlı'da olmadığını ve Osmanlının alevi bir gelenekle gerçekleştirildiği doğrultusunda yeni bir ideolojik şekillenme gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu şekillenme aslında Alevi geleneğinde Hızır Paşa kültürü ile ifade etme ve Aleviliği içten asimilasyonlaştırma gibi bir bakış açısı olarak karşımıza çıkıyor. Oysa Alevilik, söz konusu devletlerce dışlanması, asimile edilmesi, yanı sıra nitekim 1200'lü yıllarda Anadolu'nun yüzde 80'i Alevi inancındayken, günümüzde yüzde 20 olup-olmadığı bile tartışılma noktasına gelen bir asimilasyon ve bugün halen Aleviliğe karşı sürmekte olan asimilasyon politikası devletin Alevilik karşısındaki konumunu göstermektedir.

Bu, Aleviliğin karşı karşıya kaldığı tek yanlı bir yabancılaştırma değil. Alevilik inancına sahip insanların ve Alevilik inancının belirgin referans kaynakları olan Kaygusuz Abdal'ın, Pir Sultan Abdal'ın ve Nesimi'nin bize bıraktıkları sözlü ve yazılı materyalleri incelediğimizde, Alevilik inanç geleneğinin, örneğin Pir Sultan Abdal'da da görüldüğü gibi, egemenlerin istemlerinin reddi ve bu konuda bir savaş inancı olarak şekillenmiştir. Daha hümanist bir yaklaşım olarak Yunus Emre'de gördüğümüz gibi egemenlerin topluma dayattığı eşitsizlikçi inancı reddeden bunun yerine hümanist insan-insan ve insan-tanrı ilişkisini kurmaya çalışan bir inanç şekillenmesiyle karşı karşıyayız. Dolayısıyla Aleviliğin İslam'ın özü olduğu ve devletle probleminin olmadığı dolayısıyla Aleviliğin Osmanlı'yla da bir sorunun olmadığı şeklindeki bir bakış



açısı, alevi geleneğinde de çokça ifadesini bulduğu Hızır paşa ve yeniçeri geleneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Son dönemlerde Aleviliğin İslam'la ilişkisi, çok yaygın ve yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Kuşkusuz farklı dinler açısından bu sorunun yanıtı farklı verilebilir. Çünkü 1000 yıllık tarih içerisinde Alevilik inancı, İslam'ın atmosferi içerisinde yaşamıştır ve doğal olarak çoğunlukla dinsel noktalarda İslam'dan çok etkilenmiştir. Ama özellikle asimilasyondan zarar gören tüm kimliklerin birbirlerini daha sağlıklı anlayabilmeleri bakımından bu tanımlamanın yapılması büyük yarar sağlamaktadır. Eğer, İslamiyet'in beş şartı olarak (Namaz, Zekât, Hac, Oruç ve Şahadet) tanımlanacak olursa, Alevilik İslam'ın dışında bir inanç şekillenmesidir. Çünkü Alevilik namaz şeklindeki bir ibadet biçimini kabul etmez. Doğal olarak namaz kılmanın karşılığı olarak şekillenen, camileri de kendi ibadet yerleri olarak kabul etmez. Namazdan ve camiden apayrı bir mimari ve inanç ilişkisini ifade eden, cem ve cem evini kendisine esas alır. Cem ve cem evi, kadın ve erkeğin birlikte ifa ettikleri ve esas olarak kul ve tanrı arasındaki ilişki temelindeki ve toplumsal sorunların çözümünü öngören bir inanç ritüelidir.

Aynı şekilde İslam'ın şartları gereği tutulan otuz günlük ramazan orucunu ve dolayısıyla Ramazan Bayramını da Alevilik inancında bulunmamaktadır. Her ne kadar resmi Cumhuriyet asimilasyonu sonucunda Ramazan ve Şeker Bayramı, Alevi camiasında kutlanıyor olsa bile, aslında Alevi inancının tümüyle dışındadır. Esas olarak, Muhammed'in torunu Hüseyin'in Kerbela'da katledilmesine itiraz olarak, ki bu siyasal bir itirazdır, bir Muharrem Orucu inancına sahiptir. Alevilik, Kabeyi tanımaz ve Kabeyi esas alan bir inanç ritüelini tümüyle dışında olarak insanı, dostun mührünü, şahın mührünü esas alan bir yerden kendi inancını şekillendirir.

Birkaç noktaya daha değinmekte yarar vardır. Alevi inancında cehennem inancı yoktur. Alevi inancındaki tanrı olgusu, tanrının yarattığı insanı cehennemde yakabilecek bir tanrıdan bütünüyle azadedir. Hatta alevi deyişleri ve Alevi edebiyatı bu konuda, zaman zaman alaya alan, reddeden deyişleri üretmiştir. Kaygusuz Abdal'dan Yunus Emre'den "kıldan köprü yaratmışsın, gelsin kullar geçsin diyorsun, hele bir şöyle geç yiğitsen sen geç a tanrı" der. Hatta bunun daha ötesi olarak, "insanlar köprüyü ihtiyaç için yaparken, sen niçin insanları cehenneme düşürmek için yaparsın" derler. Özetle, Ortadoğu inançlarının ve Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet inançlarının tümünde bulunan insanların topraktan ya-

ratıldığını ve cennet ve cehenneme gönderileceği şeklindeki tasarrufun yerine, tanrı-insan ilişkisinde olan Alevi İnancı, daha özgürlükçü ve eşitlikçi bir tasarrufa sahiptir. Bu tasarrufun temeli olarak da insanın, tanrının huzurunda yarattığı insanı öldükten sonra da hakka yönelik tanrıya taşıyacak bir inanç algısına ve felsefeye sahiptir.

Alevi inancı, siyasal İslam'ın temel kavramlarından biri olan cihat kavramını, kategorik olarak reddeder. İslam'ın diğer belirleyici öğelerinden olan kadın-erkek ayrımcılığını, yani kadın ve erkeğin giyimde kategorik birbirinden ayrıştırılması, hayat alanlarının ayrışması, daha ötesi kadın mahkemede mirasta erkeğin yarı hakkı, boşanma durumunda çocuğun kayıtsız şartsız babaya aitlik bulunmaktadır. Alevi inancı kadın-erkek bakış açısında, İslami tasarruf ve İslami şeriatından farklı olarak eşitlikçi bir şekil ile karşımıza çıkmaktadır.

Alevi inancında Ali kavramı, en kutsal, en belirlenen kült durumdadır. Fakat, tarihte araştırmalar, olgular bize göstermektedir ki, Anadolu Alevilerinin ve Aleviliğin tanışması 16.yy.da gerçekleşmiştir. Şah İsmail, Anadolu Aleviliğinin şekillenmesinde Hacı Bektaş Veli kadar misyonu bulunmaktadır. Şah İsmail üzerinden Ali ve 12 İmam kültü, Anadolu Aleviliğine yayılmıştır. Başta Pir Sultan Abdal olmak üzere, Yunus Emre, Kaygusuz Abdal vb.leri olmak üzere, bu kişilerin deyişleri okunduğunda, Anadolu Aleviliği ve Ali, tanrıya verilen isimlerden biridir. Anadolu Aleviliğinde Ali, insan eline beline, diline hakimse, kendini kamil insan konumuna yükseltmişse, aynaya baktığımızda, Ali, kendisini gördüğümüz kişidir. Anadolu Aleviliğinde Ali, Hacı Bektaş Veli'nin, Şah İsmail'in vb'nin ismidir. Buradan hareketle, Anadolu Aleviliğine Ali kültürünün girişi 16. yy.da gerçekleşmiştir. Bu tarihten önce, Hacı Bektaş Veli'de Ali yoktur. Ondan önceki dönemde yaşayan Baba İshak'ta Ali yoktur. Kürt kökenli olmasından kimsenin kuşkusu olmayan hatta Kürtlerin de kabul ettiği ve alevi inancında bir önder olan Ebul Vefa'da da Ali yoktur. Dolayısıyla Aleviliğin Anadolu'ya girişi bu inancın eklektik yapısıyla yani gittiği yerlerde, yaşadığı tarihsel kırılma ve değişimlerde içine almam özelliğiyle doğrudan ilgilidir.

Anadolu Aleviliğinde Ali kavramı, hakkında çok bilgiye sahip olduğumuz Peygamberin yeğeni Ali'den farklıdır. Anadolu Aleviliğinde Ali'nin elindeki çelik kılıç, elinden alınarak eline tahta kılıç, verilmiştir. Anadolu Aleviliğinde Ali, cihat savaşçısı durumundan çıkarılmıştır. Çok eşliye sahip olan Ali, tek eşliye yani Fatma'ya

sadık birisi kılınmıştır. Anadolu Aleviliği'nde eşinden boşanma, alevi cemaatinden dışlanma demektir. Burada kocanın karısını boşayabilme gibi bir hukuk olmadığı gibi genel olarak kadın-erkek eşitliği şekillenmesi gibi bir şekillenme söz konusudur. Kürtlerin ve Alevi inancını yok sayan devlet geleneği, kimi farklılıklara rağmen aynı bakış açısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti devleti kurulduğunda, kendisine Kürtlük ve Şeriatçılıktan soyundurulmuş bir Sünni- Hanefi inanç şekillenmesini esas almıştır. Bundan dolayı 1925 yılından itibaren kendisinin kurguladığı tarihten bu yana, herkesin Türkleştirilmesi ve dünyevi anlamda herkesin Müslümanlaştırılması politikası esas alınmıştır. Kurtuluş savaşı sırasında verdiği bütün desteklere rağmen 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasına yönelik çıkarılan yasalarla Alevilerin dergâhları ciddi bir biçimde tasfiye edilmiştir. Ve Artık Türkiye Cumhuriyetinin tüm yurttaşlarına artık siz Türksünüz, Müslümansınız denilmiştir. Bu şekillenme, Müslümanlığın Sünni-Hanefi mezhebine göre şekillenmiştir. Bunun dışındaki bütün inanç ve yorumların şekillenmesine müsaade edilmemiştir. Bu nedenle Ortodoks inancına sahip Türkmen Karamanlılar Yunanistan'a göç ettirilmiştir. Geri gelmek isteyen ama Ortodoks inancına sahip olmak isteyenlerin Türkiye'ye girişi engellenmiş buna karşılık ülke dışındaki Müslümanların Türkiye'ye gelişinde kolaylık sağlanmıştır. Burada çok sistematik olan bir devlet tercihi ile karşı karşıyayız. Sonuç olarak bu coğrafyanın tüm kültürleri ve farklılıkları çok değerlidir. Bu arada Türkiye'de yaşayan dinsel ve dinsel farklılıklarının asimilasyonları önlemek ve farklılıkları korumak amacıyla çalışmalarda bulunmak çok anlamlıdır.



## TÜRKİYE'DE İLAHİYAT FAKÜLTELERİNİN ETNİK GRUPLARA YAKLAŞIMI (Nusayriler Örneği)

*İnan KESER\**

Türkiye'de dinin merkezi bir pozisyonda olduğu laiklik, ortodoksluk-heterodoksluk, Alevilik gibi bir çok konuda yapılan tartışmalarda şüphesiz üzerinde en fazla durulan örgüt Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Ancak Diyanet İşleri Başkanlığı devletin örgütsel şeması içinde farklı yerlerde duran imam hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinden bağımsız bir biçimde ele alınmamalıdır. Bu gereklilik Türkiye Cumhuriyeti'nin görünüşte bir ayrılık olmasına rağmen özünde üçü de aynı işlevin farklılaşmış araçları olan bu örgütlerin devlet için ne ifade ettiğinin de tartışılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu sorunun cevaplandırılması ve devletin dini örgütleri içinde, yüksek öğretim vermeleri, üyelerinin bilim adamı ünvanı taşıması ve bu ünvanlarının sağladığı imkânları bir çok iletişim aracı yoluyla sonuna kadar kullanmaları nedeniyle kanımızca en önemlisi olan ilahiyat fakültelerinin etnik topluluklara yaklaşımının biçimlenmesinde etkili olan tarihsel perspektifi sunabilmek için yakın tarihimizin kısa bir değerlendirilmesi yapıldı.

Bu kısa tarihsel bakışın devamında yer alan iki bölümde ilahiyat fakültelerinin, literatürde genellikle kültürel farklılıklara vurguyla tanımlanan, etnik gruplara yaklaşımı Nusayriler örneği üzerinden anlaşılmaya çalışıldı.<sup>1</sup>

Bu uğraş sırasında temel olarak hedeflenen Ankara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunan ve bir çoğu öğretim üyeleri ya da öğrenciler tarafından kaleme alınan metinlerin söylemsel çözümlemesini gerçekleştirmektir. Bu metinlerin incelenmesi ve metinlerde Sünni İslam dışı bir inanç olan Nusayrilik ve bu inanca bağlı insanlar olan Nusayriler hakkında oluşturulmaya çalışılan imaj temelde ilahiyat fakültelerinin kendilerini tanımlamaları olarak okunabilir. Çünkü bu metinler yazarlarının kültürel alt-yapısının

\* Ankara Üniversitesi, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

<sup>1</sup> Nusayri teolojisine ilişkin yakın tarihli doyurucu bir tartışma için bkz. Bar-Asher, M. M. ve A. Kofsky (2002).

ve dini pozisyonlarının işaretçileri olduğu gibi aynı zamanda devletin dini örgütlerinin söyleminin inşa edici öğeleridir.

### Tarihsel Arka Plan

Laikleşmenin Batıda tarihsel ve toplumsal anlamda yaşanmış olan dini ve siyasi süreçlerin sonucunda ortaya çıkan yönetsel bir ilke olduğu, genellikle tartışmasız kabul edilen bir gerçektir. Benzer bir biçimde laiklik, kavram olarak da yine Batılı düşünürlerin uzun süre devam eden tartışmalarının sonucu netlik kazanmış bir kavramdır. Bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti'nde din ile ilgili politikaların ve sürdürülen laiklik tartışmalarının Osmanlı'dan devralınan düşünsel, siyasi ve yönetsel unsurlar yanında hem tarihsel/toplumsal olarak hem de düşünsel olarak Batı'dan aktarılan unsurlara dayandığı açıktır. Türkiye Cumhuriyeti modernleşme/Batılılaşma projesini gündemine aldığı andan itibaren uygulama ve politikalarında bu iki kaynak da etkili olmuştur.

Batılılaşma projesinin tatbik edilmeye çalışıldığı bu süreçte din bir çok durumda gelenek ile bir arada düşünülmüş ve laiklik, din ile birlikte, geleneğin de yönetimden uzaklaştırılmasının formülü olarak ortaya konulmuştur. Dine karşı takınılan bu olumsuz tavrın temelinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu iradesinin, rehber olarak seçtiği Aydınlanma'nın mantığı yatmaktadır. Shils (2003:104-105)'e göre "Aydınlanmanın temel mirası gelenek karşısındaki kuşkucu tutum ve geleneğe pek yer tanımayan toplum anlayışıdır" ve bu anlayışın temelinde eski rejimin uygulamaları yatmaktadır; çünkü 1789 Fransız Devrimi'nden önceki rejimler birçok uygulamayı geleneksel olarak meşrulaştırmış, bu anlamda geleneksellik Devrimi gerçekleştirenler tarafından bütün olumsuzlukların kaynağı olarak görülmüştür. Geleneğe karşı bu tutum onun reddine neden olmuştur, çünkü Kahraman (2002: IX)'ın belirttiği gibi, 20. yüzyılın modernitesi bir *sert modernitedir*. Bu kavram, yoğunlaştırılmış merkezi müdahaleleri, iktidar etkinliklerini, hiyerarşileri öngörmüş ve bu anlamda *sert modernite* bir yöntem olarak *kopuş* gerçeği üstüne oturmuştur.

Batı'nın, Aydınlanma sonrası geleneğe ve onun bir formu olarak gördüğü dine karşı olumsuz bir tutum içinde olması modernleşme projesini bir amaç olarak önüne koyan Türkiye Cumhuriyeti'nin uygulamalarında da belirleyici etkinliğe ulaşmıştır.

Osmanlı'da dinin siyasal ve toplumsal hayattaki etkinliğinin betimlenmesi, tarihsel bir perspektif için doğru bir başlangıç noktasıdır.

Osmanlı'da uygulanan "millet sistemi"nin en önemli özelliği bu sistemle sadece Gayr-ı Müslimlerin ve Sünni Müslümanların yasal anlamda tanınıp Sünni İslam dışı yorumları inanç olarak benimseyen toplulukların yok sayılmış olmasıdır. Osmanlı yönetiminde örfi sistem ve şerî sistem yukarıdan aşağıya, bütün toplumu kapsayacak statüler biçimde bir arada bulunmuş ve şerî sistem kendisine Hanefî fikhını temel almıştır. Ayrıca eğitim sistemi de baştan aşağı Hanefî fikhının temel alındığı bir yapı göstermiştir. Bu eğitim sistemi aynı zamanda İslam'ı bir meşruiyet aracı olarak kullanan devletin karşısına farklı İslam anlayışlarının çıkmasını engellemenin mekanizmalarından biri olmuştur. Ayrıca padişahlar kişisel olarak tarikatlara girmiş ve tarikat şeyhlerinin etkisi altında kalmıştır (Mahcupyan, 1998: 39-44). Bu uygulamalar ve mekanizmalar nedeniyle belirli bir mezhep yorumunun hakimiyetinde kalmış devlet örgütlenmesi yanında aynı nedenler farklı İslam yorumlarını benimseyen grupların kamusal alandan dışlanması sonucunu doğurmuştur.

Bütün bu özellikler dikkate alındığında Osmanlı İmparatorluğu'nun laik bir devlet olmak bir yana İslam eksenli bir teoloji ile yönetildiği açıklıkla söylenebilir.

Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat'la başlayan, I. ve II. Meşrutiyet'in ilanı ile hızlanan Batılılaşma süreci özellikle İttihad ve Terakki'nin iktidarı ele alması yukarıda belirtilen yapının önemli kırılmalar geçirmesine neden olmuştur. Uluslar arası politikanın da etkisiyle imparatorluk içinde Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük adlı üç akım birbiri ardı sıra iktidar üzerinde etkili olmaya başlamıştır. Bu üç akımın iktidar üzerindeki etkisi ise büyük oranda İmparatorluğun uluslar arası çıkarları yanında ülke içi politikanın bir gereği de olmuştur. Bu politikaların belirlenmesi sürecinde iki önemli gelişme, Balkan Savaşlarının ve I. Dünya Savaşı'nın önemli etkileri olmuştur. Balkan Savaşlarıyla başlayan süreçte yaşanan toprak kayıpları büyük oranda Hristiyan nüfusun yaşadığı bölgeler olmuş ve sonuçta Osmanlı Müslüman nüfusun yaşadığı Anadolu'ya sıkışmıştır. Akgün ve Çalış'ın (2002: 588) belirttiği gibi bu süreç Türk milliyetçiliğinin bir ideoloji, bir hayat tarzı, yeni bir politik reçete ve aidiyet formu olarak dillendirilip savunulmasında oldukça etkili olmuştur. Bu dönemde hangi dinden ya da ulustan olursa olsun bütün vatandaşları Osmanlılık fikri etrafından bir arada tutma çabası içinde olan Osmanlıcılık fikri siyasi arenayı terk etmiştir. I. Dünya Savaşı ise sürecin daha da hızlanmasını sağlamış ve Osmanlı'nın elinde kalan son toprak parçası olan A-

nadolu 1918 yılında yaklaşık %80 oranında Müslüman nüfus içeren bir bölge olmuştur (Zurcher, 1993: 173).

Dünya Savaşı döneminde gerçekleştirilen İttihad ve Terakki kongrelerinde egemen olan politika Türkçülük olmuş ve Osmanlı'ya hakim olan İslami kimlik terk edilmeye başlanmıştır. Bu süreç ülke dış politikası bir yana bırakılırsa sivil bürokrasinin dini bürokrasiye karşı gerçekleştirdiği bir iktidar mücadelesi olarak da okunabilir. Çünkü, İttihad ve Terakki döneminde din bürokrasisinin yönetim katlarındaki etkinliği modern-laik kesim tarafından her fırsatta kırılarak dini kesimin tekelinde bulunan kurumlar sivil bürokrasiye bağlamak istenmiştir (Dursun, 1992: 177). Merkezde yaşanan bu iktidar mücadelesi çok daha önceki tarihlere kadar götürülebilir. Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma sürecine girdiği dönemden itibaren din bürokrasisi hem toplum hem de siyaset alanında bir gerileme içine girmiştir. Buna karşılık ıslahat girişimleri çerçevesinde ortaya çıkan ve genellikle Batı ülkelerinde eğitim görmüş olan veya Batılı bir takım güç merkezleriyle ilişkisi bulunan 'mektepliler'den oluşmuş 'asker-sivil bürokrasi' ise yönetime egemen olmaya başlamıştır (Dursun, 1992: 176). Görüldüğü gibi bu süreç geç Osmanlı'da laik eğilimlerin güçlenmesine ve Cumhuriyet dönemine hakim olacak laik devlet anlayışının tarihsel ve bürokratik zeminin oluşturmuştur.

Yukarıda yer verilen düşünceleri özetlemek gerekirse geç Osmanlı döneminden Cumhuriyet'e miras kalan iki önemli öge vardır. Bu öğelerden birincisi kısaca dinin devlet eliyle kontrolü; ikinci öge ise laikleşmenin devletin etkinleştirilmesi amacıyla bir ilke olarak benimsenmesidir.

İstiklal Harbi ile başlatılabilecek olan dönem asıl olarak Osmanlı'dan kopuşun ve asker-sivil bürokrasi temelli bir iktidarın biçimlenmesi olarak görülebilir. Ancak bu dönüşüm gerçekleştirirken dönemin koşullarına bağlı olarak dinin etkinliği kademeli olarak azaltılmıştır. Mustafa Kemal önderliği özellikle 1921-1924 yılları arasında oldukça temkinli bir politika uygulamış ancak bu dönem 1923 yılında yapılan seçimler yoluyla TBMM'ne tamamen Mustafa Kemal'in belirlediği kişilerin seçilmesi ve etkili subayların Ankara dışında düşük statülü görevlere gönderilmesi ile sona ermiştir. Mustafa Kemal ve yakın çevresi ele geçirdiği güç ve muhafetsiz ortamda sayesinde Cumhuriyet döneminin en tartışmalı kararlarını alabilmiş ve Lozan Antlaşması'nın onaylanması (23 Ağustos 1923), Cumhuriyet'in ilanı (29 Ekim 1923) ve hilafetin kaldırılması (3 Mart 1924) gibi uygulamalar bu dönemde gerçek-



leştirilmiştir (Erdoğan, 2003: 42-55). Türkiye Cumhuriyeti'nin yaptığı aslında bir taraftan Osmanlı ile bağlarını koparıırken eşzamanlı olarak devraldığı mirası yeniden biçimlendirmek olmuştur. 1920 ila 1930 yılları arasında uygulanan inkılaplar da bunun bir göstergesidir: 3 Mart 1924 tarihinde TBMM'nde kabul edilen 431 sayılı kanunla hilafet; 429 sayılı kanunla Şer'îye ve Evkaf Vekaleti kaldırılmış ve bu vekaletin yerine Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. Aynı gün çıkarılan 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile de bütün eğitim kurumları Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde toplamıştı." (Dursun, 1992: 178).

1924 yılında gerçekleştirilen ve Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetsel olduğu kadar zihniyet olarak da Osmanlı'dan koptuğunun temel göstergeleri olan bütün bu radikal düzenlemelere rağmen devletin resmi dininin İslam dini olduğu hükmü anayasada kalmaya devam etmiştir. Bu anlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasal anlamda laik bir devlet olması ancak 1928'de bu hükmün anayasadan çıkarılarak devletin resmi dini olmadığı, laik devlet olduğunun belirtilmesiyle gerçekleştirilmiştir. (Dursun, 1992: 186).

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularının dinin etkisinin azaltılması ve laikliğe geçişteki bu aşamalı icraatlarının bir diğer nedeni ise, kuruluş döneminde, dinin Türk toplumu içindeki hem demografik hem de sosyal açıdan hakim rolünü ve dilsel ve etnik farklılıklara rağmen sosyal bütünleşmedeki etkisini kavramış olmalarıdır. Ancak aynı kurucular dini yapının yeni ulusun önünde bir engel olduğunun da farkına varmışlardır (Helicke, 2001: 38). Bu durumda din politik bir karakter kazanmıştır. 1 Kasım 1922'de saltanatın, 3 Mart 1924'te halifeliğin ve ardından şeyhülislamlığın, medreselerin ve şeriatın kaldırılması; ve sonuçta 1928 yılında laikliğin anayasal bir ilke olarak kabul edilmesi bu manada anlaşılmalıdır. Bütün bu uygulamalarla gerçekleştirilmek istenen aslında modernleşme projesini başarabilmek ve bununla uyumlu bir İslam için İslam'da bir reformu gerçekleştirebilmek olmuştur (Helicke, 2001: 40).

Bütün bu çabalar yukarıdan aşağıya yürütülen icraatlar şeklinde gerçekleştirilmeye çalışılmış ve bu projeyi halka yaymak için devlet teşkilatları oluşturmuştur. Çünkü gelenek en basit tanımla geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şeydir (Shils, 2003:110) ve gelenek metnin biriken anlamı olması (Shils, 2003:115) nedeniyle belirli zihniyet durumlarının oluşturulmasında etkilidir ya da bizzat zihniyetin tarihsel temelidir. Varolan zihniyetin değiştirilmesi ve yeni bir zihniyetin yara-

tılmasında devlet örgütleri önemli roller üstlenmiştir. Bunun bir diğer nedeni geleneksel kültürde din ve gündelik hayatın diğer öğelerinin bütünleşmiş olmasıdır; geleneksel kültürde din toplumsal olanın belirleyici bir parçasıyken modernleşme sürecinde bu organik bütünlüğün parçalanması hedeflenmiştir (Subaşı, 2003:139). Bu ise güçlü, merkezi bir iradeyi ve planlamayı zorunlu kılmıştır. Bu irade “geleneğin doğal taşıyıcısı olan pek az formel eğitim görmüş ve düşüncelerini ifade edemeyen, okur-yazar olmayan ve rasyonel düşünmeyen tabakaların kültürü” (Shils, 2003:116) yerine Batı parametrelerine uygun yeni bir kültürü oluşturmayı amaç edinmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin dine karşı bu tutumu özel bir durum olarak karşımıza çıkmamaktadır. Modernleşme projesini siyasi bir hedef olarak kuruluşlarında belirleyen devletlerde, devlet dini konularda önemli bir aktör olmuştur. Modernleşme projesine bağlı devletlerde din ve devlet formel bir biçimde birbirinden ayrılmış olmasına rağmen yazılı olmayan ideolojide bu ayrılık devletin gücü lehine aslında bir birliktelik haline gelmiş ve din ulus-devletlerde din toplumsal bütünlüğü sağlama konusunda etkisinden yararlanılan Robertson’un ifadesiyle “araçsal dine” dönüşmüştür (1972: 236). Bu anlamıyla din devlet üzerindeki belirleyiciliğini kaybederek tam tersine devlet din üzerindeki denetimini ve buna bağlı olarak dini yönlendirme süreç ve kurumlarını eline geçirmiştir. Bu bağlamda şeyhülislamlığın lağvedilmesine karşın başbakanlığa bağlı olarak Diyanet İşleri Reisliği’nin oluşturulması önemli bir göstergedir. Görüldüğü gibi modern dönemin en önemli özelliği devletin dinden daha çok güce sahip olmasıdır. Bu uygulamalar sonucunda İslam’ın uluslaştırılmasıyla ve din adamlarının da devletleştirilmesiyle tanımlanabilecek yeni bir süreç başlamıştır (Subaşı, 2003:141).

Ancak Türkiye Cumhuriyeti ulus-devlet olmasının bir gereği olarak dini kimliğini devam ettirmiştir. Türkiye Cumhuriyeti kuruluşundan itibaren Batılı anlamda bir ulus-devlet olmayı amaçlamış ve bu bağlamda devletin dini öğelerden arındırılması yanında devlet dışı alanı oluşturan kamusal alanda yurttaşları tek tek bireyler olarak kabul etmiştir. Ulus-devlet aşamasında kamusal alanda yer alma tanımlanmış bir yurttaş statüsüne bağlı olarak mümkün olmuştur. Devlet tarafından tanımlanan yurttaşlık statüsü belirli etnik/ulusal değerleri merkeze almasının yanında daha yaşam tarzı motifini de bu statünün gerekleri içinde tanımlamıştır. Ulus-devletin yurttaş tanımı ise büyük oranda devraldığı mirasa göre

şekillenmiştir. Bu dönemde Türkiye Cumhuriyeti büyük oranda Müslüman bir nüfusa sahip bir ülke haline gelmiş; Anadolu'da yaşanan Müslüman nüfus Kurtuluş Savaşı'nın ardından %98'lik bir orana ulaşmıştır (Zurcher, 1993: 173). Bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti laiklik ilkesi üzerine kurulmuş olmasına rağmen Müslümanlık yurttaş tanımının bir ögesi olmuştur. Bu süreç aslında evrensel İslam'dan ve Müslüman dünyasından uzaklaşarak Türk tipi bir İslamiyet'in doğuşunu haber vermiştir.

Osmanlı imparatorluğundan Türkiye'ye kalan en önemli iki miras güçlü devlet geleneği ve politik kimliğin tanımlanmasında Müslüman cemaat kimliğinin oynadığı büyük rol olmuştur (Helicke, 2001: 34). Dinin, ulus-devletlerin yasal olmasa bile gerçek yaşamda yurttaşlık tanımının bir ögesi olduğu bilinen ve sıkça karşılaşılan bir durumdur ve bu ise bir zorla kabul değil daha çok sosyalleşme sürecinde devredilen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır ve din de kültürel bir miras olarak kabul edilmektedir (Kymlicka, 1998). Ancak Türkiye Cumhuriyeti'nde Müslümanlığın yurttaş tanımının bir ögesi olarak görülmesi çok daha karmaşık görünmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi Osmanlı'daki Sünni mezheplere ve özellikle de Hanefi mezhebine verilen üst statü Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişle birlikte aslında temel bir kırılmaya uğramamıştır. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı'nın "millet sistemini" lağvetmiş, cemaatsal yapının yerine tanımlanmış bir yurttaşlar bütününe geçirmeyi amaçlamış ve bu anlamda Türk modernleşmesi çoklu bir cemaatçi yapıyı tekil bir cemaatçi yapıya dönüştürme misyonu üstlenmiş olmasına rağmen (Mahcupyan, 1998: 46) kuruluş aşamasında da bulunmakla beraber özellikle 1950'li yıllarla beraber Hanefi mezhebinin devletin yurttaş tanımının bir ögesi olarak ortaya çıktığı görülmüştür.

Kurucu iradenin bu projesi İslamcı kesimlerde kimi itirazlarla karşılaşsa da ve hatta bazı durumlarda 'rejimi tehdit edecek hale' gelse de İslami fikirleri savunanlar için yeni bir hareket alanı da yaratmıştır. Devletin beklentilerine cevap verirken aynı zamanda dini yönelimler konusunda yetkili bir pozisyonda olmak birçokları için çekici gelmiştir. Kamusal tartışmalarda Türk Devleti'nin dini örgütleri olarak adlandırabileceğimiz bu kuruluşlara mensup olanlar sıklıkla hoşgörüyü yücelten laik bir söylemin takipçisi olarak pozisyon alırken gizli söylemlerini devam ettirmişlerdir. Bu çalışmanın temel amacı da bu iddianın test edilmesi amacıyla dinsel örgütlerin gizli söylemine ilişkin bir panorama sunmaktır.

### Öğrenmek İstiyorum<sup>2</sup>

Bu bölümde metinlerdeki tematik yapının oluşturulma biçimini serimlemek için Nusayrilerin kim olduğu ya da Nusayriliğin ne olduğu sorusu ile Ankara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesine giden ve oradaki kaynakları eleştirmeden okuyan birisinin muhtemel deneyiminin ne olacağı ile ilgili bir kurgu oluşturulmaya çalışıldı: okuyucunun metinlerin etkisiyle soracağı muhtemel sorular ve yine metinlerden alacağı cevaplar örneklenmeye çalışıldı. Bunu yaparken temel dayanağımız ise okuma sürecinin aslında bir diyalog olduğuydu. Anlatım sırasında sıklıkla metin, okuyucu ve eleştirel bir üçüncü göz arasında geçişler yaşatılmaya çalışıldı.

Metinler de göze çarpan ilk özellik Nusayrilik ya da Nusayriler ile ilgili hemen hemen her cümle de biz-öteki ayrımının bilinçli bir biçimde (belki de içselleştirmenin sonucu ortaya çıkan bir alışkanlıkla) oluşturulmasıdır.

Namazdan önce abdest almazlar (Fığlalı, 1991:188).

Onlarda örtünme kesinlikle görülmemektedir (Bozgaç, 1983:30).

Ahirete inanıyorlar" (Bozgaç, 1983:30).

Kurban kesiyorlar" (Bozgaç, 1983:30).

Bunlarda zekat bizim anladığımız anlamda değildir (Arslan, 1992: 11).

Hac yerine bunlar Kabe'den başka yerleri ziyaret ederler (Arslan, 1992: 11).

Nusayriler Müslümanların kıldığı şekilde namaz kılmazlar (Fığlalı, 1991:188).

Metinlerdeki söylemin okuyucuya aktarmak istediği mesaj açıktır: Nusayriler ötekidir, yani non-bizdir. Biz ise abdest alan, örtünen, ahirete inanan, kurban kesen, zekat veren, hac vazifesini Kabe ziyaretiyle yerine getirenlerizdir. Bir çok kitapta adından önce "çağımızın en büyük İslam mezhepleri uzmanı" ifadesinin kullanılması bir farz olmuş Fığlalı'ya ait son cümlelerin gösterdiği gibi non-biz aynı zamanda a-Müslüman'dır; yani Müslüman olmak için gereken hiçbir özelliği taşımayandır. Bu durumda biz ise Müslüman'ızdır. Peki kimdir onlar, bunlar diye bahsedilen Nusayriler ? Bu soru incelenen metinlerde en sık cevaplanan sorudur belki de:

Tanrılığı Peygambere, diğer Peygamberlere, Hz. Ali'ye ve bazı çocuklarına, Fâtımaya, Hz. Abbasa, Cafere, Ukayle, Selman-ı Farisiye, Ebu Cafer el-Mansura, başkan sayılan kişilere, güzel yüz-lü kişilere isnad ederlerdi (Çağatay ve Çubukçu, 1965:61).

<sup>2</sup> bu ve devam eden bölümde yer verilen alıntılardaki hatalar olduğu gibi korunmuştur.

Ali'nin imamlığına inananlardan bir grup, Numeyri Nuseyrin oğlu Muhammed adında birinin Peygamberliğini iddia etti. Ali b. Muhammed Askerinin, onu peygamber olarak gönderdiğini iddia edip, ruhların gücüne inanır ve Ali'nin da Rab olduğunu söylerlerdi. Mahremelerin mubah olduğunu söyler, erkeklerin birbirleriyle nikahlanmalarını helal görür ve bunun bir alçak gönüllülük olduğunu iddia ederdi (Atay, 1983: 101).

Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi bizlik bir yandan İslami akideye sınıksız bağlı olmak biçiminde gerçekleştirilirken aynı zamanda kuruya ahlakçı bir yön de katılmaya başlanmıştır: Çünkü metinlerin tanımladığı 'biz', insanlara tanrılık ya da peygamberlik isnad etmeyecek, haramları mübah saymayacak kadar inancına bağlı Müslümanlar olduğumuz gibi aynı zamanda erkek erkeğe ilişkiye girmeyecek kadar da ahlaklı insanlarızdır. Ve dolaysız biçimde bunları yapan bir topluluk olan Nusayriler Müslüman olmadıkları gibi ahlaksızdırlar da. Zaten ayrımı yapan biz değil onlardır, onlar çünkü onların "şarap içmenin günah olmadığına inandıklarından Kur'an'ın yasaklarını takmadıkları ortaya çıkmaktadır" (Arslan, 1992: 10) ve aslında sürekli bir biçimde bize hakaret eden onlardır; çünkü "Nusayriler Hz. Ali'ye tapmıyan Müslümanlar eşek, Hristiyanlar domuz, Yahudiler maymun şekline girecek derler" (Bozgaç, 1983:4).

Metinlere göre Nusayrilerin özellikleri sadece bu kadarla da sınırlı değildir; Nusayrilerin mantıklı bir insanın kabul edemeyeceği "garip ve paganist inançları" (Öz, 1999: 191) vardır:

Nuseyriler rumuzlarla uğraşmışlar, pek garip âdetleri vardır. Nuseyriler sabahları gün doğarken kalkarlar ve karılarını sırt üstü yatırıp, üç defa rahmini öperler. Sonra "Senden çıkan ve sana avdet ederiz" ayetini okurlar" (Şapolyo, 1964: 384).

Ama aynı zamanda Nusayriler kadınlarla ilgili garip fikirlere de sahiptirler:

Nusayriler kadınların ruhlarının olmadığına da inanarak şeytanların, insanların günahlarından; kadınların da şeytanların günahlarından yaratılmış olduğuna inanırlar. Bundan dolayı "...olanın dini olmaz" diyerek kadınları dinden hariç tutarlar. Böylece kadınlar, hor ve hakir görülmeye layık mezhebin sırlarının açıklanmayacağı adi yaratıklardır (Turan, 2000: 179).

Şeytanlar kadınlardandır. Kişi küfründe haddi aştığı zaman İblis olur ve dünyaya kadın suretinde gelir. İnsanların günahlarından şeytanlar, şeytanların günahlarından da kadınlar yaratılmıştır (Öz, 1999: 190).

"Bunlara göre kadınların ruhu yoktur" (Arslan, 1992: 10).

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Nuseyriye sapık bir fırkadır (Çubukçu, 1984: 54).

Okuyucu kendisini metnin akışına bıraktığında/metnin istediği noktaya ulaştığında aklına hemen şu soru gelmektedir: Peki bu kadar saçma sapan, ahlaksız, İslam dışı inanç nasıl bir araya gelmiş ve Nusayrilik ortaya çıkmıştır? İncelenen metinler okuyucunun zihninde bu sorunun oluşması için adeta bir çaba içindedirler. Belki de bu nedenle Nusayriliğin kökenine ilişkin bilgiler genellikle metinlerin sonlarında verilmiştir.

“İnanışları ve davranışları göz önüne alındığında, Nusayriliğin bölgedeki eski dinler ve inanışlardan, totemcilikten Sâbiilik’e, Musevilik, Hristiyanlık ve iptidâi inanışlardan Müslümanlığa kadar bir dizi inançtan etkilendiği ve bunları batınlık perdesi ile örttüğü apaçık ortadadır (Fıglalı, 1991:192). Ayrıca bu fikirler için okuyucuya karşılaştırması için şu kaynaklar dipnotta önerilmektedir: A. Gölpınarlı ve M. Ebu Zehra)

Görüşlerinde Harran Sabii’lerinin, Hristiyanların ve İran Zerdüştlерinin izleri görülür (Arslan, 1992: 6).

Nusayrilikte Budizmin izleri bulunduğu tahmin edilmektedir. Bunlarda Ortaasyanın eski din izleri mevcuttur (Şapolyo, 1964: 381).

Hristiyanlığın gelişinden önce Nusayrilerin yerleştikleri bölgelerde putperestlik ve Sabilik hakimdi. Hristiyanlık bunu ortadan kaldıramayınca hali üzere bırakmıştı. Bu durum İslami fetihlere kadar uzun süre böyle devam etti. Müslümanlar bu bölgeleri ele geçirince orada sakin olan ahali Müslüman görünüp gereklerini yerine getirmeye başlamıştı. Bu gerçek anlamda değil, şekli bir tatbikat olarak görülmelidir. Bu sebeple Nuseyriyye’nin inanç esasları derinliğine araştırıldığında gök cisimleri ve yıldızların takdisi gibi konularda paganizm yahut putperestlikten, A.M.S. teslis inancı, içkiyi kutsal sayıp bayramlarını kabul etme konusunda Hristiyanlıktan, on iki imama inanma, Muhammed b. Hasan el-Askeri’yi mehdi olarak kabul etme konusunda İsna Aşeriyye Şiası’ndan, tevil konusunda hasım olmalarına rağmen İsmailiyye’den, muharrematin mubah sayılması ve dini vazifelerin iskati gibi konularda Mecusilik, Mazdekilik ve aşırı Şia ve bazı felsefi yorumlarda Yeni Eflatuncu felsefeden etkilendikleri görülmektedir (Öz, 1999: 192).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> İlginç olan derinlemesine bir inceleme yapılmadan bu ifadelerin kullanılması ya da yazarın yararlandığı derinlemesine incelemelerin yapıldığı bir kaynak varsa künyesinin verilmesidir.

Nusayriliğin arka planında iki husus vardır. Birincisi: Eski İran, Sasani kültüründen gelen, Orta Doğu'daki çok eski din kalıntılarından gelen unsurlar vardır. Nusayriliğin oldukça eklektik bir yapısı vardır ... İkincisi: Nusayriliğin içerisinde Orta Asya Türk kültüründe gelen bazı öğeler vardır (Onat, 1999: 197).

Görüşleri, İslam'dan kaynaklanmakla beraber tamamen Batını tevillere dayanır. Bu mezhep totemcilikten, Musevilik'ten, Hristiyanlık'tan, Sabilikten ve daha birçok ilkel inanç sisteminden meydana gelmiş bir inanç sistemidir (Turan, 2000: 176).

Metinlerin okuyucuya sunduğu Nusayrilik; totemcilik, paganizm, putperestlik gibi ilkel/eski inançlar yanında Musevilik, Hristiyanlık, Zerdüştlük, Mazdekilik gibi birçok inancın terkididir ama önemli olan bu terkibe bir biçimde İslam'ın karışmış olmasıdır. Ancak metinler bu konuda da yol göstericidir ve okuyucuyu içinde İslam olduğu için Nusayriliğe ve ona bağlı olan Nusayrilere sempati duyma yanılığısına düşmemesi için uyarır.

Nusayriler, sır saklayıcı ve batınî meşrep mensubu olduklarından, gerektiğinde Müslüman, Hristiyan ya da Yahudi olduklarını söylemekten çekinmezler (Çağatay ve Çubukçu, 1985: 71).

Bunlar (Şiiler İK), çevrelerinde bulunan Sünnilere hoş görünmeye ve onları, kendilerinden nefret ettirmemeye çalışırlar (Ebu Zehra, 1983: 59).

Özetle "İslâmdan sıyrılıp çıkmışlar, İslâmî mefhumları atmışlar, kendilerinde İslâm adından başka bir şey bırakmamışlardır (Ebu Zehra, 1983: 69).

Metinlerin ortak olarak paylaştıkları, okuyucuyu Nusayriliğe ve Nusayrilere karşı tetikte olma konusunda uyarma gayreti hemen göze çarpmaktadır. Okuyucu uyarılmalıdır çünkü Nusayrilerin Müslümanlıkları bir taktiktir ve fırsatını bulduklarında aslında nefret ettikleri Müslümanlara bir çok kötülük yapabilirler. Tarih-ten alınacak en büyük ders budur:

Gerçekte Nusayriler tarihte Müslümanlara karşı Haçlılarla, Fransızlarla, Moğollarla işbirliği yapmışlardır. Kıbrıs'ın Müslümanların elinden çıkmasına Moğolların İslam ülkelerini istilasına sebep olmuşlar, Hacer ü'l Esved'i kaçırmışlar zenzem kuyusunu doldurmuşlardır (Arslan, 1992: 4).

Nusayriye fırkasının lideri Hasan b. es-Sabbah (Ebu Zehra, 1983: 69).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Ebu Zehra Nusayrileri kötülemek için tarihi gerçekleri çarpıtma yoluna gitmiştir. Ebu Zehra İlahiyat fakültesinin birçoğunda ders kitabı olarak okutulan bu çalışmasında Nusayrileri yanlış bir biçimde İsmaili bir akım olan ve Yeni Davetçiler/Nizariler olarak bilinen sıklıkla da olumsuz bir tutumla Haşhaşiler olarak adlandırılan grupla bir tutmuştur. Oysa

Bu fırkanın ileri gelenlerinden bir kısmı müridlerini esrarla uyutarak yoldan çıkarıyorlar ve kendilerine bağlıyorlardı. Bunun içindir ki tarihte bunlar Haşşaşin (esrarcılar) diye adlandırılmışlardır (Ebu Zehra, 1983: 69).<sup>5</sup>

Haçlıların Şam topraklarına ve çevresinde bulunan İslâm ülkelerine saldırdıkları dönemde Nusayriler, Müslümanlara karşı Haçlılara yardım ettiler. Haçlılar, bir kısım İslâm ülkelerini işgal edince, Nusayrileri kendilerine yaklaştırdılar, onlara büyük mevkiler verdiler (Ebu Zehra, 1983: 69).

Nureddin Zengi, Selahaddin-i Eyyubi ve ondan sonra gelen Eyyubiler işbaşına geçince, Nusayriler ortadan kayboldu. Faaliyetleri, fırsat buldukça ve zaman müsait oldukça Müslümanlara tuzak kurma ve Müslümanların ileri gelenlerini kallesçe öldürme şekline dönüştü (Ebu Zehra, 1983: 70).

Daha sonra Şam topraklarına Tatarlar saldırınca Nusayriler bu defa da Müslümanlara karşı Tatarlara yardım etmişler, Tatarlara, Müslümanları öldürmeleri için zemin hazırlamışlardır. Tatarların saldırıları sona erince Nusayriler, kabuklu böcekler gibi dağlarda ki kabuklarına çekildiler, yeni bir fırsatı kollamaktadırlar (Ebu Zehra, 1983: 70).

Yazarlar arasında okuyucuyu bir nebze olsun rahatlatan tek kişi hiç şüphesiz Mustafa Öz'dür. Okuyucu bütün bu anlatılanlardan sonra Nusayrilere muazzam bir nefret duyabilir ancak bu konuda acele etmemelidir çünkü Öz (1999: 191)'ün belirttiği gibi "günümüz Nusayrileri belirtilen bu inançlara bağlı bulunmakla beraber aralarında sayıları hiç de az olamayan kültürlü ve mutedil bir cemaatin varlığı görülmektedir". Turan'da aynı fikirdedir: ... Ehl-i Sünnet'e katılanların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Bunun başka bir sebebi de bugün ilk ve orta öğretimde din derslerinin "**Din Kültürü ve Ahlak Dersi**" adı altında bunlara öğretilmesinden kaynaklandığını da gözden uzak tutmamak gerekir (vurgu orjinalden) (Turan, 2000: 182). Bu insanlara karşı çok da tepkili olunmamalıdır, onların yanlış yolda olmasının asıl sebebi kavrayışlarındaki yetersizliktir:

Tevhid inancına ulaşamayan insanlar, ister istemez önlerine çıkan her şeyi putlaştırabilirler. Öncelikle de çok sevdikleri ve de çok korktukları şeyleri tanrılaştırabilirler.. Soyuta inanmak kolay

---

liderliğini Hasan Sabah'ın yaptığı Nizariler ile Nusayriler tarih boyunca sürekli bir çatışma içinde olmuşlardır. Bu çatışmanın en önemli sonucu ise Nusayrileriyle giriştikleri mücadeleden yenik çıkan Batı Nizarilerine (Suriye Nizarileri) ilişkin hemen hemen hiçbir belgenin günümüze ulaşmamış olmasıdır.



değil... Ama eğer sizin kapasiteniz tek tanrıya inanmaya müsait değilse, zihninizin fakülteleri yeterince fonksiyonel değilse, somutta kalmaya mahkum olursunuz. Bu sebeple tarihte vuku bulan bu ve benzeri hadiseleri somuta takılı kalınma şekli olarak algılamak gerekir diye düşünüyorum (Onat, 1999: 196-197).

Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi sözü edilen yazarlar Nusayriliği eleştirmeyi bir yana bırakıp, biraz da acıyan bir tarzla, eleştirilerinin hedefine Nusayrileri almışlardır. Yazarlar Nusayrilere acımaktadır ve bu acımak insani olmaktan öte aşağılayıcıdır; çünkü yazarlara göre böyle bir inanca bağlanmak için insanın zeka düzeyinde, kavrayış kapasitesinde ve kültüründe bir düşüklük olmalıdır. 'Biz'im inancımız ise zihni kapasitemizin yüksekliğinin en açık delilidir.

#### **Bir Tartışma: Fığlalı versus Turan**

İlahiyat fakültelerinde öğretim üyesi olarak çalışanların öteki olarak gördükleri topluluklara karşı yaklaşımlarını anlamak için izlenebilecek bir diğer yol ise kendi aralarındaki tartışmaları incelemektir. Burada yer vereceğimiz tartışma aslında tam bir tartışma olarak da gerçekleşmemiştir. Çünkü işteş bir fiil olan tartışma bu özelliğinden dolayı birden fazla insanın aynı eylemi eşzamanlı ve eş mekanlı gerçekleştirmesini gerektirir. Yaşanan tam olarak; ilahiyat camiasında hatırı sayılır bir etkinliğe sahip bir mezhepler tarihçisinin (Fığlalı) bir diğer mezhepler tarihçisine (Turan) bilim üzerine çektiği ağır bir söylev ve buna Turan'ın doğrudan değil, kitabı aracılığıyla verdiği (ya da bizim öyle kabul ettiğimiz) cevabıdır.

Fığlalı, çalışmasının Nusayriler bölümünün girişinde hemen söze girmektedir ve şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bu devirler zarfında Nusayrilere, aslında Osmanlı devleti'nin ülkedeki her inanç ve ırktan kavme, devletin bağlayıcı ve birleştirici felsefesi olan İslâm kardeşliği anlayışının en muslihâne tezahürleri gösterilir (Fığlalı, 1991:181).

Hal böyle iken, gerek konuyu ele alış tarzı, gerek belgeleri tek yanlı işleyerek sanki Nusayrilik temayülü içinde imiş gibi bir intiba uyandıran Ahmet Turan, Antakya Nusayrileri hakkındaki çalışmasında özetle şunları söylemektedir: Osmanlıların dört asırlık Suriye hakimiyeti, Nusayriler için fevkalade zor bir devir oldu; çünkü onlar Osmanlı Türklerince hor ve hakir görüldüler... (Fığlalı, 1991:182).

Turan'ın Osmanlı'ya karşı sözlerine oldukça kızan Fığlalı onu Nusayri olmak yanında Fransızlara hoş görünmek için bunları

yapmakla suçlamaktadır (Fığlalı, 1991:183), bunun nedeni ise Turan'ın doktorasını Fransa'da tamamlamasıdır. Turan'a yönelik bu sert üslubun ardından ise Fığlalı, Turan'ı gerçekleri çarpıtmamaya, objektif olmaya davet etmektedir, çünkü bilimin ilk kriteri budur:

Hele bir mezhepler tarihçisinin herşeyden önce olayları ve düşünceleri, bir fotoğraf makinasının doğruluk ve hassasiyeti içinde yalnızca aksettirmesi, kendinden beklenen en önemli iştir (Fığlalı, 1991:182).

Peki Fığlalı Turan'a yönelik bütün bu eleştirilerinin (hakaret daha doğru bir tanımlama olabilir) ve nasihatlerinin sonrasında ne yapmıştır? Fığlalı 12 sayfalık Nusayriler bölümünün dört sayfasını ayırdığı bu polemiği şu sözlerle bitirmektedir:

Turan'ın, Osmanlıların Nusayrilere yaptıklarını söylediği, ama aslında mevcut olmayan işkence, zulüm ve tenkil, Osmanlı Türklerinin dünya tarihinin mislini göremeyeceği adalet ve müsâmahasının gözlerimizin önündeki bu tezâhürü ile cevabını ve tekzibini bulmuş olmaktadır (Fığlalı, 1991:183).

Ardından asıl konusuna dönen Fığlalı Nusayri inançları ve pratikleri (kendisinin bildiği haliyle) ile ilgili bilgiler verdiği yeni bir bölüme başlamaktadır. Ancak bu bölümün başlığında yer alan dipnot oldukça ilgi çekicidir:

Bu hususlar büyük ölçüde Nusayri kaynak ve araştırmalarını kullanan A. Turan'dan özetlenmiştir (bk.: aynı tez s. 134 vd.) (Fığlalı, 1991:183).

Akla hemen şu soru gelmektedir "Osmanlı hakkında söz ettiği için bu kadar eleştirilen Turan'ın Nusayrilerle ilgili bilgileri doğru verdiği nereden belli? Bu noktada karşımıza şu gerçek çıkmaktadır. Bu sorunun hiçbir önemi yok,<sup>6</sup> çünkü Nusayriliğin ne olduğu ilahiyat fakültelerinin kütüphanelerinde yer alan bu çalışmalarda önemsenmemektedir, Nusayriler ve Nusayrilik sadece genel anlatının güçlendirilmesi için kullanılan küçük birer malzeme olarak görülmektedir. Bu iddiamızı en açık şekilde ispatlayan Turan'ın Fığlalı'nın bu eleştirilerinden sonra yayınladığı yakın tarihli bir ders kitabında yer alan Nusayriler ile ilgili bölümdür. Bu bölüm, tek başına Fığlalı'nın mesajının Turan tarafından alındığını ve gereğinin yapıldığını göstermektedir.

<sup>6</sup> Gerçektende Fığlalı'nın Turan'dan aktardığı fikirlerin tamamı ya hakaret niteliğinde ya da yanlış bilgilerdir.

“Hatay Alevileri-Fellahlar-Nusayriler” başlığı altında Nusayriler ile ilgili hemen hemen ele aldığımız diğer metinlerdeki bilgilere yer veren Turan bunu şu alt başlıklar altında gerçekleştirmiştir:

- 1-Tarihçesi
- 2- Görüşleri
- 3-Yaratılış Nazariyesi
- 4-Mezhepleri
- 5-İslamın Beş Şartı
- 6-Din Adamı Sınıfı
- 7-Mezhebe Giriş Merasimi
- 8-Bayramları

Alt bölümlerin sonuncusunun ismi ve içeriği ise her şeyi açıkça ortaya koymaktadır:

#### **9-Karakterleri**

Nusayriler, yabancılara karşı çok saygılı ve misafirperver görünmelerine karşılık, menfaatlerine çok düşkündürler. Birbirlerine karşı çok saygılı ve birbirlerine çok bağlıdırlar. Bu iki meziyetler ionlara dinlerinden gelmektedir. Bölgelerindeki Müslüman Türklerle de aynı şekilde davranmalarına karşılık bir fırsatını bulduklarında onlara zarar vermekten çekinmezler. Çok riyakardırlar. Ticarete hileyi, dalavereyi çok yaparlar. Onlara göre hile, Sunniler'e karşı büyük bir görevdir. Bu durum çevrede yaşayan Müslümanlar tarafından bilindiğinden onlara asla güvenilmez. Kindardırlar, bu onları öç almaya sevk eder. Kağıt oyununa düşkün ve çok içki içerler. İçkiye “Tini” derler ve incirden yaparlar, bir tür rakıdır. Dini görevlerini yerine getirmedikleri halde zekatı şeyhlerine muntazam öderler. Çok sabırlı ve alçak gönüllüdürler. Kolay kolay kızmazlar. Kendi menfaatleri söz konusu olduğu zaman, menfaatlerini müdafaa etmeyi çok iyi bilirler. Yöredeki Müslümanlardan, düşmanlarını güç alt edecekleri zaman, ona itaati tercih ederek zamanını gözetlerler. Bu da onların dini bir görevidir. Çalışmayı çok severler. en güç şartlar altında bile çalışarak yokluğa katlanırlar. Çok tutumlu olup, gelirlerine karşılık çok az harcarlar. Dayanışma sayesinde bir menfaatleri söz konusu olduğu zaman hemen birlik oluşturarak onu müdafaa ederler. Aralarında biri suçlandığı zaman hepsi birlikte onu kurtarmak için yalancı şahitlik yaparlar. Buna karşılık Sünnilerden biri böyle bir şekilde suçlandığında onlardan birini bulmak çok güçtür. Verdikleri söze bağlıdırlar. Teorikte Müslümanları yabancılara tercih ederler. Belki bu adetleri Birinci Dünya savaşından sonra memleketleri Fransızlar tarafından kuşatılmasından ileri gelmektedir.

Devlet dairesinde bir görev almak için can atarlar. Orada bir adamımız olsun isterler. Devlet adamlarına hediyeler ve içki ziyafeti vermekten çekinmezler. Bunu işlerinin kolayca görülmesi için yaparlar. Devlet adamlarına çok saygı göstererek kul-kölesi gibi görünmekle beraber üst düzeyde bir devlet memuru bölgelerine yeni atandığı zaman her türlü ilgiyi fazlasıyla göstermelerine karşılık, aynı memurun başka yere tayini çıktığı zaman ortalıktan kaybolurlar ve “güle güle git” dahi demezler. (Burada 239 nolu dipnot var ve bu dipnotta “bu kısmı, Nusayri kaynak ve araştırmalarını kullanarak 1973’de Paris. Sorbon Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde yaptığım ... **Hatay Bölgesi Türkiye Nusayrilere (Hatay Alevileri)** doktora tezinden özetledim” yazmaktadır) (Turan, 2000: 185-186).

### Sonuç

Çalışma boyunca görüldüğü gibi söylemin oluşturulması da başlı başına eleştirilebilecek biçimde yapılmaktadır. İncelenen çalışmalarda günümüzde de varolan bir inanç ve topluluk sıklıkla yüzyıllar öncesinde yaşamış Şehristani, Kummi, Nevbahti ve İbni Teymiyye gibi yazarlara<sup>7</sup> dayanılarak tanımlanmaya çalışılmaktadır. Bu kaynaklardan alıntı yapılırken kullanılan teknik de oldukça dikkat çekicidir; bir hayli uzun tutulan alıntılarda kullanılan zaman kipi, sunulan bilginin alıntıyı yapan yazarın görgül deneyimiyle kazanılmış bir bilgi olduğu izlenimi yaratarak güvenilirmiş izlenimi yaratılmakta, kaynakların doğruluğu kesinlikle tartışılmamakta ve varolan bir toplulukla ilgili yeni araştırma yapma ihtiyacı olduğu dillendirilmemektedir.

Çalışmalarda göze çarpan bir diğer üslup ögesi ise sıklıkla hakaretlere başvurulmasıdır. Bu hakaretlerin temeli ise ahlakçı bir tutuma dayanmaktadır. Bilimsel ve insani ‘olmazsa olmazlara’ hiçbir hassasiyet gösterilmeyen bu çalışmalarda, etik bir yaklaşım da benimsenmemektedir. Özetle bu tarz çalışmalar bilimsel sıfatı taşımalarına rağmen ajitasyon yönelimli çalışmalar olarak nitelendirilebilir. Bu tespitler Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin ‘temel değerlerimiz’ (<http://www.divinity.ankara.edu.tr/sayfalar/index-4.htm> 18.10.2004) adı altında verdiği şu ifade ile birlikte düşünüldüğünde daha da anlamlı hale gelmektedir:

<sup>7</sup> İlahiyatçı yazarlar tarafından sıklıkla başvurulmuş ve Nusayrilere yönelik hakaret niteliğindeki ifadelerin temel kaynağı olan Süleyman el-Adani (ya da Üzeni)’nin kitabının Türkçe çevirisi için bkz. Sinanoğlu (1997).

Toplumsal ve ahlâki sorumluluklarımızın bilincinde olmaya çalışırız.

Çalışmanın buraya kadar olan bölümlerinde gösterildiği gibi devletin dini örgütlerinden birisi olan ve diğer örgütlerle bağı olan ilahiyat fakülteleri 'kamusal söylem' yanında sürekli bir biçimde bir 'gizli söyleme' sahiptirler.<sup>8</sup> Bu söylem bir yandan ortodoks İslam anlayışının ülke sathında, devamlı bir biçimde, orthos olarak algılanması sağlamaya yetecek insanları yetiştirme görevini ifa ederken, bir yandan da kendisini ortodoks İslam'a bağlı görenleri öteki üzerinden tanımlama işlevini yerine getirmektedir. Bu söylem ilahiyat fakültelerinin gündemini açığa çıkarması yanında Türkiye kamuoyunda gerçekleştirilen tartışmaların nedenleri ve biçimi hakkında da fikir vericidir. Çünkü bu söylem oldukça geniş bir alana yayılmaktadır. Söylemin etkinlik sahasındaki genişliğin asıl nedeni ise inşa edilen bu söylemin sadece ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde etkili olmamasıdır. Bu söylem ve ruh hali bir çok kanaldan Türkiye toplumunun farklı katmanları arasına yayılmaktadır. Bu konuda en fikir verici kaynak Ankara ilahiyat Fakültesi'nin resmi web sitesindeki şu bilgilerdir:

Yarım asırlık süre içerisinde ülkemize ve kültürümüze büyük hizmetlerde bulunan Fakültemiz, bugün sayıları yirmiyi geçen İlâhiyat Fakültelerinin açılmasına öğretim kadrosu desteğiyle öncülük etmiş, otuzdan fazla öğretim elemanıya, yeni İlâhiyat Fakültelerini hem kuruluş aşamalarında hem de sonraki dönemlerinde özveri ile destekleyerek, Anadolu'nun çeşitli yörelerinde bilim yuvalarının kuruluşuna katkı sağlamıştır.

Sayıları 700'e yaklaşan İmam-Hatip Liselerindeki eğitim-öğretim faaliyetlerinin devamında Fakültemizin payı büyüktür. 50 yıllık geçmişi içerisinde, Fakültemizden 3696 erkek ve 616 kız olmak üzere toplam 4312 öğrencimiz mezun olmuştur. Buna göre Fakültemiz yarım asır boyunca her yıl ortalama olarak 100 öğrenci mezun etmiş ve ülkemizin yetişmiş insan gücüne katkıda bulunmuştur. Bu mezunlarımız, başta, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı olmak üzere çeşitli alanlarda görev alarak ülkemizin eğitim ve kültür hayatına hizmet etmektedirler

(<http://www.divinity.ankara.edu.tr/sayfalar/index-3.htm>  
18.10.2004)

<sup>8</sup> Kamusal söylem-gizli söylem çifti Scott (1995: 12-16)'ın iktidar ilişkileri ve söylem arasındaki bağı çözümlemek amacıyla oluşturduğu kamusal senaryo-gizli senaryo kavramlarından esinlenerek oluşturulmuştur.

Kamusal söylem gizli söylem ayrımının varlığı en açık biçimde Recai Kutan'ın 6 Ekim 1998 günü parlamentoda yaptığı konuşma ve bu konuşma sonrası ilahiyatçı camianın takındığı suskunlukta görüldü. Fazilet Partisi Genel Başkanı Recai Kutan grubuna yönelik yaptığı konuşmada “‘Suriye’de bir nevi sapık bir Alevi anlayış olan Nusayriler işbaşında. Yüzde 10’luk bir azınlık yüzde 90’lık Sünni halka baskı yapıyor” dedi ve ardından kendisine ulaştırılan bir notun etkisiyle yaptığını düzeltmeye çalışarak “Suriye’deki Alevi anlayışla Türkiye’deki Aleviliğin bir alakası olmadığını” söyledi. Konuşmanın ertesi günü basın mensuplarının soruları karşısında ise “Biz ülkemizdeki alevi yurttaşlarımız kast etmiyoruz Nusayrileri kast ediyoruz” açıklamasını yaptı”.<sup>9</sup> Kutan’ın bu açıklamalarının ardından ise ilahiyatçı camiayı tam bir sessizlik kapladı; Nusayrileri Kutan’ın kullandığı ya da daha sert ifadelerle kitaplarında tanımlayan ilahiyatçı hocalardan Kutan’a hiç destek gelmedi: Kutan’ın Nusayriler hakkında söylediklerinin bilimsel olarak doğru olduğunu söyleyip onun arkasında durmadılar. Bu tavır anlaşılır bir tavidir çünkü Kutan temel bir kuralı ihlala etmiş ve gizli söylemi kamusal söylemin dillendirilmesi gereken bir mekânda dile getirmişti. Bu zararlı bir davranıştı çünkü gizli söylemin gizliliğine aksiydi.

Bu örnek olaydan şunu çok net biçimde anlayabiliyoruz: her söylemin belirli mekânları vardır. Kamusal mekânlarda laik, diğer inançlara saygılı söylem kullanılırken İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet işleri Başkanlığı’nın kütüphaneleri veya İmam Hatip liselerinin derlikleri gibi birçok özel alanda ise gizli söylem dillendirilmeli, geliştirilmeli ve yayılmaya çalışılmalıydı. Kamusal mekânı belirleyen birbiriyle bağıntılı iki kıtas söz konusudur: bunlardan birincisi kamusal mekânların devletin cumhuriyetçi-laik söyleminin hakimiyetinde olması ikincisi ise bu mekânların ‘biz’den olmayan ‘başkaları’/‘yabancılar’ tarafından da kullanılıyor olmasıdır.<sup>10</sup>

#### KAYNAKÇA

- Akgün, B. Ve Çalış, Ş. H. (2002) “Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslamcı Doz”, T. Bora (ed.) *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik* içinde, İstanbul: İletişim, s. 584-601.
- Arendt, H. (1994) *İnsanlık Durumu*, çev. M. Küpüşoğlu, İstanbul: İletişim.

<sup>9</sup> Recai Kutan’ın konuşması ve bu konuşmaya yönelik tepkilerle ilgili olarak Cumhuriyet, Hürriyet ve Milliyet gazetelerinin 8-9-10 Ekim 1999 günkü sayılarına bakılabilir.

<sup>10</sup> Kamusal mekânların temel özelliği olan aleniyet konusunda bkz. Habermas (1999), Arendt (1994) ve Sennett (2000).

- Arslan G. (1992) *Nusayrilik ve Nusayri İlmihali*, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Atay, H. (1983) *Ehl-i Sünnet ve Şiâ*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bar-Asher, M. M. Ve A. Kofsky (2002) *Nusayri-Alawi Religion-An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Bozgaç, M (1983) *Tarsus ve Çevresindeki Nusayrilerle Mülâkat*, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Çağatay, N. ve İ. A. Çubukçu (1965) *İslâm Mezhepleri Tarihi-I*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çağatay, N. ve İ. A. Çubukçu (1985) *İslâm Mezhepleri Tarihi-I*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çubukçu, İ. A. (1984) Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile İlgili Makaleler, Ankara: Ankara İlahiyat.
- Dursun, D. (1992) *Din Bürokrasisi-Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, İstanbul: İşaret.
- Erdoğan, M. (2003) *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, Ankara: Liberte.
- Eyuboğlu, İ. Z. (1979) *Alevilik-Sünnilik-İslâm Düşüncesi*, İstanbul: Hür.
- Fırlı, E. R. (1991) *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Ankara: Selçuk.
- Habermas, J. (1997) *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora ve M. Sancar, İstanbul: İletişim.
- Helicke, J. C. (2001) *Secularization and International Relations Theory: The Case of Turkey*, Yayınlanmamış Master Tezi, Bilkent Üniversitesi.
- Kahraman, H.B. (2002) Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye, İstanbul: Everest.
- Kymlicka, W. (1998) Çokkültürlü Yurttaşlık-Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, İstanbul: Ayrıntı.
- Mahcupyan, E. (1998) “Osmanlı’dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset”, *Doğu Batı*, no. 75, s. 21-49.
- Onat, H. (1999) “Müzakereler”, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler içinde*, İstanbul: İsav, s. 194-199.
- Öz, M. (1999) “Nusayriyye”, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler içinde*, İstanbul: İsav, s. 181-193.
- Robertson, R. (1972) *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Blackwell.
- Scott, J.C. (1995) *Tahakküm ve Direniş Sanatları-Gizli Senaryolar*, çev. A. Türker, İstanbul: Ayrıntı.
- Sennett, R. (2000) *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak ve A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.
- Shils, E. (2003) “Gelenek”, *Doğu Batı*, no. 25, s. 101-135.
- Subaşı, N. (2003) “Kültürel Mirasın Çeşitliliği ve Seçicilik Sorunu”, *Doğu Batı*, no. 25, s. 135-147.
- Sinanoğlu, A. (1997) *Nusayrilerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, Konya: Esra.
- Şapolyo, E. B. (1964) *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Türkiye.
- Turan, A. (2000) *İslam Mezhepleri Tarihi-İslam’da Siyasi Düşüncenin Oluşumu*, Samsun: Sidre.

- Türk, H. (2002) Nusayrilik(Arap Aleviliği) ve Nusayrilerde Hızır inancı, Ankara: Ütopya.
- Ebu Zehra (1983) *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. H. Karakaya ve K. Aytekin, İstanbul: Hisar.
- Zurcher, E. J. (1993) *Turkey: A Modern History*, London: Tauris.



## ETNO-DİNSEL BİR GRUP; YEZİDİLER

*Çakır Ceyhan SÜVARİ\**

**Y**ezidiler, bu bölgede yaşayanlar tarafından az çok bilinmektedir. Ancak kabul etmek gerekir ki, çoğunlukla onlar hakkında yanlış ve eksik bilgilere sahibiz. Yezidiler hakkında bir şeyler söylemeden önce, onları etnik bir grup olarak değerlendirdiğimi bilmenizi isterim. Yezidileri bu şekilde tanımlamamın nedeni, onları araştırırken “emik” bir bakış açısıyla konuya yaklaşmam olmuştur. Kimlik ya da etnisite araştırmaları konusunda, sosyal bilimlerde iki yaklaşım mevcuttur: İlki “etik” yaklaşım, ikincisi “emik” yaklaşımdır. Etik yaklaşıma sahip olanlar, grubu dışardan tanımlama eğilimindedirler. Emik yaklaşımda bulunanlar ise grubun öz tanımlaması ile, yani grubun kendisini ne olarak tanımladığıyla ilgilenirler. Ben de emik yaklaşımı kendime referans olarak alıyorum ve Yezidilerle ilgili olarak, inançlarının çerçevesini çizdiği ve kendilerini Yezidi (Ezidi) olarak tanımladıkları için onları etno-dinsel bir grup olarak tanımlıyorum..

Yezidi adlandırması konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır: Söz gelimi, İran’daki Yezd Şehri’nden geldiğini yahut Muaviye’nin oğlu Yezid’e duyulan saygıdan dolayı onun adını aldıkları şeklinde pek çok iddia vardır. Kendi adlandırmaları ise Ezidi olup, “Ezdam” yani “Tanrı’nın yarattığı”, “yaratılan” anlamında Kürtçe bir kelimeden geldiği şeklindedir. Ama şunu belirtmek gerekir ki, dünyada hiçbir halk yoktur ki adını kendisi versin. Yani dünyadaki bütün etnik grupların adları kendileri tarafından değil, genelde komşuları ya da başka halklar tarafından verilmiştir. Bu Kürtler için de, Türkler için de, Ruslar vd için de böyledir.

Bu konferansta Yezidilerin tarihsel kökenleri hakkında fazla detaya girmeyi düşünmüyorum. Asıl üstünde durmak istediğim, Yezidilerle ilgili birtakım yanlış bilgilendirmeler ve kalıpyargılardır. Ama şöyle kısa bir tarihsel bilgi verirsek: Yazılı kaynaklarda, 12. yüzyılda Şeyh Adi bin Musafir adında çok ünlü bir İslam mutasavvıfının kurmuş olduğu Adeviye ya da Sohbetiyle olarak bilinen tarikatının, egemen dinler tarafından sık sık saldırıya uğramaları

---

\* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Bölümü

sebebiyle kendi içine kapandığı ve zamanla söz konusu tarikatın yeni bir dine dönüştüğü kaydedilmektedir. Yezidiliği inananların büyük bir çoğunluğu da göçebe Kürt aşiretlerinden oluşmaktaydı. Bundan dolayı, Yezidilik üzerinde hem heterodoks İslam geleneğinin hem de göçebeliliğin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ama Yezidiliğin oluşmasında en önemli etken Yezidilere karşı yapılan fiziki ve psikolojik saldırılardır. Yani Yezidiler, egemen dinler, egemen halklar tarafından sürekli tehdit edilmiş; hatta zaman zaman katledilmişlerdir. Saldırganların en önemli ideolojisi elbette dindi. Zira Yezidilerin “Şeytana taptığı” iddiası, Yezidiler dışındaki halklar arasında epey bir taraftar topluyordu. Sonuç olarak, saldırılar ve onun neden olduğu kendi içine kapanış, karşımıza Yezidi etnik kimliğini çıkartmıştır.

Bahsetmek istediğim kalıpyargılardan ilki “Şeytan tapınımı” söylemidir. Burada, etik bakış açısıyla konuya yaklaşırsak, Yezidilerin “Şeytana taptıkları” söylemi doğru gibi görünmektedir. Çünkü, Yezidilikte Meleke Tavus hakkında anlatılan birtakım mitoslarla Semitik dinlerde anlatılan Şeytan ile ilgili mitoslar çoğunlukla benzerdir. Aslında konferansta anlatılan konulara dikkat ederseniz, Mezopotamya ve Anadolu dinlerinin sürekli bir etkileşim halinde olduğunu görüyoruz. Pek çok ortak tema Zerdüştilikte var, Maniheizmde var, Alevilikte var. Ancak her bir inanç beslendiği ortak kaynağı farklı yorumlamıştır. Dolayısıyla, konuya emik bakış açısıyla yaklaşmak kesinlikle kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü, Yezidilikteki Meleke Tavus mitosuyla Semitik dinlerdeki Şeytan mitosu bir yere kadar benzerdir. Her şeyden önce Yezidilik ve Semitik dinlerdeki temel farklılık melek ve insan ilişkisinde karşımıza çıkmaktadır.

Yezidilikte insanlar hiyerarşik olarak meleklerden daha alt seviyededirler. Oysa çoğumuzun da bildiği gibi Semitik dinlerde, insan meleklerden daha üst bir mertebeye çıkartılmıştır. Hepimiz, Tanrının meleklerden Adem’e secde etmelerini istediği mitosunu duymuşuzdur. Meleklerden yalnız biri bu isteği reddetmiş ve o da “kibrinden” dolayı Şeytan olarak lanetlenmiştir. Bu söylence bir noktaya kadar Yezidilikte de benzer şekilde anlatılıyor. Yezidilikte de, Tanrı Adem yaratıldıktan sonra bütün meleklerden Adem’e secde etmesini istiyor. Ancak Azazil Melek, secde etmiyor. “Sen niye secde etmiyorsun?” diye sorulduğunda; “Bu benim yarattığım bir varlık dolayısıyla ben ona secde etmem, ben ancak sana secde ederim; çünkü asıl yaratıcı sensin.” diyor.

Yezidi mitolojisine göre, aslında bu secde etme olayı, Tanrının melekleri denemek için yapmış olduğu sınavdı. Ve bu sınavdan geçen yalnızca Meleke Tavis olmuştur. Diğerleri yaratılmış bir varlığa secde ederken, Meleke Tavis sadece asıl yaratıcı olan Tanrıya secde etmiştir. Bundan dolayı da onurlandırılmıştır. Bütün meleklerin, dünyanın ve bütün insanlığın denetimi ve sorumluluğu Meleke Tavis'a verilmiştir. Dolayısıyla Tanrı, bundan sonra bir kenara çekilerek pasifize olmuştur. Bu inanç nedeniyle Yezidilikte, aslında özünde tek Tanrılı bir din olmasına rağmen, bir düalizm söz konusudur. Düalizm, Meleke Tavis ve Tanrı arasındaki ilişki-den kaynaklanmaktadır. Zira dünyevi hiçbir şeye karışmayan Tanrının yerine Yezidiler, bütün işlerden sorumlu ve artık yarı ilah olan Meleke Tavis'a ibadet ederler.

Semitik dinlerle ortak bir diğer mitos ise yasak meyveyle ilgilidir. Adem ile Havva'nın cennetten kovulma hikâyesi Ortadoğu menşeli dinlerde hep aynıdır. Havva Adem'e yasak meyveyi yedirmiştir ve cennetten kovulmuşlardır. Ancak, Yezidilikte anlatılan versiyonunun sonu yine farklı bitmektedir. Yezidilikteki anlatım şöyledir: Tanrı, o meyveyi/yiyeceği (İslamiyet ve Yezidilikte buğdaydır, Hristiyanlıkta elmadır) yasakladıktan sonra, Meleke Tavis soruyor: "Siz bu meyveyi yasakladınız ama insanlığın nesli nasıl çoğalacak?". (Çünkü yasak meyvede aslında insanlığın çoğalması ile ilgili bilgi saklıdır.) O zaman Tanrı, Meleke Tavis'a diyor ki: "Ben, bütün yetkiyi sana bırakıyorum." Ardından Meleke Tavis Adem'in yanına gidiyor ve "Bu yasak meyveyi yedin mi?" diye soruyor. Adem "Hayır; çünkü Allah onu yasakladı." diye cevap veriyor. Meleke Tavis, Adem'e "Ye, sizin için hayırlı olur." diyor ve Adem'e meyveyi yediriyor. Adem ve Havva daha sonra cennetten kovuluyor. Ama bu olayın neticesinde insanlık ortaya çıkıyor. Burada da dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Tanrının bilgisi dahilinde ve Tanrının isteği doğrultusunda bir yönlendirme vardır. Böylece, bir günah işleme söz konusu değildir ve Meleke Tavis (Azazil) bu mitosta yine önemli ve olumlu bir figürdür.

Yezidiler açısından Meleke Tavis'un Şeytanla aynı varlık olmadığına bir diğer kanıt da şudur: Meleke Tavis, insanlık için yedi bin yıl ağlar ve gözyaşlarıyla yedi büyük küp doldurur. Küplerdeki gözyaşlarıyla cehennem ateşini ebediyen söndürür. Dolayısıyla Yezidilikte cehennem inancı yoktur. Oysa Semitik dinlerdeki Şeytan figürü daima cehennem ateşiyle birlikte anılır. Meleke Tavis insanları cehennem gazabından kurtardığı halde Şeytan insanların cehenneme gitmesi için çabalamaktadır. Az evvel Erdoğan Ay-

dın Hocamız, Alevilikte de Yezidilikteki gibi cehennem kavramının bulunmadığını söyledi. Yani, öte dünya her iki inançta da Semitik dinlerden farklı olarak yorumlanıyor. Öte dünya yerine Yezidilikte yeniden doğuş (reenkarnasyon) inancı vardır. Eğer bir insan kötülük yapmışsa dünyaya bir hayvan olarak döner. Ama eğer iyilik yapmışsa tekrar bir insan olarak dünyaya gelecektir.

Yezidilikte, Tanrı ve Meleke Tavus arasındaki daha önce değindiğim düalizme ek olarak, ikinci bir düalizmden daha söz edebiliriz. Konuşmamın başında söylemiştim, Yezidilikte insanlar, meleklerden daha aşağı pozisyonundadır. Ama yine dediğim gibi Semitik dinlerde insan hep meleklerden üstedir. Yani “eşref-i mahlûkat”tır. Dolayısıyla melekler de dahil olmak üzere, her şey insanlık için yaratılmıştır. Ama Yezidilikte böyle bir şey söz konusu değildir. Yezidilikte, insan yaradılış itibarıyla kötülük yapmaya meyillidir. Dolayısıyla, Yezidi düalizmi aslında Zerdüştü düalizminden oldukça farklıdır ki Zerdüştilikte iyilik (aydınlık) ve kötülük (karanlık) iki farklı Tanrı tarafından simgelenmektedir. Ancak, Yezidilikte kötülüğü temsilen herhangi bir melek, Tanrı ya da Tanrıça yoktur. Yezidilikte kötülüğün kaynağı doğrudan insana mal edilmiştir. İyiliğin temsilcisi ise Meleke Tavus’tur. Yani Yezidilikteki düalizm, Meleke Tavus’un yolunu gösterdiği iyilikle, insanın kendi özünde var olan kötülüğün mücadelesidir. Böyle bir düalizm anlayışında insan zaafı, yani, eksik bir varlıktır ve her zaman günah işlemeye meyillidir.

Yezidilik ile Semitik dinler arasındaki diğer bir önemli farklılık, işlenen günahların cezasıyla ilgilidir. Yezidilikte, İslamiyetteki ‘tövbe etme’ ya da Hristiyanlıktaki ‘günah çıkarma’ pratiği gibi bir arınma töreni bulunmamaktadır. Yani eğer bir insan günah işlemişse, mutlaka cezasını çekecektir. Günahın geriye dönüşü yoktur. Bu nedenle, yani insanın zaafı bir yaratık olmasından dolayı insandan peygamber olmaz. Yezidilik inancına göre, gelen bütün peygamberler (kendilerine gelen) aslında insan donuna girmiş Meleke Tavustur. Şeyh Adi Musafir Yezidiliğin en önemli figürlerinden bir tanesidir. Onun da insan değil melek olduğuna inanılır.

Şimdi buraya kadar söylediklerimden yola çıkarak, Meleke Tavus’u Yezidi inancına göre değerlendirdiğimizde, onun Şeytan ile aynı varlık olduğunu söylememiz doğru olmayacaktır. Çünkü Yezidilikte daha evvel de dediğim gibi insanları kötülük yapmaya sevk edecek Şeytan ya da benzeri bir figür bulunmamaktadır. Dolayısıyla Yezidiler Şeytana tapıyorlar, demek kesinlikle yanlıştır.

Zaten kendileri de bu söylemi çok şiddetli bir şekilde reddediyorlar.

Yezidilikte, insanın zaaflı ve günah işlemeye meyilli bir yaratık olarak tanımlandığını söylemiştim. Ancak bu durum etnik kimliğe yani grup kimliğine gelince tam tersine dönüyor. Bu sefer, Yezidilerin kendi etnik kimlik algıları yaratılmışların en üstünü, yaratılmışların en seçkini şeklinde etnosantrik bir yaklaşımla tanımlanıyor. Bu inancın temelinde Yezidiliğin kutsal kitaplarından biri olan Mushaf-ı Reş'in (ikincisi de Kitab-el Cilve'dir) 21. Maddesi yatmaktadır. Bu maddede şöyle denilmektedir:

*"O zaman Allah Cebrail'e Havva'yı yaratmasını emretti. Cebrail de Adem'in sol koltuğunun altından Havva'yı yarattı. Bütün hayvanlar yaratıldıktan sonra Adem ile Havva arasında evlat babadan mı, yoksa anneden mi diye çatışma oldu. Çünkü onlar her biri gelecek neslin tek kaynağı olmak istiyordu. Bu çekişmelerin ortaya çıkışında Adem ve Havva'nın hayvanlarının kendilerine benzer yavrular getirmek için çiftleşmeleri sebep oldu. Uzun münakaşalardan sonra bunlardan her biri tohumlarını bir testi içine akıtıp, onları mühürlediler ve 9 ay sonucu beklediler. Bu mühlet bittikten sonra testi açtılar. Adem'in testisinden bir kız bir oğlan vardır. İşte Yezidiler bunların neslinden türemişlerdir. Bundan sonra Adem ile Havva cinsel ilişkide bulundular. Havva bu ilişkiden bir erkek bir kız doğurdu. Yahudiler, Hristiyanlar, Müslümanlar ve diğer dinler ve mezhepler hep bunların neslindendir. Bizim yüce soyumuz Şit, Nuh olup bunlar yalnız Adem'den türemişlerdir."*

Dikkat edin Havva'yı anneleri olarak görmüyorlar. Dolayısıyla diğer insanlardan genetik olarak bir farklılıklarının olduğunu iddia ediyorlar. Bundan dolayı da seçilmiş bir halk olarak kendilerini tanımlıyorlar. Bu inançtan kaynaklı sonradan Yezidi olunmaz. İllaki bir Yezidi anne ve babadan doğmak gerekir. Benim alan araştırması sırasında görüştüğüm bir Yezidi, dinlerini 'beyaz süte' benzetmişti. Eğer bu sütün içerisine dışardan herhangi bir madde düşerse sütün rengi bozulur. Kadın olsun erkek olsun dışardan biriyle evlendiği (egzogami) zaman o kadın ya da erkek dinden çıkar ve onların çocukları da kesinlikle Yezidi olamaz. Bu durum, Yezidilerin sürekli demografik olarak kan kaybetmelerine neden olmuştur. Öyle ki, Yezidiyken din değiştiren bir insan dahi sonradan tekrar Yezidi dinine dönemiyor. Artık o, dinin yani dairenin içinden çıkmıştır ve o dairenin içine giriş bir daha yoktur.

Museviliği baktığımızda seçilmişlik inancı konusunda Yezidilikle benzerlik arz ettiğini görmekteyiz. Biliyorsunuz, Musevilikte

seçilmişlik iddiası Tanrıyla Museviler arasındaki bir anlaşmanın ürünüdür. “Siz benim yolumdan gelerseniz, ben de size cennetin kapılarını açarım” şeklinde bir sözleşmeye dayanmaktadır. Yezidi seçilmişliğinde farklı olarak genetik bir ayırım söz konusudur. Aslında her iki inancın seçilmişliği ön plana çıkarmasının nedenleri arasında saldırılar, katliamlar ve baskı altında tutulmalarının etkili olduğunu düşünüyorum. Bugün Kürt milliyetçiliğinin en önemli karakterlerinden biri olan Bedirhan Bey bile Yezidiler açısından katliamlar yapan bir canidir. Çünkü, Yezidi tarihine baktığınız zaman devletler ya da yerel yöneticilerin pek çok kez Yezidilere saldırdığını görmekteyiz.. Ancak bu saldırıların en kanlısı Bedirhan Bey tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle Bedirhan Bey’in adı Yezidiler arasında lanetle anılmaktadır.

Öte yandan bu saldırılar ve katliamlar, Yezidi etnik kimliğini şekillendirmiş; hatta kendilerinin öteki halklardan farklı oldukları inancını da pekiştirmiştir. Nitekim Freud’un Musevilerin seçilmiş halk iddiasıyla ilgili bir belirlemesi var. Bu belirleme kabaca şu şekildedir: Musevilerin yaşadığı bölge itibariyle batıda Mısır egemenliği, doğuda ise Babil egemenliği arasında sıkışması ve söz konusu devletlerin Musevileri topraklarından sürmesi ile başlayan seçilmiş halk ideolojisi sayesinde binlerce yıldır asimile olmadan inançlarını koruyabilmişlerdir. Benzer bir sıkışmışlık ve tarihin her döneminde kesintisiz süren saldırı ve baskılar altında Yezidiler de, ancak farklı bir soydan geldiklerini ileri süren bir ideoloji ile ayakta durabilmişlerdir. Bu ideolojinin temelinde, ‘öteki halklarla/dinlerle karışmayın, onlarla birleşmeyin, çünkü siz seçilmişsiniz siz onlardan farklısınız’ şeklinde, öteki halklar karşısında dolaylı ama kendi içlerinde açık bir üstünlük inancı yatmaktadır.

Şimdi bir düşünün, Yezidiliğin ortaya çıkmaya başladığı dönem 12. yüzyıl, yani İslam’ın en güçlü olduğu ve hızla yayıldığı bir dönem. İslamiyet karşısında dar bir alana hapsolmuş bir inanç var ve sürekli saldırılarla mücadele ediyor, sürekli kan kaybediyor, katlediliyorlar. Dolayısıyla kendi insanların başka bir dine geçmesini önlemek için onları seçilmişlik ideolojisiyle bir arada tutmaktan başka bir çıkar yol yoktu. Bu anlamda seçilmişlik iddiasının önemli olduğunu düşünüyorum. Zira sırf bu ideolojiden dolayı ne Yezidilik ne de Musevilik, İslamiyet ve Hristiyanlık gibi evrensel bir din olarak kendilerini ilan etme fırsatı bulamamıştır.

Yezidilerin farklı bir soydan geldikleri inancı tufan hikâyesine de yansımıştır. Yezidilikte iki tufan hikayesi anlatılmaktadır: İlki hepimizin bildiği, Semitik dinlerde anlatılan ünlü Nuh Tufanı’dır.

İkincisi ise sadece Yezidilerin başından geçen bir tufandır, zira Nuh Tufanı öteki halkların başından geçmiştir. İkinci Tufan'dan Mushaf-ı Reş'in yazılışına kadar 7 bin yıl geçmiştir. Ve bu tufandan sonra her bin yılda bir peygamber, yani bir melek, yeryüzüne gelerek insanlığa ve Yezidilere doğru yolu göstermeye başlamıştır. Bu nedenle Yezidilikte cehennem inancı olmadığı gibi kıyamet inancı da yoktur. Yezidilikte, dünyanın sonu hiçbir zaman olmayacaktır. Çünkü dünya her bin yılda bir gelen melekler tarafından zaten yenilenmektedir. Dolayısıyla mutlak bir son, bir kıyamet kesinlikle söz konusu değildir.

Yine kutsal kitaplarında Muhammed, Nuh ve Yunus peygamberlerin adları çeşitli şekillerde telaffuz ediliyor. Onlar da peygamber olarak kabul ediliyor, ancak kendilerine gelmediği için (öteki halklara gelmişlerdir) Yezidiler açısından çok önemli figürler değillerdir. Öte yandan Adem ile Havva'nın nesline gelen bu peygamberlerin kitaplarının 'insanlarda tarafından tahrif edildiğine' inanılmaktadır. Dolayısıyla öteki halklar aslında "Yanlış yoldadırlar."

Şimdi buraya kadar anlattığım konular üzerinden bir değerlendirme yaparsak, Yezidi kimliğinin kurucu ögesinin "dil" değil de (ki dilleri Kürtçedir) "din" olduğunu görmekteyiz. Dinin, kimlik kurucu bir araç olarak sahiplenmesinin nedenlerinden bir tanesi, belki de en önemlisi, onlara karşı egemen dinler tarafından yapılan fiziki ve psikolojik saldırılardır. Yezidilere yönelik yapılan saldırıların temelinde aslında ekonomik nedenler yatsa da (mera kullanımı vb nedenler), "Yezidiler Şeytana tapıyor." söylemi, saldırıları hem Müslüman halk nezdinde hem de resmi otorite nezdinde meşrulaştırıcı bir ideolojik araç olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla Yezidiler en çok saldırılan alan olan inançlarına canları pahasına sahip çıkarak etno-dinsel bir kimlik inşa etmişlerdir.

Nitekim, ben Yezidiler arasında alan araştırması yaptığım sırada, "Siz Kürtçe konuşuyorsunuz, ki kutsal kitaplarınızın dili de Kürtçe, kendinizi Kürt olarak tanımlıyor musunuz?" sorusunu sorduğum zaman, hemen hemen hepsi bu tanımlamaya şiddetle karşı çıkmıştır. Şimdi son dönemde gelişen Kürt ulusal hareketiyle beraber bir şeylerin değiştiği kesin, özellikle Avrupa'da bir Yezidi-Kürt uzlaşısından bahsediliyor. Ancak kabul edersiniz ki, "ulus" ve "etnisite" kavramları farklı anlamlar içeriyor ve her iki kavramın tanımlanmasında yine farklı kriterlere başvuruluyor. Bu anlamda, en azından benim araştırma yaptığım bölgedeki Yezidiler kendilerini Kürt etnisitesinden ayrı tanımlamak eğilimindedir. Yezidile-

rin, “Kürtler hep bizi katletti, bizi hep öldürdüler, biz onlarla nasıl kardeş olalım.” şeklinde tarihsel bir kaygıları söz konusu.

Yezidilerin iki kutsal kitabı olduğunu söylemiştim. Söz konusu kitapların dışında sözlü gelenek üzerinden geliştirilmiş bir halk inancının etkisi aslında çok daha baskın görünmektedir. Eskiden ruhban sınıfından olanlar (fakirler ve şeyhler) gelirmiş köylerine ve dini bilgileri sözlü olarak aktarırlarmış. Artık onlar da gelemedikleri için bu inanç unutulmaya başlamış. Çünkü benim görüşüğüm Yezidiler arasında, dini bayramların adları, tarihleri ve kutlanma biçimleri açısından farklı görüşler bulunmaktaydı. Öte yandan beni çok şaşırtan şey, hem sözlü gelenek olarak anlatılan hem de kutsal kitaplarında yazılan bazı mitosların Alevilikte de anlatıldığını tespit etmem olmuştur. Şimdi birbirlerinden ufak tefek farklarla ayrılan üç tane mitin Yezidi ve Alevi versiyonlarını anlatacağım.

İlk mit, iki din önderinin kerametlerini yarıştırması üzerine kurulmuştur. Yezidi versiyonunda liderlerden biri Şeyh Adi iken rakibinin birden fazla olduğunu görüyoruz. Alevi versiyonunda ise Hacı Bektaş’ın karşısındaki rakip Rum erenlerinden<sup>1</sup> biri olarak kurgulanmaktadır. Söz konusu Rum ereninin Karaca Ahmet, Hacı Mahmut Hayrani, Ahmet Bedevi, Ahmet Rıfat yahut Hacı Bayram olduğuna dair muhtelif görüşler vardır. Bu mitin Yezidi versiyonu şu şekildedir:

*Mucizeler gösterecek şeyhler geldi. Binekleri bir aslandı, kırbaçları bir yılan. Şeyh Adi’yi sordular. Bunun üzerine Şeyh Adi müridi Mehmet Reşan’a bir kayaya bir binekmiş gibi binmesini ve böylece manevi üstünlüğünü göstermesini emretti<sup>2</sup>*

Alevi versiyonu ise kabaca şöyledir; Hacı Bektaş Veli’yi kıskanan Rum ereni, ondan daha güçlü olduğunu kanıtlamak için bir aslana binerek elinde kırbaç olarak kullandığı bir yılanla, Hacı Bektaş’ın yaşadığı köye doğru harekete geçer. Ancak Hacı Bektaş gelen erenden haberdar olur, üzerinde oturduğu kayayı (kimi yerde duvar olarak geçer) hareket ettirerek Rum erenini yolda karşılar. Böylelikle ondan daha fazla keramet sahibi olduğunu ispatlamış olur<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Buradaki Rum erenlerinden kasıt Anadolu’nun yerli erenleridir bkz. OCAK, Ahmet Yaşar 1999 **Kalenderiler**, TTK, İstanbul. Ocak (age:166), Hacı Bektaş’ı, Horasan ereni olarak tanımlarken, karşısındaki rakiplerini Rum erenleri olarak tanımlamıştır.

<sup>2</sup> BRUINSEN, Martin van 2004 **Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri**, (Çev. Hakan Yurdakul), İletişim Yayınları, İstanbul.

<sup>3</sup> Bruinssen (age: 139-147).



İkinci benzer mit dünyanın yaratılması ile ilgilidir. Yezidi anlatımında olay Tanrı ve Meleke Tavus arasında geçmektedir. Alevi versiyonunda ise Meleke Tavus'un yerini Melek Cebrail almıştır. Diğer bir fark, Meleke Tavus'un konduğu nesne ağaç iken, Cebrail'in konduğu nesnenin bir minare olmasıdır.

#### **Yezidi anlatımı:**

*Dünya yaratılmadan önce her yer denizdi. Khuda, Meleke Tavus'u sırdan yaratmıştır. Sonra onun için denizin ortasına Dare Helhele'yi [Helhele Ağacı] yaratmış ve Meleke Tavus gelmiş bu ağaca konmuştur. Burada Khuda ona sormuş: 'Sen kimsin?' Meleke Tavus: 'Sen sensin, ben benim.' demiş. Bunun üzerine ağaç eğilmiş. Khuda aynı soruyu tekrar sormuş. İkinci sefer de Meleke Tavus: 'Sen Khuda'sın ben meleğim.' demiş. Ardından ağaç yeniden düzelmiş. Bu olayın hatırına Khuda, dünyanın yarısını deniz, yarısını da kara yapmıştır .*

#### **Alevi anlatımı:**

*Hak, Cebrail'li yarattı; ona kanat verdi uçuşun diye. Cebrail uçtu uçtu yoruldu. Artık mecali kalmadı. Yeşil bir kubbe gördü. Kubbeye kondu. Bir ses geldi: "Sen kimsin, ben kimim?" Cebrail dedi: "Sen sensin, ben de benim." "Öyleyse sen bir zaman daha uç." dedi ses. Cebrail hayli bir zaman uçtu, mecali kalmadı. Yine yeşil kubbeye kondu, tekrar aynı ses geldi. Aynı soruya, aynı cevap verildi. Cebrail yine uçtu uçtu yoruldu, konacak başka bir yer yoktur ki konsun ve üçüncü kez kubbeye kondu. Tekrar ses geldi: "Sen kimsin, ben kimim?". Kubbeden ayrı bir ses geldi: "De ki sen yaratıcısın ben yaratılmışım, sen benim rabbimsi."<sup>4</sup>*

Son mit ise, Adem ve Havva arasında geçen bir tartışmaya da-irdir. Bu mitin Yezidi versiyonunu daha evvel anlatmıştım. Yine de, ifade etmek istediğim şeyin daha iyi anlaşılması için kabaca bir hatırlatma yapayım; Adem ve Havva "Neslin anne tarafından mı yoksa baba tarafından mı geldiği" üzerine tartışır. Döllerini ayrı ayrı testilere koyarlar ve 9 ay beklerler. Küplerini açtıklarında Havva'nınkinden pis kokular ve çıyanlar çıkar, Adem'inkinden ise nur içinde bir çocuk çıkar. Çıkan bu çocuk Yezidilerin atası olarak kabul edilir. Alevi anlatımında ise tartışma "Kimin nefsi daha iyidir?" üzerinde yapılmaktadır.

<sup>4</sup> DEMİR, İbrahim 2002 "İki Söylence", *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Sayı 29, Ankara.

**Alevi anlatımı**

*Adem Havva'ya "Senin nefsin iyi değil." Havva da "Senin nefsin iyi değil." diyor. Adem: "Öyleyse gel topraktan iki küp yapalım, sen nefsin küpe koy ağzını kapa, ben de bir küpe koyup ağzını bağlayacağım...Kırk gün sonra beraber açarız." Nefislerini küplere koyarak bağlarlar. ...Kırk gün geçmeden, Havva dayanamaz. Adem'den habersiz gidip kendi küpünün ağzını açar ki ne görsün? İçinde akrep ve yılanın her çeşidi var. Kızar, küpü vurup kırar ki Adem görmesin. Ardından gidip Adem'in küpünün ağzını açar. Bir de ne görsün, bir top nur..."<sup>5</sup>*

Mitoslara bakar mısınız? İster istemez bölgesel birtakım farklı anlatımlar, eklemeler ve çıkarmalar olacaktır. Şimdi bunları örnek vermemin nedeni aslında, bu konferansa da adını veren "çokkültürlülük" söylemine (çokkültürcülük) yönelik birtakım eleştirilerimi desteklemek içindi. Her şeyden önce, ne Anadolu ve Mezopotamya ne de dünyanın herhangi bir başka bölgesi "tekkültürlüdür" diyebiliriz. Dolayısıyla gayet doğal olan çokkültürlülük gerçeğimizin, "çokkültürcülük" siyasetine malzeme edilmesi gerçekten traji-komik bir durumdur.

Son zamanlarda bizde de çok sık tekrarlanan ve aslında halklar arasında ötekileştirmenin, hatta asimilasyonun başka bir aracı olan "çokkültürlülük" söylemi, ezilen halkları oyalamaktan başka bir işlev taşımamaktadır. Zira çokkültürlülük kavramı Batıda, özellikle Amerika ve Kanada'da göçmen politikasıyla alakalı olarak üretilmiş bir kavramdır. İngilizce'de "multiculturalism" olarak geçiyor. Dolayısıyla söz konusu ülkelerin göçmen politikasına göre geliştirilmiş, görünüşte hoşgörülü ve halklara saygılı bir siyaset izlenimi uyandırır da, gerçekte egemen kültürlerin/kimliklerin lehine olan ikiyüzlü bir siyasetin ürünüdür. Çünkü Batı'da çokkültürlülükten kasıt, Anglo-Sakson kültürünün dışında kalan Afrika'dan, Asya'dan ve Latin Amerika'dan gelen farklı kültürleri/göçmenleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Yani yerleşik ve egemen kültürleri kapsayan bir kavram değil. Bunun nedenini zaten biliyorsunuz; zengin Batı ülkeleri iş gücü açığını diğer kıtalardan getirilen göçmenlerle kapatmaya çalışmaktadır. Göçmenler dünyanın farklı bölgelerinden getirildikleri için gerçekten de hem egemen kültüre hem de birbirlerine uzak ve yabancı kültürlerdir. Bu anlamda masumane bir yaklaşımla ve sadece söylem olarak, çokkültürlülük kavramı Batı için geçerli kabul edilebilir, ama ke-

<sup>5</sup> Akt. Demir (age: 237).

sinlikle siyasal bir eşitlikten bahsetmek söz konusu bile değildir. Yani muhakkak egemen kültürün, egemen kimliğin hegemonyası var. O hegemonya etrafında çokkültürlülük diye tanımlanan kimliklere yaşam adacıkları sunulmuştur. Ancak bu yaşam adacıklarındaki kültürler, kesinlikle siyasal alana ortak değiller. Sadece folklorik olarak yaşıyorlar. Bunu siyasal bir birliktelik olarak okumak en kaba tabirle saflıktır.

Anadolu'ya baktığımızda ise, farklı dillerin konuşulduğu ve farklı dinlere mensup insanların yaşadığı pek çok köyün varlığı dahi çokkültürlülüğün güzel ve doğal bir örneğidir. Ancak buradaki çokkültürlülük Batı'daki durumdan oldukça farklıdır. Her şeyden önce ortak mitoslarda da görüldüğü gibi Anadolu ve çevresinde yaşayan halklar aslında hiç de birbirinden uzak ve yabancı kültürlere sahip değildir. Bir Mezopotamya, bir Anadolu ortak kültüründen söz edebiliyoruz. Yani birlikte üretilen ortak bir kültürün paylaşımı söz konusudur. Aleviler, Yezidiler, Müslümanlar, Hristiyanlar, Museviler ve hatta benden önceki değerli konuşmacılar anlatırken beraber şahit olduğumuz Zerdüştiler ve Maniheistler hep aynı kaynaktan beslenmişler. Anlatılanlara dikkat edin hepsi bir birinin tekrarı gibidirler. Kürt kültürü nerede başlıyor, Türk kültürü nerde başlıyor, Alevi kültürü nerde başlıyor, öyle bir sınır çizemiyoruz; çünkü kültürler birbirlerine geçmiş durumdalar.

Ancak “çokkültürlülük” kavramının Batı'dan devşirilmiş versiyonu ne yazık ki artık bizde de tartışılmakta ve bazı sivil toplum kuruluşlarınca da sahiplenilerek büyük umutlar beslenmektedir. Oysa siyasal arenada Batı benzeri bir yaklaşım zaten devlet nezdinde çoktandır benimsenmiş durumdadır. Devlet yetkililerinden sık sık şu cümleyi duyarız: “Türkü'yle, Kürt'üyle, Çerkez'yle, Laz'ıyla Türkiye bir mozaiktir.” Hatta son zamanlarda TRT kanallarından birinde günde yarım saat “etnik dillerde” yayın dahi yapılmaktadır. Aslında siyasal bir talepte bulunmadığı sürece çokkültürlülüğün folklorik bir unsur olarak yaşatılmasına, ırkçı kesimler hariç, kimsenin bir itirazı yok. Özet olarak “Müziğini yapabilirsin, oyununu oynayabilirsin, dilini konuşabilirsin ama siyasa ortak olamazsın, benim egemenliğimi kabul etmek zorundasın.” denilmektedir.

Çokkültürlülük kavramının hem bu iki yüzlü kullanımı hem de aslında birbirine yabancı kültürleri çağrıştırması nedeniyle, onun yerine, çokkimliklilik kavramı bana daha sıcak gelmektedir. Çünkü bizler ortak üretilmiş bir kültürün paylaşılanlarıyız. Her bir grup bu zengin kültür içinde kendine bir kod seçmiş, onu ön plana çı-

kartmış ve ondan bir kimlik yaratmış. Yezidiler, Kürtçe konuşmasına rağmen inanç kodunu ön plana çıkartıp kendisini Yezidi olarak tanımlıyor. Genel olarak Kürtler dil kodunu ön plana çıkartıp kendini Kürt olarak tanımlıyor, yine Alevilerde inanç boyutunu ön plana çıkartmış kendini Alevi olarak tanımlıyor. Yani burada bir algı ve tanımlama söz konusudur. Birbirinden ayrı, bir birbirine yabancı kültürler söz konusu değil. Sadece, ortak bir kültürün farklı bir noktasından yakalanmış.

Konuşmamı şöyle bitirmek istiyorum: Şimdi Amerika'da göçmen bir Çinli grubun Amerika'yı terk ettiğini düşünün. Amerika ne kaybedecek? Kültür alanında çok fazla bir şey kaybedecek mi sizce? En fazla ucuz iş gücünün bir bölümünü kaybedecek. Ama Anadolu'dan, Mezopotamya'dan herhangi bir halkı çıkartın, işte Ermeniler Anadolu'dan gitmiş. Yani onların boşluğunu dolduracak bir şey yerlerine gelmiş mi? Gelmemiş. Demek ki, kültürü yaratan tek tek etnik gruplar değil, onun parçası olan halkların tamamıdır. Yani Ermeniler, Kürtler, Türkler, Yezidiler, Aleviler, Anadolu kültürünün, Mezopotamya kültürünün yaratıcıları ve tamamlayıcılarıdır. Biri olmazsa diğeri anlamsızdır.

Beni dinlediğiniz için hepinize çok teşekkür ederim.

## GÜNCEL ALEVİLİKTE KİMLİK TARTIŞMALARI

Ahmet TAŞĞIN<sup>1</sup>

Aleviler, modernleşme süreciyle yeni bir kimlik ürettiler ve kendilerini yeniden ele alıp tanımlamaya başladılar. Bu süreçte geleneksel Alevilik tanımına dahil olmayan birçok husus üretilen kimlik tanımına dahil edilirken yeni bir topluluk kurguladılar.<sup>2</sup>

Cumhuriyet sonrası kırsaldan kente doğru hız alan göçlerle kentleşen Aleviler, kendilerini ifade edebilecekleri bütün alanlarda bir değişim yaşadılar. Sosyal yapıdan sosyal ilişkilere kadar yaşamın bütün alanlarında değişimden etkilenen Aleviler, değişim şartlarına uygun toplumsal anlayışlarını da ortaya koydular.

Alevi sosyal yapısını belirleyen en önemli konulardan birisi ocaklar konusudur. Anadolu'da yaşayan Alevi toplulukları (Bektaşiler hariç) soyları Peygambere dayanan seyyit ocaklarına bağlıdırlar. Ocaklara bağlı olmayan Alevi yoktur. Yani her topluluk bir ocağa bağlıdır ve aynı zamanda pir, rehber, mürşit ve düşkün ocağı bulunmaktadır. Her biri kendi içerisinde ayrı özerkliğe sahip olan bu ocaklarla Alevi sosyal yapısı tamamlanır.

Kent merkezine taşınan ocakzadeler ile ocak mensupları kurumların temel ihtiyaç olduğu konusunda olumlu bir tutuma sahiptirler. Aynı zamanda kent merkezinde kendilerini tanımlamada kullanılan önemli referanslar arasında yer almaktadır. Buna karşın günün koşullarına uyarlanması ihtiyaca göre yeniden biçimlendirilmesinden yana tutum sergilemektedirler. Oysa şehirlerde Alevilik adı altındaki bütün faaliyetlerde özellikle cemlerde kimin hangi ocaktan olduğuna bakılmaksızın icra edilmektedir. Doğrusu ocağa bağlılık ile kendini tanımlayan birey, artık Türkiye genelindeki yeni tanıma sahiptir ve bu da adeta tek bir ocaklılık gibi algılanmaktadır.

Peki bu yeni ocağın piri kim?<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Diyarbakır

<sup>2</sup> Benedict Anderson, Hayali Cemaatler, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 15-22.

<sup>3</sup> Ahmet Taşğın, "Yeni Ocağın Piri Kim? Diyarbakır Türkmen-Alevilerinde Alevi Kurumlarının İşlevi", **Alevilik**, Hazırlayanlar İsmail Engin / Havva Engin, İstanbul: Kitap yayınevi, 2004, ss. 339-356.

**Tanzimat ve sonrası modernleşme:** Tanzimat'tan sonra Kızılbaşlığın Alevilik şeklinde tanımlanmasından itibaren Alevilik, modernleşme projesinin bir parçası haline gelmişti. Aleviliği temsil kabiliyetine sahip kişilerin bu projenin bir parçası haline gelmeleriyle de onlar yeni sosyal yapıya entegre oldular. Bu entegrasyon sürecinde de yeni bir kimlik kazanmış olmayı bir imkan olarak gördüler ve bütünüyle Cumhuriyetin çağdaşlaşma söylemine sahip çıktılar. Kızılbaşlığın Aleviliğe evrilmesiyle çevreden merkeze taşınan Aleviler, tanımlayıcılarının tanımları üzerinden günümüze kadar taşınmışlardır. Yani onları Alevi olarak isimlendirenler, aynı zamanda onların gelecekte nasıl bir çerçeveye dönüşeceğini konusunda da bir öngörüye sahiptiler. Bu yeniden tanımlanma neticesinde Aleviler, kendilerini Kızılbaş kılan bütün özelliklerinden soyutlanmış oldular. Artık kendilerini merkeze doğru taşıırken, bu tanım üzerinden yürüdüler ve yukarıda bahsedilen süreçte kademe kademe bu tanıma uygun hale geldiler. Ama Kızılbaşlığa ait bütün özelliklerinden farklı bir görüntüyle ortaya çıktılar.

Alevilik; tarihi, kültürel, sosyal ve dini araştırmaları bir asra yakın devam etmektedir. İlk araştırmalar İttihat ve Terakki döneminde başlamıştır. Cemiyetin kültürel faaliyetleri içerisinde elde edilen birikim kendisinden sonra devam eden çalışmaları belirlemiştir. Hatta bir süre sonra Köprülü kendi çalışmalarından vazgeçmesine ve bu konuda yeni yaklaşımlara sahip olmasına rağmen yeni yaklaşımının ne olduğu konusunda görüşlerini açıkça ortaya koyacak araştırmaları ortaya koymadı. Buna rağmen onun vazgeçtiği görüşleri bu konudaki araştırmaların çıkış noktasını oluşturmaya devam etti.

Bu makalenin çıkış noktalarından bir tanesi "Sünnileştirilen" Aleviliktir. İşte kendilerini yeniden tanımlayan Aleviler, Sünnilik üzerinden Aleviliği anlatmaya başladılar ve hatta bunu bir imkan olarak gördüler. Doğrusu geleneksel öğreti devam ettirilemediği için de Alevilik ile Sünnilik arasında fark ortadan kalkmaya başladı ve doğal olarak da aradaki farkın görülme veya gösterilme imkanı ortadan kalktı. Bu durum da doğrudan Alevilik-Sünnilik arasında "fark olmadığı" vurgusuna yönelmekle sonuçlandı.

**Cumhuriyet döneminde Kızılbaşlarda yeni arayış:** Aleviler, kendileri için üretilen bu yeni kimliği içselleştirdiler. Bundan sonra ki aşamalarda içselleştirdikleri bu kimlik tanımına uydular ve buna uygun hareket etmeye başladılar. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak; Alevilerin Cumhuriyet dönemindeki yeniden ortaya çıkışları, çağdaşlaşma projesiyle paralel bir seyir izlemiştir. Alevi-

ler, Cumhuriyetin yenilikçi söylemine sahip çıkarak, esasen Aleviliğin de çağdaş olduğunu iddia etmeye başlamışlardır. Kurgulama işlemi Alevilik tanımını genişletirken daha çok Aleviliğin bu sürecin gerisinde kalmadığı hatta tam da bu sürece denk düştüğü anlamına gelen savunma şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>4</sup>

Bu durum 1960'lı kadar böyle devam etti. 1960'lı yıllardan itibaren Aleviler iç göçlerle beraber şehirlerde ve eğitim kurumlarında görünmeye başladılar. Bu yeni durum Alevilerin, İttihat ve Terakki ile kazanmaya başladıkları imkanlar serisinin devamı oldu ve artık eğitilmiş Alevi aydınları kendilerini kentte ifade eder hale geldiler. Artık Alevilik kamuoyuna mal oldu ve kendini sunacak imkan olarak da yazılı kültürden yararlanmaya başladı. Çünkü "her belirsizliğin tanımlanması, tartışılıp benimsenmesi ya da reddedilmesi gerekmektedir."<sup>5</sup>

Son olarak modernleşme sürecinin tartışmaya açıldığı ve yeni sosyal grupların boy gösterdiği 1980 sonrası Aleviler, kültürel bir topluluk olarak farklılıkların kabul edilmesini ve aynı zamanda kültürel haklarının verilmesini dillendirmeye başladılar. Bu dönemde dernek, vakıf ve cemevi kurarak, dergi, gazete ve kitap yayınlamaya kamusal alanda boy göstermeye başladılar. Aleviliğin 1980 sonrası ortaya çıkışının farklı oluşunu<sup>6</sup> iki genel başlık altında toplamak mümkündür. Geleneksel Alevilik ile modern Alevilik. Her iki başlık altında ele alınan Alevilik, Alevi aydınlar tarafından birbirinin devamı olarak algılanmış hatta Alevi tanımından yola çıkılarak geleneksel olan da tanımlanmıştır. Hem geleneksel Alevilik, hem üretilen Alevilik homojen kabul edilmiştir.<sup>7</sup> Bir diğer nokta ise modern Aleviliğin ortaya çıkışı homojen değildir. Ortaya çıkışları aynı zaman dilimine denk düşmesine rağmen farklı görüntüler sergilemişlerdir. Ortaya çıkış iki boyutta ele alınmaktadır: Bunlardan ilki ortaya çıkışın bizatihi kendisi diğeri ise ortaya çıkışın görüntüsü. Fakat ortaya çıkışın kendisi makul karşılanmış, sürecin bir parçası kabul edilmiş ve modernleşmenin doğal sonucu olarak görülmüştür. Bu konudaki tartışmalar ise, ortaya çıkışın

<sup>4</sup> Ayşe Güneş-Ayata, "Kentsel Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Etnik Kimlik Aleviler ve Soydaşları Örneği", **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, Yayına Hazırlayan Nuri Bilgin, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997, ss. 197-205.

<sup>5</sup> Tord Olsson, "Sonsöz: Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme", **Alevi Kimliği**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 265.

<sup>6</sup> İlyas Üzümlü, "Günümüz Alevi Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilikle İlişkisi", **Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, 361-363.

<sup>7</sup> İsmail Engin, "Alevilik ve Bektaşilik Araştırmalarında Yöntem, Yaklaşım Sorunu", **I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim-1998)**, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 1999, ss. 121-122.

kendisinden değil de görüntüsü üzerinden yürütülmüştür. Bu tartışmaların görüntü üzerinden yürütülmesinin nedeni de, çıkışın kendisi üzerinden konuşmak yerine hedefi (Aleviliğin modernleşme sürecinde alacağı ilerlemeci, çağdaş biçimi) üzerinden fikir üretmeye kalkışmaktan kaynaklanmıştır.

Travmalar üzerinden tanım geliştirmek: Modernleşen Aleviler tarihi süreç içerisinde “eşit haklardan” yararlanmadıkları vurgusu yapmakta haksızlıklara uğradıklarını hatta büyük kıyımlardan geçtiklerini dile getirdiler. Bunu da inşalarının bir argümanı olarak kullandılar. Kendilerine yapılan haksızlıkların Cumhuriyetin sunmuş olduğu vatandaşlık hakları ile giderildiğini söylediler. Bu sebeple Cumhuriyet ile çağdaşlığa sahip çıktılar ve Aleviliğin aynı zamanda modern söylemle örtüştüğünü hatta bu söylemin asırlar önce Alevilik öğretisinde olduğunu dile getirirler.

**Yeni kavramlar ve geleneksel kavramların terki talebi:** Bu başlık altında daha çok Aleviliğin kimlik tanımlarını sağlayan kavramlar üzerinde duracağım. Bu kavramların tek yanlı işlemediği ve onların da birer talebinin bulunduğu, diğer yandan grupların birbirlerine imtiyazlı olmalarını sağlayan hatta ikili tasnif içerisinde birinin diğerinden önemli olmasının ötesinde meşrulaştırma aracı olarak araçsallaştırılmasına dikkat çekmek istiyorum. İçinde yaşadığımız toplumsal olayların şematik şekiller halinde anlaşılmasında bir imkan olarak zihin dünyamıza giren kavramların –bizim taleplerimizin yanı sıra- bağımsız birer “canlı organizma” olarak bizden talepleri nelerdir? Toplulukların kültürel ya da siyasal talepleri yine imkan olarak kullanılan kavramların bir sonucu mudur? Toplulukların homojen olarak görülmesi ya da kendilerini görmeleri bunun bir sonucu mudur? Kolektif bir kimlik oluşturmaları bunun bir sonucu mudur?

Acaba kavramlar, toplumsal hayata eklemlenirken onun bir parçasına dönüşmekte ve eklendiği yerden bir söylem geliştirmekte midir? Örneğin “türban” ya da “başörtüsü” tek yanlı ve bir grubun sorunu haline gelmekte, buna paralel olarak “kadın” hakları da yine bir grubu diğerinden daha fazla imtiyazlı hale getirmektedir. Hatta diğeri üzerinden psikolojik bir alanla utanç alanı oluşturulmaktadır. İşte bu aşamada Alevilerin “kadın haklarına” saygılı olduğu vurgusu grubun kendisini önemseme ve zaman ötesine taşıma amacı gütmektedir. Oysa Alevilerin “kadın hakları” konusundaki tutumları psikolojik baskı ve siyasal propagandaya yönelindikleri Sünni ötekilerin tutumlarından farklı değildir.



Alevilerin son yirmi yıl içerisinde kendilerini ifade için kullandıkları tanımların içerikleri ve bu tanımların nasıl ve nereden kaynaklandığı konusu da bu aşamada önem arz etmektedir. Alevi kültürü için “asıl devrim” sözlü kültürden yazıya geçilmesidir. Yazılı kültür, sözlü kültüre mukabil oluşturduğu farklılaşmayı hem Alevi-Bektaşî geleneği içerisinde “dini otorite” oluşturmada hem de bu yeni durumda “Alevi kimliğinin” tarihselleştirilmesini ve yazıya geçirilmesini sağlamıştır. Geleneksel anlamda sürdürülen sözlü kültür ve bu sözlü kültürü aktarmada önemli işleve sahip “Dede” dini otorite kaybına uğramış ve yazılı kültürle oluşan seküler eğitimden geçmiş entelektüel dedenin otorite alanı ceme sıkıştırılmıştır.<sup>8</sup> Esasen üniversite mezunu eğitim görmüş Alevilerden oluşan orta sınıf, dedenin dini fonksiyonunun dışında daha ön plana çıktı. Öyle ki son on yılda gerçekleşen Alevi-Bektaşî örgütlenmelerini de bu orta sınıf gençler yönlerdi.<sup>9</sup>

1960-1970 yılları arasında siyasal-ideolojik hazırlık, felsefi ve siyasi birikimle beraber stratejik bir karşılık bulur. Özellikle Sosyalist-Sol ile geliştirilen Sol söylemin İslam tanımına sahip oldu ve rafine bir İslam tanımı geliştirdi. Bu İslam anlayışı; teorisini yazılı metinler üzerinden geliştirdi ve bunun üzerinden de siyasal programın parçasına dönüştürdü. Alevilerin, Şeyh Bedreddin üzerinden yürüttükleri, “başkaldırı”, “özgürlük”, “eşitlik” vb. evrensel temaları kullanması ve bunlara vurgu yapması ile “şeyh” ön ismi arasında oluşan çelişki görünmemekte ve dikkatten kaçırılmaktadır. Oysa bu tanımlama, Hacı Bektaş ve Pir Sultan için kullanılarak, bütün Alevi önderleri tanımlar hale gelmektedir. Aynı şekilde Seyit Rıza için de aynı yol izlenmiştir. Seyit oluş kısmı Rıza’dan bağımsız eleştiri alırken Rıza kısmıyla beraber görmezden gelinmektedir. Dolayısıyla “devrimci” söylem, Aleviliğe eklenince bir proje olarak, “devrimcilik” kavramının kazandığı bütün içeriğiyle monte olmaktadır.

Yukarıda söz edilen dönem sonucunda Alevilerin grup kimliğini belirgin kılan konu başlıkları aşağıda belirli başlıklar altında toparlandı. Buna göre Aleviler, modernleşme sürecinde fakat modernleştirme programında olduklarını ve hatta çoğu zaman Aleviliğin bu dönemin de ötesinde olduğu fikrine de sahip oldular. Çünkü bu terimlerin her biri Alevilerin kendileri meşru ve Sünni-

<sup>8</sup> Hakan Yavuz, “Alevilerin Türkiye’de Medya Kimlikleri: “Ortaya Çıkış”ın Serüveni”, **Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşîler Nusayriler**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, ss. 71-76.

<sup>9</sup> Kristina Kehl, “Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik”, Çeviren Tanıl Bora, Sayı 88 Tarih ve Toplum,, 1996, s. 55; 57.

lerin meşru olmadıklarına gönderme yaparak hayat bulmaktadırlar. Görünürde Aleviler kendileri için olumlu olanı belirlerken, bu olumluluğun Aleviliğin tarihi ve kültürel yapısına olan uygunluğunu da hayali kurguyla tamamladılar. Oysa durum böyle değildi ve yapısal olarak farklılık vardı ve terimler yeni duruma özgüydü. Esasen konu Alevilerin kendilerini tanımlamakta kullandıkları terimlerle bu terimlerin doğaları arasındaki mesafede başlamaktadır. Yani bu terimler, Alevilerin kendilerine mal ettikleri yerden başka bir yerde durmakta ve belki de Alevilerin sahiplenmelerinden sonra terimlerin talepleri sonucunda onların doğasına yaklaşılabileceklerdir. İşte sorun tam da bu aşamada başlamakta: Terimlerin kullanım talepleri ve terimlerin doğalarından kaynaklanan talepleri. Şimdi sırasıyla bu ifadeleri neye karşılık geldiği konusunda açıklama yapmadan verelim:

Alevilik İslam'ın özü

Alevilik Yaşama biçimi

Alevilik Kültür

Alevilik İslam dışı

Alevilik Devrimci sosyalist

Alevilik Eşitlik Özgürlük

Alevilik Kadın Haklarına Saygılı

Alevilik Demokrat Laik

Alevilik Milliyetçi, Ulusalçı

Alevilik Türk, Kürt, Zaza, Ermeni, Arnavut, Arap, Azeri, Fars

Alevilik Dersim, Anadolu vb.

Ayetten Nefese Alevi edebiyatında farkın oluşması<sup>10</sup>: Örneği “Ayetten Nefese” şeklinde belirlemekten amaç, sözlü kültürden yazılı kültüre Alevi edebiyatındaki değişimi vurgulamaktır. Ayet, sözlü kültüre gönderme yaparak kentleşme öncesi bir durumu tanımlamada kolaylık sağlamakta; buna karşın Nefes, yazılı kültüre gönderme yaparken bu süreçte Alevi edebiyatının Türk Halk<sup>11</sup> Şiiri veya Türk Halk Edebiyatı içerisinde yer alan bir türe karşılık gelmektedir. Artık nefes, Alevi edebiyatı -geleneksel tarzının ortaya çıktığı bir şekil olmaktan ziyade- dünyevi-seküler bir anlama karşılık gelmektedir.

Alevi edebiyatının üretim mekanı olan tekkelerin Cumhuriyetle birlikte kapatılması Alevi edebiyatı yönünden en verimsiz dönem

<sup>10</sup> Ahmet Taşgün, “Ayetten Nefese: Alevi-Bektaşî Edebiyatında Dönüşüm”, **Alevi-Bektaşî Edebiyatı Sempozyumu**, Yol Dergisi Sayı 18, ss. 28-43.

<sup>11</sup> “Halk” kelimesinin üretilmiş ve ideolojik bir tanım olduğunu vurgulamalıyım. Esasen Alevi edebiyatının kurgulanmış bir yapıya uygun hale gelmiş olması “ayetten nefese” dönüşümünün en güzel örneklerinden biridir.

sayılabilir.<sup>12</sup> 1960'lı yıllara kadar olan süreçte ise Aleviler eskinin yinelenmesi dışına çıkamadı. Bir süre sonra da Alevi ozanları daha çok sosyal, politik, güncel konulara değinerek, konuları bakımından dağınık şiirler yazdı<sup>13</sup>.

1961 Anayasası ile beraber DP döneminde kapatılan dernekler yeniden açıldı. Sağlanan demokratik ortamda yeni yayınlar arttı. Özellikle sol yayınlarda önemli ölçüde artış meydana geldi. Türkiye İşçi Partisi etrafında oluşan yeni çevre ve bu çevrenin oluşturduğu yeni terminoloji bu çevreye yakın duran Alevi ozanlarına<sup>14</sup> yeni bir isim verirken şiirlerinin içeriğini de değiştirmiş oldu. Milli Demokratik Devrim ve Proleter Devrimci Aydınlik<sup>15</sup> gibi çevrelerin yayınlarının etkin olması ve bu çevrelere yakın olan ozanların şiirlerine bu yayınlar içerisinde yer vermeleri de sol söylemli dönüşümde etkili oldu.<sup>16</sup> Bu aşamadan itibaren ozanlar, “devrimci ozanlar” diye literatüre yeni bir tanımla geçtiler.<sup>17</sup> Bu ifade ile saz şairleri kendi yerlerini ya toplumcu ya da devrimci ozanların yerine bıraktı. Şiirlerinde, konserlerinde halkın, toplumun sorunlarını dile getirip demokrasi, toplumsal adalet, ulusal bağımsızlık, barış, özgürlük gibi konuları ön plana çıkardılar. Böylece halk şiiri – büyük oranda geleneksel biçimini korusa bile- içerikçe, işlevce yeni, çağdaş boyut kazandı. Bu hal birçok kesimin dikkatine sunulurken halk şiirine geçici de olsa canlanma ve açılım sağlamış oldu.<sup>18</sup>

Burada iki önemli husus dikkate değer, bunlardan birincisi Alevi edebiyatı kamusal alanda kendini göstermesi ve ikincisi de geleneksel olarak farklı bir çizgide kendine yeni imkanlar sağlaması-

<sup>12</sup> Rıza Zelyut, Halk Şiirinde Başkaldırı, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1989, s. 40-41.

<sup>13</sup> İsmet Zeki Eyupoğlu, Alevi-Bektaşî Edebiyatı, İstanbul: Der Yayınları, 1991, .

<sup>14</sup> 1960'lı yıllardan sonra yaygın hale gelen ozan terimi, dönemin siyasi ideolojik ortamını en güzel yansıtan ifadelerden biridir. Çünkü “ozan”, saz şairleri yerine kullanılmaktadır. Oysa ozan, saz şairlerinin modernleşme sürecindeki karşılığı olmayacağı gibi aynı zamanda saz şairlerinin işlevinin de dönüştüğünü ifade eder. Alevi-Bektaşî nefeslerindeki dönüşümünün göstergesi olan ozan, geleneksel olarak devam eden cem törenleri ve cem törenlerini sürdüren on iki hizmetin işlevsiz hale gelmesi sonucu kutsal alandan dünyevi alana taşınmıştır. Kuşkusuz yeni oluşum bu ifade ile karşılanmış oldu. Bu ifade hem sol siyasal hem de dünyevi bir karşılığa denk düşmektedir. Türkiye’de meydana gelen toplumsal siyasi dini değişim için yeniden üretildi. Esasen ozanın kullanımı Türklerin en eski tarihine kadar gitmektedir. Ozan teriminin bu eski kullanımı için bakınız: Fuad Köprülü, “Ozan”, Edebiyat Araştırmaları I, 3. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989, s. 131-144.

<sup>15</sup> Bu konunun en güzel örnekleri arasında sayılabilecek ve bu dönemi anlatan esere bakınız: Ali Taşyapan, Anılarla Geçmişe Yolculuk İbrahim Kaypakkaya İle Birlikte..., Birinci Cilt, İstanbul: Belge Yayınları, 1997, s. 530-532.

<sup>16</sup> Rıza Zelyut, age., s. 59.

<sup>17</sup> Rıza Zelyut, Halk Şiirlerinde Gerçekçilik, 2. Baskı, İstanbul: Yön Yayınları, 1982, s.262-265.

<sup>18</sup> İsmet Zeki Eyupoğlu, age., s. 330.

dır. Her iki durumda da nefesler doğal ortamından taşınarak başka ihtiyaçlar için malzeme olmuştur. Böylece Aleviliğin aktarımında ve devamında en önemli araçlardan biri olan nefesler, modernleşme sürecinde anlamlarından içeriğine kadar değişim geçirmektedir. Geleneksel olarak varlığını sürdüren nefesler, modernleşme sürecinde kendini başka bir içerik ve yeni tanımlar veya daha popüler olan bir anlama terk ederek yerini, eski-geleneksel / yeni-modern nefesler şeklinde ikili bir farklılaşmaya bıraktı. Alevi edebiyatı, açlık, yoksulluk, işçilerin durumu, işlevleri, ile Alevilerin politik durum ve yapılarını yansıtan, tarikat kavram ve konuları ile yer değiştirirken tanrı sevgisi maddi aşka dönüşmüştür.<sup>19</sup> Çünkü “yazı, bilincin yapısını değiştirir” görüşüne göre, günümüz Alevi yazını yazılı metinle nesneleştirildikten sonra sözlü bir tür olmaktan çıkmış, diğer yazı türleri arasına karışmıştır.<sup>20</sup>

Yukarıda temel iki nokta üzerinde Alevi edebiyatının içerik olarak değişimine vurgu yapıldı. Görüleceği üzere bu iki nokta aynı zamanda Alevi edebiyatını geleneksel seyrinden uzaklaştırdığını da gösterdi. Alevi edebiyatı içerik, siyasi ve ideolojik malzeme haline getirildi. Bu durum Alevi edebiyatını seyrinden çıkarmasından itibaren –yeni ilerici kimliğiyle- aynı zamanda protest bir yapıya sürükledi. Tam da burada gerçekleşen protest yapı Sünnilerden sağcılara, gericiilere ve dincilere doğru bir seyir kazanmış oldu. Özellikle sol söyleme sahip olunan 1960 yılından sonra ozanlar, protest ve otoriteye karşı olduğu işlenmeye başlanarak siyasallaştırıldı. Zaten “o yıllarda ve 1980’lerin ortalarına kadar, Alevi kimliği, kamuoyunda dini değil, siyasi terimlerle tanımlanıyordu.”<sup>21</sup> Bu başkaldırı “Sünni” olarak nitelenen ve ilerlemeye, çağdaş yaşama, demokrasiye karşı olarak tanımlanan otoriteye karşı ileri sürüldü.

Dersim – Tunceli arasındaki fark<sup>22</sup>: Aradan geçen bunca süreye rağmen Dersim / Tunceli Aleviliğinde tartışma ya da yeniden kurulanışta başlangıca dönüşün nasıl olduğudur. Başka bir ifadeyle Dersim’den Tunceli’ye geçişin gerekçelerinin yeniden inşa sürecinde işletildiğini, aynı düşünceden yola çıkılarak aynı konu başlıklarının ele alındığı şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> İsmail Özmen, Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, cilt 5, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998, s. 17-18.

<sup>20</sup> İsmet Zeki Eyupoğlu, age., s. 328.

<sup>21</sup> Tord Olsson, agm., s. 266.

<sup>22</sup> Ahmet Taşgın, “Dersim/Tunceli Aleviliğinin Yeniden İnşası”, **Bilgi Toplumunda Alevilik**, Hazırlayan İbrahim Bahadır, Ankara: Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2003, ss. 303-310.

<sup>23</sup> Erdal Gezik, Alevi Kürtler, Ankara: Kalan Yayınları, 2000.

İnşa sürecinde toplumsal gerçekler ve sosyal yapı Dersim / Tunceli ikileminde yeniden ele alınmaktadır. Fakat Dersim'e olumlu bir anlam yüklenirken doğal olarak Tunceli olumsuz olanı temsil etmektedir. Burada Dersim, tarih, kök, hakikat, doğru, iyi ve hatta biraz da romantik olana karşılık gelmektedir. Buna mukabil Tunceli tam da karşıt bir anlam içermektedir.

Oysa Cumhuriyet ile Dersim'in kazandığı anlam tam da karşıt olanı ifade etmektedir. Bu tarihle yeni bir kimlik kazanan Tunceli, olumlu bir anlama karşılık gelmekteydi. Esasen taraflara göre Dersim/Tunceli olumlu veya olumsuz bir anlam kazanmaktadır. Sanki tarafların kendi ideolojik veya siyasal duruşlarıyla konuyu kendi taraflarından ele alışlarında aykırı olan bir şey yok gözüküyor. Evet, sorun bu kısımda değil. Aleviliğin inşa sürecine katkıda bulunanların Cumhuriyet ile Tunceli'nin kazandığı ve temsil ettiği düşüncenin ürünü olarak hatta onun sağladığı imkanların bir sonucu olarak varlıklarını buna borçluyken Dersim'i olumsuzlamakta ve Tunceli'yi olumlamaktadırlar. Tunceli'nin temsil ettiği görüşle Dersim nasıl olumlanabilir?

Bu soru makalenin varmak istediği veya vurgulamak istediği nihaî noktayı teşkil etmektedir. Çünkü asıl; inşa süreci katkıcılarına göre başka bir deyişle Alevi aydınlarından başlamak üzere Aleviliği temsil eden herkes Tunceli'nin temsil ettiği veya çağrıştırdığı olumsuzluklara sahipken, olumladıkları Dersim'in iyiyi temsil eden kısmına vurgu yapmalarının çelişki olduğudur.

Dersim'e vurgu yapanların siyasal ve ideolojik duruşlarıyla inşa ettikleri Aleviliği, Tunceli'nin modernleşmeye vurgu yapan biçimi karşılamaktadır. Esasen Alevilik konusunda ele alınan konuların her birinin varmak istediği veya inşa etmek istediği biçim Tunceli vurgusu üzerinden yapılmaktadır. Bu durum bilinenin aksinedir yani kutsal, tarihi ve hatırası olan Dersim üzerinden değildir.<sup>24</sup> Çünkü Dersim'in temsil ettiği sosyal ve dini yapıyı olumlama imkanını oluşturacak zihinsel bir inşa süreci ortadan kalkmıştır. Nedeni ise modernleşme sürecinde Tunceli ile ifade edilecek bir bakış açısı oluşmuştur. İşte oluşan bu bakış açısıyla Dersim ile ilgili olan ve Dersim'i ifade edebilecek bir bakış açısının oluşma imkanları ortadan kalkmıştır.

Dersim'in olumsuzlanan toplumsal yapısı –aşiret ve dini- hemen her dönemde Dersim / Tunceli Aleviliği konusunda söz söyleyen taraflar üzerinde durdukları en belirgin noktalar olarak ele

<sup>24</sup> Munzur Çem, Dersim'de Alevilik, İstanbul: Peri Yayınları, 1999; Munzur Çem, "Bozuk Bir Plağın Tekrarı: Alevi Kürde Kimlik Yaması", Sayı 58, **Deng Dergisi**, 2001.

almaktadırlar. Olumsuzlanan toplumsal yapı Dersim / Tunceli ikileminde olumsuzlandığı noktadan itibaren ortak bir çizgi üzerinde birleşerek bu ikili yapıyı teke indirmektedir. Burada yanıltıcı olan tarafların farklı noktalardan karşı duruş gerçekleştirdikleri izlenimi vermeleridir. Aleviliğin yeniden inşasının hareket noktasının aynılığı varış noktasını da birbirine yakınlaştırmaktadır.<sup>25</sup>

Alevi Caferiler: *Aşura Dergisi*<sup>26</sup>: Çorum'daki Alevi-Caferilerin faaliyetlerinin dikkat çeken yönü ise yayınları ve camileridir. Önce *Aşura* daha sonra *Ondört Masum* isimli iki dergi çıkarılmış ve bunların dışında bazı eserler yayınlanmıştır. *Aşura*, 1989-1994 yılları arasında 21 sayı çıkmıştır. *Ondört Masum* ise 1991'de çıkmış ve günümüze kadar yayınıni sürdürmektedir. *Aşura Dergisi* faaliyetlerini açılan iki cami çevresinde gerçekleştirmektedir.

*Aşura Dergisi* ve çevresi ile ilgili bu genel bilgileri verdikten sonra yukarıda Alevilerin Caferileşen Alevilere karşı takındıkları tavrın nedenlerini açıklamaya geçeceğim. Alevilerin bir kısmı, Caferi fıkının kendileri için bağlayıcı olduğunu ifade etmeye başladılar.<sup>27</sup> Bu husus Alevi aydınları arasında tepkiyle karşılandı ve bu konuya ilişkin peş peşe açıklamalarda bulundular. Aleviler, Caferi olduklarını ve Caferi fıkhına göre gündelik yaşamlarını tanzim edeceklerini söyleyen Alevi Caferilere, Kızılbaş muamelesi yapmaya başladılar.

Bunu kendilerine yapılan dış bir müdahale olarak gördüler. Arkasında da Sünnilik ve Şiiliğin olduğunu varsaydılar. Bu nedenle Sünniliğe karşı geleneksel, Şiiliğe karşı da siyasal İslam söylemi üzerinden tavır geliştirdiler. Buna rağmen modernleşme veya modernleşme sürecini kendilerine bir dış müdahale olarak görmediler.

Alevi yazar Lütfi Kaleli Binbir Çiçek Mozaigi Alevilik isimli eserinde, "Anadolu Aleviliğinin "demokrat ve eşitlikçi" yapısı" ile "... Aslında Anadolu Aleviliği gerek beslendiği tasavvufi kaynaklar, gerekse de siyasal olarak hep muhalefette kalmış olması nedeniyle, Şiiliğin bilinen despot karakterinin tam tersine hep demokratik bir özü temsil etmiştir. Aleviliğin değil, Sünniliğin Şiiliğe benzediği tezi, günümüzdeki siyasal gerçekliklerle de doğrulanmış bulun-

<sup>25</sup> İbrahim Karakaya, "Alevi Kürtler ve Dersim Aleviliği", Sayı 42 Pir Sultan Abdal Dergisi, 2000; Bu makale Cemal Şener'in bir makalesinden dolayı kaleme alınmıştır. Karşılıklı tartışma için bakınız: Cemal Şener, Alevilerin Etnik Kimliği, Sayı 7, Yol Dergisi, 2000.

<sup>26</sup> Ahmet Taşgün, "1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü: Alevi Caferiler ve *Aşura Dergisi*", Cilt 6, Sayı 18, **Dini Araştırmalar**, ss. 141-148.

<sup>27</sup> İlyas Üzümlü, *Günümüz Aleviliği*, s. 58.

maktadır”<sup>28</sup> der. Bu örnekle yöneltilebilecek, kendilerini “Alevi” olarak tanımlayan toplulukların iç dinamiklerden hareketle farklı bir görüntüyle ortaya çıkıp kendilerini ifade etmelerinin imkanı yok mudur veya onların farklı bir görüntüyle ortaya çıkışlarının nedenleri yok mudur? sorularının cevabı aranmalıdır.

Sonuç olarak Cumhuriyet dönemine kadar dini bir yapı olarak kabul edilen Kızılbaşlık, Cumhuriyet döneminde Aleviliğe evrilerek siyasal bir hüviyet kazanmıştır. 1980’li yıllardan sonra modernleşme sürecinin bir sonucu olarak bir dizi etkinlikle kamusal alanda görülmeye başlayan Aleviler, temel dini kavram ve kurumlarını yeni bir forma sokmakla kalmadılar aynı zamanda bu noktadan hareketle geleneksel Aleviliği de tanımladılar. Kendilerinin ortaya çıkışlarında dış müdahale görmezken, Caferileşen Alevilerin ortaya çıkışlarını iç dinamiklerinin etkisi aranmadan dış bir müdahale olarak görmüşlerdir. Kendi ortaya çıkışlarını içselleştirdikleri için ideolojik bir yaklaşımla geleneksel Alevilikten uzak tanım ve tutumla Caferileşen Alevileri dışladılar. Halbuki ortaya çıkışlarına gerekçe olan konuların kendileri için de geçerli olduğu ve bu gerekçelerin “onları Alevi olmadıkları kadar kendilerini de Alevi kılmayacağını” görmezden gelmektedirler.

Aleviliği homojen bir yapı kabul ederek farklı söylem ve davranışlarda bulunan, özellikle Çorum ve çevresinde yaşayıp Caferi fıkına göre gündelik yaşamlarını düzenlemeye çalışanları Alevilikten bir sapma görerek, onlara Kızılbaş muamelesi yaptılar ve dışladılar.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Lütfi Kaleli, *Binbir Çiçek Mozaïği Alevilik*, İstanbul: Can Yayınları, 1995, s. 212.

<sup>29</sup> Ahmet Taşgın, 1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü: Alevi Caferiler ve Aşura Dergisi”, Cilt 6, Sayı 18, *Dini Araştırmalar*, ss. 141-148.





## MANİHEİZM

Canan SEYFELİ\*

*Bize ısı veren soylu Güneş  
Ve yine, sığındığımız gölgeyi veren  
Şenlikler için salkımlarla başakları olgunlaştıran Güneş  
Ve sonra kutlamamız için geri çekilen  
Deliliklerimizi, ölümlü taşkınlıklarımızı hoşgören Güneş  
Ve yine bir gün sonra, bir gün öncesi gibi  
Aynı cömertlikte parlayan Güneş  
Bizden ne şükran bekler ne de baş eğme  
Doğarken soyludur Güneşimiz  
Batarken de öyle....<sup>1</sup>*

**M**ezopotamya, Dicle ile Fırat'ın arası tarih boyunca bir çok millete, medeniyete ve dine beşik olmuştur. Yine burası Doğu ile Batı arasında bağlantı noktası olurken üç kıtayı birleştiren merkezi bir konumu da var olmuştur. Bu zenginlik bölgedeki dini yapıya da yansiyarak aynı şekilde etkin olacak bir dini hareketin, Maniheizm'in de yaşam sürdürmesine zemin hazırlamıştır.

Mani, İ.S. III. Yüzyılın başlarında Güney Mezopotamya'da, Selevkiye-Ktesifon'da dünyaya gelmiştir (216).<sup>2</sup> Mani'nin yetiştiği ortam yaşadığı coğrafyanın da etkisiyle çok yönlü olmuştur. Hristiyanlık, Zerdüştlük ve Budizm ile çevrelenen Mezopotamya'da siyasi yaşam da çok yönlüdür. Roma ile Pers-Sasani arasındaki bu bölge, uzun süren savaşlarla birinden diğerine geçen ara bölgedir. Aynı zamanda burası, Babil ülkesi Yahudiler ve Sabiler gibi dini geleneklerin göçerek yerleşip yeşerdiği, yeniden şekillendiği münbit bir yerdir.

Hristiyanlığın yayıldığı, Roma devlet dini olma yönünde ilerlediği, aynı zamanda putperestlikten kitap dini olma yönüne gidildi-

\* A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri-Dinler Tarihi Arş. Gör.

<sup>1</sup> Amin Maalouf, *İşık Bahçeleri*, Çev.: Esin Talû-Çelikkan, İstanbul: Y.K.Y., 2004.

<sup>2</sup> Mani'nin ortaya çıktığı dönemde Orta Doğu'nun, Mezopotamya'nın genel durumu ile ilgili bkz Geo Widengren, *Mani and Manichaeism*, Translation by Charles Kessler, London and New York, 1965, pp. 1-24.

ği, bir çok dini-felsefi akımların batıp çıktığı bir dönemde,<sup>3</sup> bir bölgede Maniheizm de kendisini göstermiştir. Şüphesiz etkin bir dini-felsefi hareket olarak Mani dini de burada yer almıştır.

Böyle bir dünyada yaşama göz açan Mani'nin hayatı hakkında çok fazla şey bilmiyoruz. Ktesifon'da doğup, babasının katıldığı bir Yahudi-Hristiyan mezhebi (Elkesai)\* içerisinde yetiştiğini ve bunlar arasında iken ilk defa 12 yaşında Kutsal sesle muhatap olduğunu biliyoruz. Şüphesiz Mani'nin dini vaaz etme döneminde kullandığı donanımlarında bu yetiştirme ortamı da etken olmuştur.

Mani öğretisini yaymaya başladığı 24 yaşında "ikizim" dediği (İslam kaynaklarında Tevm, Tûm) kutsal sesi yine duymuştur.<sup>4</sup> Bununla beraber içinde yetiştiği ortamı terketmiş ve öğretisini yaymaya açılmıştır. Bundan hemen sonra Ardeşir'in oğlu I. Şapur İran tahtına çıkmıştır. Mani'nin kendisine takdim ettiği "Şapura-gan" adlı eserinden de anlaşıldığı üzere iki lider arasında ilişkiler oldukça samimi idi. Mani bu eserde I. Şapur'a kendi öğretisini tanıtmıştır. Mani bu özelliği ile öğretisini yayma döneminde bir devletin himayesini alması yönünde de ender din kurucularındandır.

Mani, öğretisini Ktesifon'da yaymaya başlamıştır. Onun iki defa Hindistan'a seyahatından bahsedilmektedir. I. Şapur'un onun öğretisiyle nasıl muhatap olduğu bilinmemekle beraber yaklaşık yirmi yıllık bir koruma ve desteğine sahip olmuştur. Mani'nin bıraktığı mükemmel kilise teşkilatı ve eserleri şüphesiz rahat ettiği bir dönemde ortaya çıkmıştır. O, büyük bir ihtimalle gerek Sasani ülkesine ve çevresine öğretisini ulaştırmasında büyük etkisi olan teşkilatını oluştururken, gerek kendisinden sonrakiler için büyük

<sup>3</sup> Mircea Eliade'ın üç ciltlik "Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi" bu dönemdeki dini akımlar ve fikirler hakkında önemli bir çalışmadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c II (Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna), Çev.: Ali Berkay, İstanbul: Kabalcı, 2003.

\* **Elkesai (Elchassai, Elhasih)** Yaklaşık olarak MS 100 yıllarında Ürdün nehrinin doğu bölgelerinde ortaya çıkan bir mezheptir. Elkesai isminde bir Yahudi tarafından kurulmuştur ve ruh göçünü sürdüren bir harekettir. Elkesailer, İsa'nın şehsiyeti ile ilgili olarak Dünyevi Mesih'in insanlığı ve ıstırap çekmesinin gerçek olmaktan çok görünürde olduğu, 'onu yerine başka birisinin (Yahuda İskariyot, Cyreneli Simon) haça gerildiğini kabul eden doketik görüşe sahip bir mezheptir. Bunlar şeriate sıkı sıkıya bağlanmaya, vaftiz olmaya ve kanlı kurbanı reddetmeye önem verirlerdi. Bkz. Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, ss. 99-100, 113 ; Haçerlioğlu, **Dünya İnançlar Sözlüğü**, s. 134. Mani'nin babası Patik'in (Arap kaynaklarında Futtak) içinde bulunduğu cemaat Mugtesile ve Betain *sabbesi* diye isimlendirilmektedir. Theodor bar Khoni ise vaftiz olanlar anlamında *menakkede* ve beyaz elbiseler giyenler anlamında *helle hevare* isimlerini ifade etmektedir. Widengren, a.g.e., s. 25.

<sup>4</sup> Mani'nin hayatı ile ilgili ilk önemli bilgileri İslam kaynaklarından öğreniyoruz. el-İbn Nedim, **el-Fihrist**, Neşr.: Gustav Flügel, Beirut, 1964, ss. 327-339 ; el-Birûnî, **el-Âsârü'l-Bâkiyye an'i'l-Kurûni'l-Hâliyye**, Neşr.: C. Eduard Sachau, Leipzig, 1923, ss. 23, 67, 118, 237, 331.

değeri olan, kendi öğretisini içeren, minyatürlerle süslediği, biri hariç hepsini Süryanice (Doğu Aramice) yazdığı eserlerini oluştururken bu serbest ortamından faydalanmıştır. Zira I. Şapur'dan sonra Mani rahat hareket edememiştir. Şapur'a halef olan küçük oğlu Hürmüz'le ilişkilerinin iyi olduğu tahmin edilse de hakimiyeti çok kısa sürmüştür. Ayrıca göz altında tutulmuştur. Sonrasında ise Zerdüşt dininin devlet dini haline geldiği diğer oğlu I. Behram'ın başa geçmesiyle Mani'nin esaret hayatı başlamıştır. Vramşapuh şehrinde yakalanan Mani, zincirlenerek hapse atılmış ve hayatı dehşet verici bir ölümle son bulmuştur.<sup>5</sup>

Maniheizm'in kutsal kitapları Mani'ye atfedilen eserlerdir. Mani sağlığında öğretisini yeni bir harf sistemi geliştirerek yazmakla kalmamış, aynı zamanda onları resimlerle süslemiştir. Mani'ye atfedilen kitaplar Arap kaynaklarında zikredilmektedir. Bu eserler şunlardır. Hayat İncili, Hayat Hazinesi, Şapuragan, Pragmateia, Sırlar Kitabı, Mektuplar ve İlahiler ve Dualar.<sup>6</sup> Bu kutsal yazılar için, dinlerde kutsal kitap geleneğinin oluşumunu düşündüğümüzde 20-25 yıllık bir risalet döneminin oldukça kısa olduğunu görürüz. Devlet dini haline gelmesinin ancak yüzyıllar sonra olduğunu da düşünürsek Mani'nin kendi dönemine odaklaşmak gerektiği daha iyi anlaşılacaktır. Şapur'la ilişkisinden bahsetmiştik, buna göre Mani ve öğretisi koruma altına alınmış ve kolaylıkla yayılma imkanı bulmuştur. Hem bunda hem de kutsal kitap koleksiyonunun oluşumunda Mani'nin öğretisini kendisinin kaleme alması, yazma sanatını kullanması, yani dini vaaz etmede yazıyı kullanması önemli bir etkindir. Ancak biri Pehlevice diğerleri Süryanice kaleme alınan eserleri ancak Maniheizm'in yayıldığı bölgelerde öğrencilerinin kopya ettiği başka dillerde (Kiptice, Latince, Çince, Farsça, Uygurca) günümüze ulaşabilmiştir.<sup>7</sup> Mani'nin Mektupları, İlahi Kitabı, Hayat İncili Yorumu, Köln Mani Kodeksi ve Vaazlar bunlardandır.<sup>8</sup> Araştırmacılar bu yazılarla Mani'nin öğre-

<sup>5</sup> Harun Güngör, "Maniheizm", *Erciyes Üniv. İlah.Fak. Dergisi*, Kayseri, (5), 1988, ss. 145-147 ; Ayrıca bkz. Şinasi Gündüz, "Maniheizm" *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 27, Ankara, 2003, ss. 575-577.

<sup>6</sup> el-Bîrûnî, a.g.e., ss. 238.

<sup>7</sup> Mehmet Aydın, "Mani-Mani Dini", *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya: Nüve, 2005, ss. 464-470.

<sup>8</sup> Maniheizm literatürü hakkında geniş bilgi için bkz. Hans-Joachim Klimkeit, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts: İranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1989 ; Jes P. Asmussen, *Manichaeen Literature*, New York, 1975 ; Jes P. Asmussen, *Manichaeen Literature*, New York, 1975 ; Mary Boyce, *A Reader in Manichaeen Middle Persian and Parthian*, Leiden-Teheran, 1975 ; Ernst Waldschmidt - Wolfgang Lentz, *Manichäische Dogmatik aus Chinesischen und Iranischen Texten*, Berlin, 1933 ; Manfred Heuser -Hans-Joachim Klimkeit, *Studies in*

tisinin anlaşılabilir kadarının günümüze ulaştığı görüşündedirler. Şüphesiz bunda yine bizzat Mani'nin kendisinin öğretisini ve tebliğini kaleme alması etken olmuştur. Zira kendisinden gördüklerini, söylediklerini ve bunlardan hatırlananları değil de bizzat yazdıklarını kaleme almışlardır. Bu da ilk olana yakın olmasını sağlamaktadır.

Mani'nin öğretisi gnostik düalizmdir. Uygur Maniheist metinlerinde Maniheizm “iki kök-üç zaman dini” (eki iltız üç ödki nom) şeklinde Mani'nin öğretisi ile isimlendirilmiştir.<sup>9</sup> İki kökten (yaratılış, töz) kasıt iki zıt ezeli varlığın, Işık ve Karanlığın, iyi ve kötünün, başka bir ifadeyle mana ve maddenin özünün bir sınırla ayrılmış durumda var oldukları mutlak zamandır. “Yüceliğin efendisi”, yani Işık kralı kuzeyde “Karanlıklar Prensi” ise güneydedir.

Bu iki zıt arasındaki ilişki ise üç zamanı oluşturmaktadır. Mani, zamanı bu köklere göre üç şekilde nitelendirmiştir. Geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman. Geçmiş zaman başlangıcı, ezeliyeti, gelecek zaman kıyameti, ebediyeti ifade etmektedir. Her ikisi de pasif zaman olarak nitelendirilir. Şimdiki zaman ise bu iki kökün mücadelesinin başladığı ve sona ereceği devreyi kapsamaktadır. Buna göre biz mücadelenin, yani şimdiki zamanın içinde bulunuyoruz.

Mani'nin öğretisinde ilk hareket madde ile başlamaktadır. Maddenin düzensiz hareketi Karanlıklar prensi'nin kendi sınırının üst tarafına sıkıştırır. Burada ışık ülkesine yaklaşmış olan Karanlıklar prensi göz kamaştırıcı Işığı görür. İçi onu ele geçirme arzusuyla dolar. Işık ozaman harekete geçer ve onu kendi bölgesine itmek için “Hayatın Anası”nı tasarımlar. O da “İlk İnsan”ı tasarımlar. İlk İnsan'ın zırhını oluşturan beş oğlu vardır: ışık, rüzgar, su, ateş ve hava. Bu beş oğluyla İlk İnsan sınıra iner. Karanlıklar prensinin beş oğluna karşı mücadeleyi başlatır ve ışığını fırlatır. Ancak yenilir ve demonlar beş oğlunu yutar. Artık karanlığın içinde ışık, maddenin içerisinde mana vardır. Bu kaosun ilk aşamasıdır.<sup>10</sup>

---

*Manichaean Literature and Art*, Leiden-Boston-Köln, 1998 ; A. Von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho I; II; III*, Berlin, 1912; 1919; 1922 ; Albert August Von Le Coq, *Türkçe Mani (Dini) Elyazıları (Manichaika) Khotço Harabe.*, Çev.: M. Fuat Köseraif Paşaoğlu, İstanbul: Türk Dil Kurumu, 1936, ss. 46 ; Albert August Von le coq (Tah.), *Mani İle Uygur Alfabeleri Hakkında İzahat (Huastuanift)*, Çev.: S. Himran, Türk Dil Kurumu, (s. 150.)

<sup>9</sup> Peter Zieme, *Manichaisch-türkische Texte, Berliner Turfantexte V*, Berlin: Akademie-Verlag, 1975, s. 36.

<sup>10</sup> Eliade, a.g.e., ss. 437-438; Ayrıca bkz. Güngör, “Maniheizm”, ss. 153-156 ; Widengren, a.g.e., pp. 43-64.

Burdan itibaren mücadele başlamıştır. “İlk İnsan” karanlıklar ülkesindeki tutsaklığından kurtarılmaya çalışılır. Karanlıklar ülkesine hapsolan “İlk İnsan”ın duasına Baba silsile şeklinde bir yaratımla cevap verir. Böylece yaratılan “Yaşayan ruh” ve onun beş oğlu “İlk İnsan”ı karanlıklar ülkesinden çıkarıp kurtarırlar. Bu kurtuluş esnasında ışık parçacıkları kalmıştır. Mücadele devam ederken Karanlıklar Prensi’nin oğullarından gök, yer, dağlar, nehirler ve sonra gezegenler yaratılır. Bu yaratılışta kullanılan malzeme yine kötülüğün temsilcileridir. Ancak içlerinde Işık parçacıkları kalmıştır.

Son olarak, Baba son bir çağrı yapar ve türüm yolu ile “Üçüncü elçi”yi (Müjdecî) yaratır. Kozmos, Üçüncü elçi tarafından, hala tutsak olan ışık parçacıklarını kurtaracak şekilde düzenlenir. Buna göre ışık parçacıkları ayın ilk on beş gününde dolunaya kadar yükselir, sonraki on beş gününde aydan güneşe ve en sonunda gökteki ülkesine aktarılır. Ancak demonların yutuğu ışık parçacıkları kalmıştır. Hareket halinde iken müjdecî erkek demonlara genç bir bakire, dişi demonlara ise genç bir adam olarak görünür. Arzuyla yanıp tutuşan erkek demonlar tohumlarını ve içlerinde yuttukları ışık parçacıklarını saçarlar. Toprağa düşen tohumlar bitkilerin doğmasına neden olur. Dişi demonlar ise hamile kalırlar ve doğurdukları ucubeler toprağa düşünce ağaçların tomurcuklarını yerler. Böylece onların içindeki ışığı özümserler. Bir erkek bir dişi demon ışığın hepsini kendilerinde toplamak için demonların hepsini yerler. Sonra çiftleşirler ilk önce Adem sonra da Havva’nın doğmasına neden olurlar.

Böylece yaratılan insanda en çok ışık Adem’de toplanmıştır. İnsandaki ışık parçacıklarını kurtarmak için Mani’nin öğretisindeki şimdiki zaman başlamıştır. Bu mücadele devresinde Kurtarıcı olarak İsa gelmiştir. En son kurtarıcı da Mani’nin kendisidir.

Mani’nin öğretisinin temelini oluşturan bu kozmogonik hadisede maddi olanlar, kötü olanlar ilk hareketi de başlatan Karanlıklar prensine aittir. Dikkat ettiğimizde sistem evrendeki her unsurun maddi alemde geldiği ancak içlerinde ışık parçacıkları bulunduğu şeklinde dizayn edilmiştir.

Mani’nin öğretisindeki ikinci zaman şimdiki zaman bir kurtuluş mücadelesidir. Bu hayatın tanzimi kozmogonik yapıya göre düzenlenmiştir. Işık kralı tarafından gönderilen Zerdüş, İsa ışık parçacıklarından bir kısmını kurtarmışlardır. Zerdüş, İsa ışık kralı tarafından gönderilmişlerdir. Mani ise İsa’nın belirttiği Faraklit’tir, yani bunların sonuncusudur, kurtarıcıdır.

Buna göre insanın kurtuluşu bulabilmesi için Mani'nin öğretisine inanmalı, karanlığı temsil eden davranışlardan (savaş, cinsel ilişki, canlı öldürme vb) kaçınmalıdır. Sonuçta iyi olan kazanacaktır. Ve her şey başlangıçtaki haline dönecektir. İnsan irfanı, bilgiyi içinde bulacaktır. Akıl ile çalışılıp kazanılabilen bir şey olmayıp Tanrı tarafından bahşedilen bir bilgidir (gnosisdir).<sup>11</sup>

Bunun için insanlar üç kısımdır: seçilmişler, dinleyiciler ve inanmayanlar. Seçilmişler ışık ülkesine ulaşacaktır. Diğerleri yenden doğarak, reenkarnasyon ile seçkinler arasına girmeye çalışacaktır. Kıyamete kadar, tek ışık parçası ışık ülkesine ulaşana dek böyle süren mücadele hayatı, İsa'nın ikinci gelişi sonrasında tekrar pasif zamana dönecektir.

Kurtuluş için gerekli ibadetler sınıf farkına göre düzenlenmiştir. Seçkinler daha sıkı bir ibadet hayatına sahip olmalıdır. Oruç, namaz, dua, ve günah itirafı gibi olan Bema bayramı önemli ibadetlerdendir. Evlenmemek, et yememek, bitkileri koparmamak, toprağı sürmemek vb. kurallar herkes için geçerli olmakla beraber seçilmişler için zorunludur, yani bunları seçilmiş yapan fiillerdir. Dinleyiciler ise tek evlilik yapabilirler. Daha sonraki ruh göçleri sayesinde dinleyicilerin kurtuluşu yakalama, seçkinler arasına girme şansları vardır. Maniheizmdeki ahlaki prensiplerin özünü ağzın, elin ve kalbin mührü diye ifade edebileceğimiz prensipler oluşturmaktadır.<sup>12</sup>

Maniheizm'in öğretisinde ve dünya hayatını kurgulayışta, insanı, alemi, geleceği algılayışta kötü olanın rolü büyüktür. Bu durum Mani dininin gnostik boyutta oluşmasını sağlamıştır. Kötü olanın iyi tanrıya ait olmayacağı fikrinden hareketle oluşturulmuş bir sistem gibi durmaktadır. Kötülük problemi bu dinin esaslarını meydana getirmiştir.

Mani kendisinden önce var olan ve şekillenen bir dünyaya doğdu. Burada iyi olanlar da vardı kötü olanlar da. Hatta bunların içiçe girmiş olduğunu gördü. Herhangi bir varlığın tek başına iyi ya da kötü olmadığını gördü. Bunun için karanlıklar ülkesinde bile ışık kırıntılarının gizli olduğunu düşündü. Maddi olan her şeyin, hatta merakın, düşünmenin, hareketin, yaratma eyleminin dahi bu karanlıkların kralından kaynaklandığını düşündü. (Burada Mani'nin öğretisinde bir yüce varlığın, mutlak iyi varlığın mevcudiyeti-

<sup>11</sup> Şinasi Gündüz, "Gnostik Dinler", Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 3.bas., Isparta, 2000 içinde, ss. 125-130 ; Ayrıca bkz. Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve demiurg Düşüncesi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, Yıl 1997, Samsun: OMÜ Matbaası, 1997, ss. 121-165.

<sup>12</sup> Güngör, "Maniheizm", ss. 158-162 ; Widengren, a.g.e., pp. 95-105.

tini görmekteyiz. Çünkü sonuçta bu, ışık kalacaktır sadece.). Böylece, Zerdüştlük, Hristiyanlık, Budizm, Sabiilik, Yahudilik, Putperestlik gibi dini geleneklerin ortasında herşeyiyle yeni bir din kurdu, geliştirdi, bu dini yaşadı, bu din için öldü.

Kötülük problemi, insanların yaratılıştan beri problemi olmuştur. İnsan kötülüklerin yaşadığı dünyaya niçin, nasıl geldiğini merak ederek, sorarak, araştırarak yaşayagelmıştır. Baştan beri iyi, eksiksiz, yüce, üstün, kadiri mutlak, ezeli, ebedi vb. olanın kötü olanı, kötüyü niçin var ettiğini dünya hayatının, insanın bunun neresinde olduğunu merak edegelmiştir. Bu zor sorulardan çıkış yolu her zaman bir şeylere inanma ile, inanarak çıkış yolu bulma ile çözümlenmiştir. Bu da çok çeşitli dini geleneklerin, inançların doğmasına neden olmuştur. Mani iyi olanı ışık, kötü olanı karanlık diye ifade etmiştir. Ancak karanlığın da ezeli ve ebedi olduğunu düşünmüştür. Bunun sebebi dünya hayatını, insanı yaratanın bunlara niçin ihtiyacı olacağı sorusuna aradığı cevaplar içerisinde, bulduğu bir inançtır. Yani iyi olan bunlara muhtaç değildi, öyleyse bunlar niçin var? Sorusuna verdiği cevaptı “yaratmayı başlatıcı karanlıklar prensi”.

Şüphesiz böyle bir inanç sisteminin oluşmasında Mani’nin yaşadığı dünyanın da etkisi büyük. Zira hemen yanbaşında yine gnostik bir düalizmin hakim olduğu Sabiiler, düalizmin hakim olduğu Zerdüştlük, İsa’nın kurtarıcı olarak geldiği, çarmıha gerildiği Hristiyanlık (Yahudiliğin Maniheizmde fazla etkili olmaması da bu doğrultudadır), maddi alemde kaçınılan, uzak durulan, ışığı temsil edenin yakalanmaya çalışıldığı, aydınlanma peşinde olunulan Hinduizm, Budizm gelenekleri ve ve hep kargaşa, savaş, mücadelenin kol gezdiği dünya hayatından çıkış yolu olarak Maniheist sistem gelişmiştir.

Mani’nin öğretisi büyük bir etkiyle geniş bir alana yayıldı. Mezopotamya’nın dört bir tarafına önce Sasani ülkesinde, sonra Batıya ve doğuya yayıldı. Mani’nin öğretisi basit bir felsefe değildi, bu nedenle büyük sanatsal karakterlerle beraber şehrin insanları arasında yayıldı. Yahudi-Hristiyan geleneğinin tartıştığı, putperestliğe karşı yeni sitemlerin geliştirildiği, yeni yeni Hristiyan akımlarının, İsa Mesih fikirlerinin mücadele ettiği ortamlarda tartışılan yeni dini-felsefi sitem ortaya çıktı. İçindeki maddi unsurların, öldürmeme, cinsel ilişkide bulunmama, yememe-içmeme vb geleneğin yer aldığı bu sistem sessiz ama güçlü bir nida ile insanın iyi olma fikrine hitab etti. Öğretinin yazma ve resmetme, anlatma sanatının etkisiyle insanların ruhsal dünyasına hitab etti. Yumuşak

ama dimdik, mücadele ruhlu bu öğreti kendisine insanların kalbinde yer buldu. Maddi olandan kaçış devlet dini olma himayesini doğurmadı ama soylulara hitab, soylu devlet adamlarının kalbini de fethi doğurdu. Böylelikle kendi geleneğini oluşturdu. Böylelikle yayılma süreci sessiz ama derinden oldu.

IV. Yüzyılda bütün Hristiyan çevrelerinde tartışılıyordu.<sup>13</sup> Beşinci yüzyılda Hristiyanlığın da çeşitli mezhepleriyle kurumsallaşması sonrasında takip edilir oldu. VI. Yüzyılda Batı'dan kaybolmağa başladı,<sup>14</sup> ancak Doğu'dan gelen Pavlikyanlarla beraber Ortaçağ dini hareketleriyle (Bogomiller, Katarlar, Albigenler) Batı Mani öğretisiyle tekrar karşı karşıya geldi.<sup>15</sup>

Asya'da ise yayılma hareketi özellikle Türklerle beraber daha sonraki yüzyıllara taşındı. İran dinleri ve Budizm etkisiyle beraber göçebe millet, Türkler arasında Mani rahipleri kol gezdi. 763 yılında Uygur Kağanı Böğü Han ile beraber yaklaşık 80 yıllık devlet dini haline geldi. Bundan sonra ipek yolu üzerinde şehirleşen diğer Uygur devletlerinde kendisine yer buldu. Böylelikle güçlü bir devletin himayesinde Çin'de serbest hale gelirken, yüzyıllar sonrasına varlığını devam ettirdi.<sup>16</sup> Aynı zamanda bu dinin geleneği hakkında bilgi sahibi olduğumuz eserlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Yazı, kitap, sanat alanında yenileşen, şehirleşerek gelişen bir Türk geleneğine de öncü etkide bulunmuştur.<sup>17</sup> XII. Yüzyılda Asya'da gerileyerek dünya üzerinde müntesiplerinin kalmadığı günümüz dünyasında felsefe, din, sanat alanındaki eserleriyle etkisi halen devam etmektedir. Bektaşilerin temel prensiplerinden “elin, dilin ve belin muhafazası” kaidesinin Maniheizm'deki “ağza, ele ve

<sup>13</sup> Saint Augustinos, *İtiraflar*, Çev.: Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs, 1999, ss. 57-71.

<sup>14</sup> Samuel N.C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, Leiden-New York-Köln, 1994.

<sup>15</sup> *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, 1948 ; Ayrıca Bkz.

Kadir Albayrak, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, 1. bas., Adana: Baki Kitabevi, 2004, ss. 77-87.

<sup>16</sup> Samuel N.C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and The Chine*, Leiden-New York-Köln, 1998. Ayrıca bkz. Harun Güngör, “Orta Asya'da Mani Dininin Yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi”, *Erciyes Üniv. İlah.Fak. Dergisi*, Kayseri, (6), 1989, ss. 81-94. ; Şinasi Tekin, “Mani Dininin Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabul Edilişinin 1200. Yıldönümü Dolayısıyla Birkaç Not (762-1962)”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara, (217), 1962, ss. 1-11.

<sup>17</sup> Emel Esin, *Türk Kültür Tarihi: İç Aya'daki Erken Safhalar*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1997, ss. 15, 16, 17, 24, 25 ; Şinasi Tekin, *Eski Türklerde Yazı, Kağıt, Kitap ve Kağıt Damgaları*, Bas. Haz., R. Tuba Çavdar, İstanbul: Eren, 1993, ss. 16-21, 42-45, 56, 65-66, 97-105 ; Talat Tekin, “Manihey Alfabetiyle Türkçe”, *Tarih ve Toplum*, İstanbul, (6), 00.06.1984, 6-11.



bele” mühür şeklinde ifade edilen üçlü ahlaki prensibinin etkisinden kaynaklandığı<sup>18</sup> düşüncesi en belirgin örneklerindendir.

Sonuç olarak, Mani’nin Mezopotamya’da dğın ışığı kısa sürede, kendisi hala hayatta iken teşkilatlı bir şekilde oluşmuştur. Evrensel bir doktrin olan Maniheizm dünyanın dört bir tarafına yayılmış. İnsanoğlunun kafasındaki önemli sorulardan biri olan kötülük problemini sistemli bir şekilde dizayn eden Mani, öğretisinin yüzyıllarca farklı dini, gnostik hareketlerin çıkmasında önemli bir kaynak olmuştur. Batı’da her yerde kovuşturulan Maniheistler yaşam biçimlerinin oldukça zıt olduğu Türkler arasında taraftar bularak devlet dini haline gelmiştir. Türk kültür hayatına büyük etkide bulunarak külütürel alanın hemen her boyutunda atılımlar yapmalarına sebep olmuştur.

Mani ve Maniheizm Ortaçağ hareketlerinin hemen hepsine derin tesirlerde bulunmuş. Zor şartlar ve kovuşturmalar arasında kalan Bogomiller, Katarlar, Albigenler gibi hareketlerin biçimlenmelerine, insanların yaşamlarını biçimlendirmelerine neden olmuştur. Maniheizm kendi özgün hali ile günümüze ulaşmamışsa da etki ettiği hareketler son yüzyıla kadar varlıklarını çeşitli biçimlerde sürdürmüştür. Daha az ya da eski tesirleri ise günümüze kadar ulaşmıştır.

---

<sup>18</sup> **M. Fuad Köprülü -W Barthold**, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 3. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1973, ss. 86-92 ; Ayrıca bkz. **Ahmet Yaşar Ocak**, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim, 2000, ss. 78, dpn. 170.



## SÜRYANİLER / DİYARBAKIR SÜRYANİLERİ

*Mehmet ŞİMŞEK\**

## GİRİŞ

**T**arihin, uygarlığın derin sularında yeşeren dinlerin, dillerin boy attığı coğrafya olan Mezopotamya ve bölgenin Kuzeyini oluşturan Anadolu toprakları birçok kültüre ev sahipliği yapmıştır. Güçlü olmanın bir ifadesi olan farklılığı, renkliliği bir arada tutabilme yeteneğini, bu topraklar tarih boyunca sergilemiştir. Bu dokunun renklerinden olan Süryaniler (Aramiler, Asuriler, Keldaniler) Hristiyanlığın ortaya çıktığı, Kudüs coğrafyası dışında, dönemi içerisinde bu inancı kabullenen ilk topluluktur. Yeni inancın etkisiyle, aynı kültüre mensup topluluklar arasında farklılaşmalar meydana gelir. Putperest soydaşlarından ayrışmanın bir ifadesi olarak, Süryani isimlendirmesi kullanılmaya başlanır. Hz. İsa ile aynı dili konuşan Süryaniler, bu inancın tüm zahmetini çekmiş ve aynı zamanda, Bizans'ın acımasız baskılarına rağmen, Doğu Hristiyanlığı'nın bir din olarak kurumsallaşma sürecine ilk katkıyı yapanlardır. Bizans'ın, Hristiyanlığı devlet dini haline getirmesiyle oluşan yeni dünya düzeninde dışlanan, bölünenler de yine Süryaniler olmuştur. İslamiyet ile Arapların ve Türklerin Mezopotamya ile Anadolu'da ilerlemeleri, Süryaniler için yeni oluşumların meydana gelmesini sağlamıştır.

Türkiye'de yaşayan Süryaniler, 1960'lı yıllardan sonra bir göç dalgası içine girmişlerdir. Bu göç olgusunun temel dinamikleri arasında, mevcut olan huzur ve güven ortamının aksaması yer almaktadır. Bu göç ile ilgili ekonomik gerekçeli açıklamalar yetersiz kalmaktadır. Süryanilerin yaşadıkları yerlerde ortanın üstünde bir yaşam standardını yakalamış olmaları, birçok zanaat kolunda söz sahibi olmaları ve eğitim kurumlarını rahat bir şekilde kullanmaları, göç nedenlerini ekonomik temelde açıklamayı yetersiz kılmaktadır. 1975-1980 arası ivme kazanan göç, daha çok İstanbul'a yönelik olmuş, bu tarihten 1995'lere kadar, Avrupa'ya yönelen göç hareketleri, Süryanilerin Türkiye'deki varlıklarını, yok edecek duruma getirmiştir.

---

\* Araştırmacı-Yazar, Diyarbakır [msimsek21@mvnet.com](mailto:msimsek21@mvnet.com)

Hristiyanlığın ilk dönemlerinde, inançsal bir ayrışımın ifadesi olarak kullanılan Süryani kavramı, günümüzde etno-dinsel bir anlam taşımaktadır. Bu nedenle, Süryani kavramı etnik ve dini anlamda olmak üzere tanımlanabilir. Tarihi kökenleri itibariyle ele alındığında, etnik bir zemine dayalı ifade karşımıza çıkmaktadır. Dini açıklama itibariyle ele alındığında, Hristiyanlığın doğduğu zaman dilimi ve sonrası için, bir inancın isimlendirilmesi olarak karşımıza çıkar. Modern zamanlarda ise, etnik ve dini anlamları birleşmiş olmakla beraber, etnik yönü biraz daha önde olan bir kavram olarak kabul görür.

Mezopotamya olarak isimlendirilen (Beynel-Nehreyn, El-Cezire) yer, Dicle ve Fırat nehirlerinin Anadolu'da ortaya çıktıkları yerden başlayıp, Basra Körfezi'nde denize ulaştıkları son nokta arasında kalan bölgedir. Bu bölge, tarihin oluşmaya başladığı ilk zamanlardan, (yazı öncesi) tarihin yazılmaya başlandığı zamana ve günümüze ulaşan süreçte önemini hep korumuştur.

Bu bölge, yazının bulunmasından birkaç bin yıl öncesinden başlayıp, üç bin yıl kadar daha devam eden Asya Yakınoğu'suna hakim olan, milattan birkaç yıl sonra ortadan kalkan ve batı dünyasına büyük miras bırakan Sümer-Akad medeniyetinin beşiğidir. Büyük ulaşım yollarının kavşağındaki bu bölge, medeniyetlerin gelişmesine en elverişli imkanlara sahipti. Kitab-ı Mukaddes'e göre, Nuh Tufanı'ndan sonra, ilk yerleşim yerlerinin kurulduğu yer Mezopotamya'dır. Bölgeye yerleşen halkların başlıcaları, Arap yaylasının doğusundan kovulan ve daha çok hayvancılıkla uğraşan Samiler ile, Asya bozkırlarından kopup gelen Sümerlerdir. Samiler, Dicle ve Fırat'ın oluşturduğu "Bereketli Hilal" olarak bilinen kaynağa doğru çıkarak, "Yukarı Mezopotamya"ya yerleşirler. Tek heceli ve bitişimsi dil kullanan Sümerler ise, daha güneyde olan Basra Körfezi kıyılarına, yani "Aşağı Mezopotamya"ya yerleşmişlerdir.

Mezopotamya'da, önce Sümer Medeniyeti gelişir. İlk imparatorluğu Sümerler kurar. Ancak, bu hakimiyet uzun süreli olmaz. M.Ö. 2100'e doğru, bir prenslik durumuna düşen Sümerler'in, III. Ur sülalesinin de ortadan kalkmasıyla hakimiyet Samilere geçer. Samiler, Sümerlerden almış oldukları medeniyeti, kendi medeniyetleri ile birleştirerek geliştirirler. Sami sülalesinden olan Hammurabi, M.Ö. 1792-1750 tarihleri arasında Mezopotamya'da hakimiyeti elinde bulundurmuş, kültür temelli iç ve dış siyasete yönelik yeniliklere öncülük etmiştir. Ancak, Hammurabi'nin varisleri, rakipleriyle çatışmaya girerek zayıflamışlar ve durumdan yararlanan Kassitler, Zagros Dağlıları ve Asurlar özerkliklerini kazanmışlardır.

Güney Mezopotamya'ya hakim olan Kassitler<sup>1</sup>, Hint-Avrupalı unsurlarla büyük ölçüde karışmışlardı. Bölgenin kuzeyi Hurri Krallığı ile Mitanni'ye bağlıydı ve güney ucunda 1500'lerden beri bir Arami sülalesi hüküm sürmüştür. Kassitlerin hakimiyeti boyunca, bölgede anarşi eksik olmaz. Asur hakimiyeti M.Ö. 625'lere kadar devam eder. Bütün Asur dönemi, Asur ve Babil sülalelerinin rekabetiyle geçer. Batı sınırında yaşayan göçebe veya yarı göçebe Aramiler, bu durumdan yararlanarak Mezopotamya'ya sızarlar. Babil'i ele geçiren Aramiler, dillerini bütün bölge ve hatta Yakındoğu'ya kadar yaymış, diplomatik dil haline getirmişlerdi. Aramilerin Hz.İbrahim devrinde, Yukarı Mezopotamya'da oturduklarını belirten İncil'in dışında, Aramilerden (Ahlamu) söz eden en eski metin, M.Ö. 14. yüzyıldan kalmaz. Aramiler, bu devirde Fırat Nehri'ni geçmiş, doğu Asur sınırlarına dayanmıştır. Aramilerin önemi, dillerini bütün eski doğuya diplomatik bir dil olarak yaymayı başarmış olmalarından gelir.<sup>2</sup> Kavim olarak Araniler hakkında verilen bilgiler, Asur kralı I.Tiglat-pileser zamanına (m.ö. 1116-1076) aittir. Bu dönemde Aramilerin yerleşik hayata geçtikleri kabul edilmektedir. Fırat nehrinin büyük kavisinin yukarısında yer alan coğrafyada bir çok devlet kurmuşlardır. Bunlardan biri de, Kaşiyari dağlarında yer alan ve başşehri Amedi (Diyarbakır) olan Bit-zamani krallığıydı.<sup>3</sup>

Konumuzu oluşturan Süryanilerin, Arami kökeni konusunda ileri sürülen görüşleri iki grupta toplayabiliriz.

**Birinci görüş;** Aramilerin, M.Ö. 14. asırda Suriye'nin doğusunda görünmeye başladıklarını kabul edip, bunları Sami kavimlerinin bir kolu olduğunu varsayıp, Mezopotamya'ya Arap Yarımadası'ndan geldikleri iddiasıdır.<sup>4</sup>

**İkinci görüş;** Aramilerin, Mezopotamya'nın kuzeyindeki dağlık bölgelerin halkları olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır.<sup>5</sup>

Süryanilerin Asur kökenli oluşu konusunda ileri sürülen görüşleri iki grupta toplayabiliriz.

**Birinci görüş;** Asurlular, tarihin ilk çağlarından beri varola gelmişlerdir. Medeniyet, M.Ö. 4000 yıllarında, Mezopotamya'da Ham'ın soyundan gelenlerce veya Moğol ırkından olanlar, yani, Sümerler tarafından kurulmuştur. Kısa bir süre sonra, semitik bir

<sup>1</sup> Bugünkü İran'ın batısında yaşamış ve M.Ö. 1595-1156 yılları arasında Babil'de hüküm sürmüş Zagroslu bir halk.

<sup>2</sup> Meydan Larousse. 8. Cilt s. 713-714

<sup>3</sup> M. Ali Diçol, "Aramice/Aramiler" T. D. V. İslam Ansiklopedisi, 3. cilt. İst. 1991, s.269

<sup>4</sup> Cebrail Aydın, Tarihte Süryaniler, İst,1964, s. 15; Mehmet Çelik, age, s. 17; Mithat Sertoğlu, Süryani Türklerinin Siyasi ve İçtimai Tarihi, İst.1974, s. 37

<sup>5</sup> M.Şemseddin Günlaltay, Yakın Şark, C.3. Ank,1947, ss. 133-139; Cebrail Aydın, age, s.48

kavim olan Akadlar, Mezopotamya’da görülür. Bunları, genellikle Asur diye yorumlanır, Asurluların ülkesi M.Ö. yirminci yüzyıldan itibaren yükselmeye başlayıp imparatorluk haline gelen topluluk, M.Ö. 600’lü yılların başlarında Med ve Babilliler tarafından yıkılır.<sup>6</sup> Asurlular göçebe topluluklar halinde yaşayan ve Semitik kandan gelen istilacı kişilerdi.<sup>7</sup>

**İkinci görüş;** Asurlular, Sami olmayıp, Orta Asyalı kavimlerle, Sami kavimlerinin karışımından meydana gelen ırktır. Samilerden önce, Asur iline hakim olan ve Asur şehrini kuran Orta Asyalı Subarilerle, Samilerin karışımından doğmuş melez bir kavimdir. Orta Asya’ya dayanan bu etnik gruplar, zamanla Arap Yarımadası’nda kendi dillerini kaybetmişler ve Sami dillerini kullanarak Samileşmişlerdir.<sup>8</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Süryanilerin ırki menşelerinin hangi temele dayandırılacağı konusu oldukça tartışmalıdır. Ancak, önümüzdeki su götürmez gerçek şudur ki; Süryaniler, Mezopotamya’nın yerlilerindendir. Asur ve Arami kelimeleri, günümüzdeki Süryanilerin Hristiyanlık öncesini ifade ederken, Süryani kelimesi ise, Hristiyanlık sonrasına karşılık gelmektedir. Yani, Süryaniler, tarihi Mezopotamya’nın Asur, Babil, Keldani ve Aramilerin yeni bir sentezi olarak kabul edilmelidir. Asur, Arami kavramları, Hristiyanlık öncesi Süryanileri kavramlaştırırken, Hristiyanlık sonrası bu inancı benimseyen Mezopotamya kavimlerini ifade eden kelime ise Süryani’dir.

### SÜRYANİ DİLİ

Hristiyanlığın Ortadoğu’dan putperest batı dünyasına doğru hızla yayılışı, Yunanca’yla beraber Süryanca’nın da canlanmasına sebep olmuştur. Süryani kilisesi çevrelerinde, yeryüzünde konuşulan ilk lisan olduğu inancının bulunması, Hz. İsa’nın anadili olması ve menşe itibarıyla kutsallığına inanılması, Tevrat’ın Daniel ve İncil’in Matta kısmı bu dilde yazılmış olması,<sup>9</sup> Süryanice’ye ayrı bir saygınlık kazandırmıştır. Bu dil, yeni din ile omuz omuza yürümüştür.<sup>10</sup> Çok geniş bir coğrafi mekana yayılmış, çeşitli halk toplulukları oldukça uzun bir zaman dilimi içerisinde kullanıldığı için bir çok leh-

<sup>6</sup> Ephrem İsa Yousif, Kadim Günlerin Cenneti Mezopotamya, Avesta Yay. İst.2002 , s.183

<sup>7</sup> Kadir Albayrak, Nesturiler-Keldaniler, Vadi Yay, Ank,1997, s.35; Günaltay, age, ss.133-139

<sup>8</sup> Günaltay, Yakın Şark-Elam ve Mezopotamya, TTK Yay. Ank, 1957. s.289; Sever, age, s.52

<sup>9</sup> Patrik İgnatıyus Efrem I. Barsavm, Saçılmış İnciler, Süryanilerin Yazınsal Tarihi, çev. Zeki Demir, İst. 2005, s. 32

<sup>10</sup> Çelik, Süryanice Gramer, İst.1989, s.29; Patrik 1. Efrem Barsavm, Saçılmış İnciler, Çev. Zeki Demir, İst.2005, s. 32

çeye ayrılmıştır.<sup>11</sup> Tevrat'tan ve Akad belgelerinden bilinen ve eskiliği M.Ö. 14.yüzyıla kadar çıkan bir dildir. Anayurdu Arabistan'dan Urfa'ya kadar yayılmış, etki alanı Orta Asya'dan, Çin'den, Hititler'den, Mısır'a, hatta Avrupa içlerine kadar uzanan çok geniş bir alanı etkilemiş ve yazılı belgeler bırakmıştır. Aramca, M.Ö. 6.yüzyıla kadar Yakındoğu'nun yönetim ve diplomasi dili durumuna yükselmiştir. Bu dilin, Hristiyanlık öncesi durumuna ışık tutacak belgeler birkaç mezar taşı ile bir mektuptan ibarettir.<sup>12</sup> Aramca'nın diyalektleri, Batı ve Doğu olmak üzere iki büyük kola ayrılır. Batı Aramca'nın ilk örneklerine, Suriye ve Yukarı Mezopotamya sınırlarında bulunan yerleşimlerdeki Aramilerin geride bıraktıkları eserlerde rastlanır. Batı Aramca'nın diyalektlerini şu başlıklar altında toplayabiliriz: Mısır, Eski Ahid, Filistin, Samerra, Nabat, Tedmür, Aram Krallıkları devrinde eski Aram yazısıyla yazılmış eserler ve Yeni Batı Aram-cası.<sup>13</sup>

Süryani alfabesinin birkaç türü vardır. Bunlar Estrangeli, Doğu Süryanice ve Batı Süryanice'dir. Bunların en önemlisi olan Estrangeli, M.S. 500'e kadar uzanan ve döneminin neredeyse tek yazısı durumundaydı. Estrangeli yazı tipi üçüncü yüzyılın başlarında Pavlos Bar Arko adındaki Urfa'lı bir kişi tarafından icad edildiği öne sürülür. Günümüze kadar gelen el yazmalarının çoğu Estrangelo hattıyla yazılmıştır. Bu yazı türü aynı zamanda Arapça Kufi yazısının kökeni olarak kabul edilmektedir. Estrangelo yazısı, 14. yüzyıla kadar aralıksız kullanılmıştır. Süryanicede kullanılan ikinci yazı şekli ise, kullanım kolaylığı nedeniyle Estrangeli yazısıyla karışık olarak kullanılan ve 9. yüzyılda geliştirilen ve "Batı Süryanice" olarak bilinen yazı şeklidir. Bu yazı 12. yüzyılda Estrangelo yazısından yavaş yavaş ayrılmıştır. Bu yazı tipine "serto" adı verilir. Bu yazı tiplerinin dışında, "Eskuloyo", mektup ve kompozisyon gibi yazı türlerinde kullanılan hafif yazı türü, "Giglonoyo" dairesel yazı, "Kanyodakiko" ince yazı, "Mfasko" kesik yazı, "Agroyo, İfiffo veya Mtanyo" tekrarlanmış, "Gumroyo" olarak isimlendirilen yazı şekilleri de kullanılmıştır.<sup>14</sup>

Günümüzde hâlâ konuşulmakta olan Süryanca, (Edessa) Urfa'da konuşulmuş dilin zamandaşı olan bir Süryani lehçesinden türemiştir. Yeni Süryanca (Batı Süryanice), Doğu Aramca lehçesine dayanır. 3. ve 7. yüzyıllarda, Hristiyan dünyasında, önemli bir

<sup>11</sup> Diçol, agm. s.267

<sup>12</sup> Çelik, 1989,s.29; Austen Henry Layard, Ninova ve Kalıntıları, Avesta Yay., İst.2000, s.175

<sup>13</sup> Çelik, Süryanice Gramer,s.28,C.W.Ceran,Tanrıların Vatanı Anadolu, (Çev.E.Nermi Erendor), İst,1999, ss.176-177

<sup>14</sup> Barsavm, Saçılmış İnciler, ss. 43-44; Ana Britanica Ansiklopedisi, Cilt. 29, s. 23,;Çelik., Süryanice Gramer, İst198.s. 29

edebiyat ve liturji (ayin) dili olmuştur. Yeni Süryanice, Edessa'da konuşulmuş olan şeklin, eski biçimlerinin bazı özelliklerini muhafaza etmekte ise de, buna karşılık birçok şeyleri de yitirmiştir. Yeni Süryanice'nin en önemli özelliği, melodili bir ses sitemine sahip olmasıdır. Kelime hazinesinde birçok Türkçe, Kürtçe ve Arapça kelime vardır.

Süryanilerin yoğun olarak yaşadıkları ve Tur Abdin diye anılan (Mardin, Diyarbakır ve ilçelerini içine alan coğrafik alan) bölgede genellikle üç dil konuşulur. Bunlar; Kürtçe, Arapça ve Süryanice'dir. Bu dillerin, karşılıklı olarak birbirlerini etkilemeleri kaçınılmazdır. Süryaniler, kendi anadilleri yanında, diğer iki dili kullanmakla birlikte kentsel yerleşimlerde Türkçe'yi oldukça yaygın bir şekilde kullanırlar. Kilise ayinlerinde, dua ve ilahiler dışında, kısa da olsa Türkçe vaazlar yapılmaktadır. Arapça, Türkçe, Kürtçe ve Süryanice'nin yanında İngilizce, Almanca gibi dilleri konuşabilen Süryani sayısı da oldukça yüksektir.

### HRİSTİYANLIK VE SÜRYANİLER

Hristiyanlığın ortaya çıkışının temellerini, evrensel olma özelliğini yitirip milli bir hüviyet kazanan, Yahudilikte aramak gerekir. Yahudiler, kendi milletlerini (İsrail oğulları), Tanrı Yehova ile imtiyazlar çerçevesinde ahitleşmiş olarak kabul etmişlerdi. Yehova, kendilerine ait bir Tanrı vizyonuna sahipti. Diğer toplulukların daha aşağı bir durumda olmaları, kaçınılmaz bir sonuç olmuştur. Evrensellik özelliğini kaybetmiş, kendi içinde katmanlara ayrılmış dini önderlikler ve sürekli esaret ve sürgünlerden dolayı, Musevilik, kendi mensuplarına hitap edemez hale gelmişti. Yahudiler, bu olumsuz şartlardan sıyrılmak için, "Mesih"<sup>15</sup> (Kurtarıcı) beklentisini de kaçınılmaz olarak beslemek durumunda kalmışlardır. Beklenen Mesih, eli kılıklı ve Yahudilere dünya hakimiyetini getirecek, sürgünlerde çile dolduran dindaşlarını esaretten kurtaracak bir kral olarak beklenmekteydi.

Dini, bir kazanç yolu olarak kabul eden Yahudi din adamları, mabetleri alış-veriş merkezleri haline getirmişlerdi Zenginlerin uğrak yeri haline gelmiş olan mabetlerin bahçesi, tefecilerin icra-i sanat ettikleri bir yer haline getirilmiştir. Din adına sömürülen, aşağı kastlara mensup çaresiz insanlar, tek umut olarak Mesih'in gelişini beklemeye koyuldukları sırada, M.S. 30 yılında Nasıralı

<sup>15</sup> Mesih: İbranice Machiah "kutsal yağ" ile kutsanmış, meshedilmiş anlamına gelen kelime-den türetilmiştir. Yunanca bunun karşılığı yağ anlamına gelen Christos'tur. Daha geniş bilgi için bkz. M.Aydın, Din Fenomeni, Konya, 1993, s. 126



İsa, yeni söylemleri ile gündemi oluşturmaya başlamıştı. İsa, mesajını sunmaya çalıştığı topluma hiç de yabancı değildi. Bizzat onların arasında yaşamış, sosyal, ekonomik, dini, ahlaki boyutlarıyla toplumun yapısını çok iyi tahlil edebilmişti. Ruhi boyutun toplumda yok olduğunu, şefkat ve merhamet duygularının geçerliliğini yitirdiğini gören İsa, bu unsurların harekete geçirilmesini amaç edinmişti. İsa, “semavi melekütün yakın olduğunu, bunun için tövbe etmeleri gerektiğini söyleyerek”<sup>16</sup>, bu duyguların uygulayıcısı olan vaftizci Yahya’yı insanlara adres olarak göstermiştir. Yahudilerin de saygı duyduğu vaftizci Yahya tarafından vaftiz edilen<sup>17</sup> İsa, mesajını durup dinlenmeden insan topluluklarına ulaştırmaya çalışırken bir çok engellerle karşılaşmıştır.

İlk tepkiler, Yahudi din adamlarından gelmiştir. Hurafelerden, gerçeği görünmez hale gelen Musa şeriatını, tortularından temizlemek istedikçe, Yahudi din baronlarının tepkileri daha da şiddetli bir hale geliyordu. Olağanüstü olaylar meydana getiren İsa, halkın sığınağı haline gelmişti. Halk, mabetleri terk edip, İsa’yı takip ediyor, onun kurtarıcı (Mesih) olduğuna gördükleriyle iman ediyordu, mesajına dair imanları gösterdiği mucizelerle daha da artıyordu.

Yahudi din adamları, kendi gelecekleri için, putperest Roma idarecileri ile yeni oluşumun önünü kesmek için işbirliği yapmakta beis görmüyorlardı. Havralarında tartıştıkları, ama, her defasında hezimete uğradıkları, İsa’yı, yok etme planlarını uygulamaya koymuşlardı. Roma İmparatorluğu gelişmelerle pek ilgilenmiyordu. İsa, baş kahin ve 70 kişinin oluşturduğu dini konsey tarafından sorgulandıktan sonra O’nu yöre valisi Pilatos’a gönderirler. İsa, Pilatos tarafından tutuklanır ve İmparator naibi Herodot’a gönderilir. Herodot, İsa’yı tekrar Pilatos’a iade eder. İdam edilmeyeceği endişesi, Yahudileri harekete geçirir. Bu baskılar sonucunda Pilatos, idam kararı verir ve İsa, MS. 33 yılında bir cuma günü çarmıha gerilerek idam edilir.

İsa’nın mesajı, topluma mal olmuş ve onu izleyenler, tüm baskılara rağmen, mesajını diğer insanlara ulaştırma görevinin bilincinde hareket etmeye başlamışlardır. Toplumsal eşitlik, hoşgörü, şefkat ve merhamet söylemiyle, yeni mesaj ezilmiş halk katmanlarında hızla ilerlemeye başlamıştı. Yoksul köylüler, balıkçılar ve köleler bu mesajın çilesini çekmeye aday olmuşlardı.

İsa, kendi çekirdek kadrosunu Havariler adı altında hayatta iken oluşturmuştur İsa’dan sonra Havariler Kudüs’te kendi arala-

<sup>16</sup> Matta 3;1-2

<sup>17</sup> Matta 3;13-15

rında organize olmaya başlamışlardır. Yakup Kudüs'te bir piskopos gibi hareket etmemekle birlikte, takımın önde geleniydi. Fakat aynı derecede açık olan şu ki, oradaki cemaat kilisesinin gerçek anlamda başıydı ve linç edilerek vahşice öldürüldükten sonra görüşleri, İsa'nın diğer hısımları tarafından en az 135 yılına kadar yaşatıldı.

Hısımlarının hepsi tapınağa bağlı Yahudilerdi.<sup>18</sup> Süryaniler, bu olayların yaşandığı coğrafyanın biraz dışındaydı. Mezopotamya Suriye'sinde, küçük site krallıkları oluşturan Aramiler (M.Ö.132, M.S.248), Urfa merkezli site devletini muhafaza etmişlerdi. Abgarlar sülalesinin hükümrân olduğu bu krallığın başında, M.S. 4-50 yılları arasında yaşamış olan V.Abgar Ukomo bulunmaktaydı.<sup>19</sup> İsa ile aynı dili konuşan bu Arami topluluğunun kralı, Kudüs'teki gelişmelerden geç de olsa haberdar olur. Kendi toplumunda kabul görmeyen İsa'yı ülkesine davet eder<sup>20</sup> Bu ilk temasın sonuç alamaz. Bu dönemdeki misyon çalışmaları, Urfa (Edessa) yakınlarına kadar, Antakya'ya henüz ulaşmamıştı. M.S. 37 yılında, Antakya'da, havari Petrus tarafından ilk kilise oluşturulur.<sup>21</sup> Yahudilerin dışında, Putperest halk yığınlarını muhatap almaya başlayan Antakya Kilisesi, misyon faaliyetlerini yoğunlaştırmaya başlar.

Urfa, Hristiyanlık öncesi, tamamen putperest bir görünüm sunmasına rağmen, küçük bir Yahudi cemaatinin varlığını da tarihsel belgeler kaydetmektedir. Urfa'ya Hristiyanlığın girişi hakkındaki en eski bilgiler Eusebius'un "Kilise Tarihi" adlı eserine dayanmaktadır. Söylentiye göre kral, bir elçilik kuruluyla birlikte Hananya (Hannan) adlı elçisini o sırada Ortadoğu'da bulunan, İmparator Tiberius'a göndermişti. Heyet, dönüşte Kudüs'e uğrar ve burada, halkın her bireyinin yeni bir peygamberden bahsettiğini duyar. Kurul, Kudüs'te 10 gün kaldıktan sonra, İsa hakkında duyduklarını krala anlatır. İsa'nın mucizeler gösterip, hastaları iyileştirdiğini duyan Abgar, Hananya başkanlığında yeni bir heyeti İsa'ya göndererek onu ülkesine davet eder. Ancak, İsa, yanıt mektubunda, "Tamamlamam gereken ruhani bir yönetmeliğim var. Onu bitirdikten sonra geldiğim yerden tekrar oraya dönmem gere-

<sup>18</sup> Peters, age, s. 87

<sup>19</sup> Cebraail Aydın, age, ss. 58-59; Akyüz, age, ss. 36-37; Günel, age, s. 31

<sup>20</sup> Bkz. Heto S.1, Ocak,1999 s. 28; C.Aydın, age, ss. 58-59; Akyüz, Diyarbakır Meryem Ana Kilisesi, İst. 2001, s. 36

<sup>21</sup> Yusuf Begdaş, "Süryani Kilisesi ve Antakya Kürsüsü" Heto, sayı 3, Ocak, 2000 s.11, A.Suryal Atiya, Mezopotamya'da İlk Doğu ve Batı Süryani Kiliseleri Yakubi, Nastiri, Maruni, İsveç 1995, Nisibin Yay. s.13

kiyor” şeklindeki görev tanımlamasını hatırlatarak teşekkür eder ve kendisine öğrencilerinden birini göndereceğini bildirir.<sup>22</sup> İsa’nın ölümünden sonra, Havari Toma’nın kardeşi ve 70 müjdeciden sayılan Aday (Addai veya Thaddeus), M.S. 38 yılında Urfa’ya gönderilir. Şehre gelen Aday, Filistinli bir Yahudi olan Urfa’lı Tobias’ın evinde kalır. Kral Abgar’la görüşen Aday, kralı iyileştirir ve kendisini vaftiz ederek Hristiyanlaştırır. Kralın kabul ettiği bu yeni din, halkı arasında çok çabuk bir şekilde yayılır. Aday, öğrencileri olan Agay (Aggai) ve Mara’yı yanına alarak, Kuzey Mezopotamya’ya geçer. Kaynaklar, Aday’ın gezileri sonucunda Amid (Diyarbakır), Nusaybin, İdi, Erbil, Begermay, Keşker, Ahvaz ve civarını dolaştığını ve buralarda Hristiyanlığı vazettiğini bildirir.<sup>23</sup>

Aday’ın bu misyon çalışmaları sonucunda, Diyarbakır (Amid) çevresinde Hristiyanlık yayılmaya başlar. Miladın 1. yüzyılının ortalarında, misyon çalışmalarına Aggai devam eder. Eğil, Lice, Silvan (Meyyafarlon) dolaylarına M.S. 70-80’li yıllarda Hristiyanlık hakim olmaya başlar.<sup>24</sup>

### SÜRYANİ KİLİSESİNİN OLUŞUMU

İsa’nın ölümünden sonra geride kalan 12 Havari, Yakub’un başkanlığında örgütlenerek düzenli bir cemaat haline gelmişlerdi. Cemaatin sık sık bir araya gelerek yemek yemesi ve eski hatıraları anması sonucunda, ilk kilise kendiliğinden doğmuş oldu. Günlük yaşayışları son derece basit olan bu inananlar, İsa’nın yaşam felsefesini kendilerine rehber edinmişlerdi. Hiç biri sahip olduğu şeylerin, kendisine ait olduğunu dahi düşünmüyordu. Durumu iyi olanlar, mallarını mülklerini satarak yoksullara dağıtıyordu. Böylece kısa bir zamanda, Yahudi toplumu içinde maddiyatın oluşturmayı başaramadığı, sayıca az, ancak ruhen birbirine kenetlenmiş bir cemaat ortaya çıktı. Ezilenlerin, horlananların çok rağbet ettiği bu cemaat, Yakub tarafından, canlı ve işler bir şekilde örgütlenilerek, Kudüs’te önemli bir güç haline getirilir.

Kudüs kilisesinin misyon çalışmaları sonucunda, Antakya’da bazı putperestlerin Hristiyan olduğu haberi Kudüs’e gelir. Bunun üzerine Barnabas, Yakub tarafından Antakya’ya gönderilir. Buradaki durumun çok elverişli olduğunu gören Barnabas, Tarsus’a giderek

<sup>22</sup> Akyüz, Diyarbakır Meryem Ana Kilisesi, İst. 2001, ss. 37-38; Çelik, age, ss. 57-58; Segal, age, ss. 102-103

<sup>23</sup> Çelik, age, s. 40; Günel, age, s. 103; Beysanoğlu, age, C.1, s. 128; Hanna Dolapönü “Hristiyanlık’ın Amid’de Yayılışı”, Kara Amid Dergisi C.I, ss. 347-349.

<sup>24</sup> Albayrak, age, s. 8

Pavlos'u bulur ve alıp Antakya'ya getirir. Burada örgütlenen cemaat, ilk defa "Mesihî" adını kullanmaya başlar.<sup>25</sup>

Geleneksel kilise söylentilerine göre, 60 yılında Petrus Antakya'dan ayrılırken, Pavlos'un da yardımıyla, putperest kökenlilere Efudyos, Yahudi asıllı Hristiyanlara ise İgnatius Nurani başkan olarak atanmışlardı. Efudyos'un, 68 yılında İmparator Neron döneminde öldürülmesinden sonra, cemaatin bütün yönetimini İgnatius Nurani eline alır. Antakya kilisesinin bağımsız bir piskoposluk çehresine bürünmesi, bu döneme rastlar. Kudüs'ün 70 yılında Titus tarafından yıkılmasından sonra Antakya , Hristiyan dünyasının önderi olmasına neden önemli bir merkezi durumuna gelmiştir..<sup>26</sup>

Hristiyanlığın Bizansın devlet dini haline gelmesiyle, imparatorlar devlet ile dini birliğin korunmasında kendilerini yetkili ve sorumlu gördüklerinden kilise bünyesinde oluşan tartışmaların, toplumsal düzeni tehdit eden boyutlara ulaşmasını engellemek için toplantılar düzenlemeye başlarlar. Bunların ilki, 325 yılında İmparator Konstantin'in emriyle tartışmalara taraf olanların katılımıyla (318 piskopos) İznik'te toplanan konsülüdür. 381 yılında I. İstanbul Konsülü, 431 yılında Efes Konsülü, 553 yılında II. İstanbul Konsülü ile devam eden toplantılar ile amaçlanan, imani ve idari birliktelik bir türlü gerçekleşmez. Her konsül, neredeyse yeni bir ayrılığın, bölünmüşlüğün miladı olma amacına hizmet etmiştir.

Antakya Süryani kilisesinin özerk bir kilise haline gelmesine kadar uzanan bu konsüller zincirinin ayrıntılarına girmek, konumuzun sınırlarını aşacak devasa boyutlardadır.<sup>27</sup> Bu konsüllerin sonuçları itibariyle, Antakya Süryani Ortodoks kilisesinin oluşumundaki etkileri şu şekilde özetlenebilir. 431 yılındaki Süryani Kadim Kilisesi I. Efes Konsülü'ne kadar, İsa'nın doğası üzerinde şiddetlenen tartışmalar, Antakya Kilisesi bünyesinde parçalanmalara yol açmış ve sonunda, 451 yılında Kadıköy Konsülü'nde alınan kararlar neticesinde bu kilise, Bizans Kilisesi'nden ayrılmıştır. İsa'da tek doğa olduğunu kabul edenlere monofizit (tek tabiat), iki doğa olduğunu kabul edenlere diofizit (çift tabiat) denilmiştir. Devletin ülke-

<sup>25</sup> Tomas Michel, Tanrı Bilimine Giriş, ss. 96-97; Çelik, age, ss. 25-27

<sup>26</sup> Gregory Abul Faraç, age, s. 13; Çelik, age, ss. 52-53; Begtaş, agm, s. 11; Bilge, age, ss. 68-69. Atiya, age, s. 14

<sup>27</sup> Bkz, Çelik, Süryani Kilisesi Tarihi, İst. 1987; Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İst. 1993; Mehmet Aydın, Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık, Ank. 1995; Cüneyt Yeşil, Süryanilerde İnanç ve İbadet Esasları, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2002

de dini birliği sağlamak için başvurduğu şiddet sonucunda da monofizit (tek tabiat)<sup>28</sup> düşüncenin yandaşları arasında güçlenen ulusçuluk duygusu, Antakya Süryani Ortodoks kilisesinin doğmasına neden olmuştur. Ortodoks inançtan ayrılan bu kiliseyi, devlet yok etmek için uğraşmışsa da Yakup Bardayos adlı piskopos ile Doğuda siyasi varlıklarını sürdürmek için uğraşan Gassani meliklerinin çalışmaları sonucunda, Antakya Süryani Ortodoks kilisesi, kuruluşunu tamamlayarak gelişmeye başlamış ve bu bölgelerin İslam egemenliğine girmesiyle de yaşamını sürdürmeyi başarmıştır. Hristiyan dünyasındaki kristolojik tartışmalar sonucunda 451 yılında Kadıköy Konsili'nden sonra ortaya çıkan Katolik ve Ortodoks inanç ayrışması ile Antakya Patrikliği Ortodoks inancı sahiplenerek varlığını devam ettirir.

Antakya Süryani Kilisesi, İznik Konsili'ne kadar Hristiyan dünyasında en eski kilise olma şerefini ve manevi üstünlük niteliğini korumuştur. 451 yılından beri Bizans'ın din kisvesi altında Antakya Kilisesi üzerinde uyguladığı sindirme ve yok etme çalışmaları, tarihin şahit olduğu en acımasız kırımlardan birisini oluşturur.<sup>29</sup> Monofizitizmi önce empoze eden Bizans kilisesi, siyasi hesaplar neticesinde monofizit düşüncüyü sapkınlık olarak değerlendirebilmiştir. Diofizitizmi sapkınlık olarak görüp, bunu ortadan kaldırmak için, dindaş kanı dökmekten çekinmeyen Bizans devlet kilisesi, yeri geldiğinde diofizit düşüncüyü empoze etmeye çalışmıştır. Aslında Antakya Süryani kilisesinin hedef alınmasının en büyük nedenlerinden birisi, konumu ve hitap ettiği inançlıların coğrafik açıdan stratejik bir noktada bulunmalarındır. Süryanilerin, Bizans ile Pers İmparatorluklarının güç gösterisinde bulundukları bir alanda yaşıyor olmaları onların her durumda hedef olmaları sonucunu doğurmuştur. Bizans'ın, Anadolu ve Ortadoğu'da ilerlemeler kaydetmesiyle Süryani Patriklik Merkezi, bir çok kez yer değiştirmek zorunda kalmıştır. Halep, Urfa, Diyarbakır, Harran, Rakka, Malatya, Harran (ikinci defa), Mardin, Silvan, Diyarbakır (ikinci defa) ve en uzun süreli olarak Mardin Deyrulzafaran Ma-

<sup>28</sup> Monofizitizm; İsa'da biri tanrısal diğeri de beşeri iki özün (niteliğin) bir arada yaşaması sırasında; meydana gelen birleşme sonucunda tanrısal özün beşeri özü soğurarak yok ettiğini ileri süren öğretiyi olarak değerlendirilmekte ise de Süryani Ortodoks inanışında bu durum şöyle ifade edilir. Rab İsa'da kutsal nitelik ile beşeri niteliğin kaynaşarak; karışimsız, değişmemek şartıyla tek bir nitelik var olduğuna inanılır.

<sup>29</sup> Çelik, age, ss. 329-331; Server Tanilli, Yüzyılların Gerçeği ve Mirası Ortaçağ II, İst.1986, s. 68.

nastırı'na 1293'te yerleşir.<sup>30</sup> 1293 tarihinden 1932'ye kadar Süryani Kadim Ortodoks dünyasının patriklik merkezi olarak kullanılan Mardin'deki Deyrulzafaran Manastırıdır. 1932 yılına kadar, bu manastırda ikamet eden patriklik makamı önce Humus'a, bu tarihten sonra da Suriye'nin başkenti Şam'a taşınır.

İznik 325, İstanbul 381, Efes 431, Kadıköy 451 Konsülleri sonucunda, birçok mezhep (itikadı ve ameli) vücuda gelmiştir. Bu konsüllerde siyasi erkin gizli veya açık dayatmaları, Süryanilerin muazzam emekleriyle oluşturulan Antakya Kilisesi'nin gücünü ve etki alanlarını daraltmaya başlamıştı. 451'de toplanan Kadıköy Konsülü'nde alınan kararlar, Süryaniler tarafından kabul görmeyince kiliseler Doğu (Ortodoks) ve Batı (Katolik) olarak iki kola ayrılır.

Teolojik anlamlı ayrılıkların sonunda, ulusal kimlikli yerel kiliseler oluşmaya başlar, Süryani, Ermeni, Kıpti, Habeş kiliseleri... Şimdi de Roma Katolik Kilisesi'nden bağımsızlığını elde etmiş olan Süryani Ortodoks Kilisesi'nde yaşanan ayrılıklara bakalım:

Bu ayrılıklar iki ana bölümde ele alınır.

#### **Monofizit Süryani Kiliseleri**

##### **Diofizit Süryani Kiliseleri.**

Bu ayırımı belirleyici olan, İsa'nın durumudur. Monofizitler, İsa'da ilahi ve insani tabiatın değişmeden birleşerek tek tabiat olduğunu, Meryem'in Tanrı anası (Teotoks) olduğunu kabul ederler. Diofizitler ise İsa'nın Tanrı ve insan olarak iki yönü bulunduğunu ve Meryem'i, insan olan İsa'nın annesi olarak kabul ederler.

Birçok baskı ve zulme maruz kalan Süryaniler, Roma'nın rakibi olan Sasani İmparatorluğu'nun himayesine girmeye başlarlar. İmparator, siyasi koz olarak monofizitlerin elden kaçmak üzere olduğunu anlayınca, Piskopos Yakob Bardayos'u, monofizit Süryanileri teşkilatlandırmak üzere görevlendirir.<sup>31</sup> Yok olmakla baş başa kalan monofizitliği tekrar diriltten Yakob Bardayos'un adına izafeten Süryani Ortodokslara "Yakubi" de denmeye başlanır. Ancak günümüzde Süryaniler arasında "Yakubi" ifadesi kullanılmaz.

#### **Kadıköy Konsülü Kararlarına Bağlı Olmayan Kiliseler :**

i- Süryani Ortodoks Kilisesi

ii- Süryani Maruni Kilisesi

#### **Kadıköy Konsili Kararlarına Bağlı olan Kiliseleri**

i-Süryani Melkit Kilisesi

<sup>30</sup> Yavuz Ercan, "Osmanlı Devletinde Müslüman Olmayan Topluluklar", Osmanlıdan Günümüze Ermeni Sorunu. İst. 2001, s. 352; Sertoğlu, age, ss. 73-74; Günel, age, s. 246; Akyüz, Deyrulzafaran Manastırı Tarihi, s. 34; Özbay, age, ss. 14-15.

<sup>31</sup> G. Tümer-A.Küçük, age, s. 304; Çelik, age, ss. 296, 299.

- ii- Keldani Katolik Kilisesi
- iii-Süryani Katolik Kilisesi
- iiii-Süryani Protestan Kilisesi

### KİLİSE HİYERARŞİSİ VE DİNİ LİDERLER

Süryani topluluğunda din adamları, ruhban (kehnut) kilisenin ruhani hizmetlerini ifa etmeye, vaftiz, kurban, nikah ve insanları din yoluna davet etmeye yetkili kılınmışlardır. Saygınlığı ve otoritesi olan dini liderler, kiliseye üye olanların manevi babasıdır. Ruhbanların, bu yetkilerini “Baba beni gönderdiği gibi ben de sizi gönderiyorum. Sizi dinleyen beni dinlemiş olur. Bu arada onlara üfleyerek “Ruh-ül Kudüs’ü alın, kimlerin günahını bağışlarsanız onlar bağışlanmış ve kimleri alıkoyarsanız, onların alıkonulmuş olur.”<sup>32</sup> ifadelerinde olduğu gibi, İsa Mesih’ten almış olduklarına inanılır.

Süryanilerde din adamı hiyerarşisi üç kategoriye ayrılır.<sup>33</sup> Bu üç kategoride kendi içinde basamaklara ayrılır. Bunu en alt basamaktan başlamak üzere incelediğimizde tablo şu şekilde önümüze çıkar.

- A- Diyakosluk
- B- Papazlık
- C- Episkoposluk

Kilise, tanrı adına tahsis ve takdis (kutsama) edilmiş ibadet mekanlarıdır. Bu itibarla kiliselerde yapılan dua ve ayinlerin diğer yerlere göre daha makbul ve faziletli olduğuna inanılır.<sup>34</sup> Kilise, kendisine bağlı topluluğa ait hizmetleri ifa ettiği için, bu hizmetlere kendini atamış olan ruhanilerin ihtiyaçları yine kilise cemaati tarafından, borçluluk anlayışı içerisinde karşılanır.

### AYİN VE İBADET

Ayinlerin icra edildiği kilise ve manastıra gelmeden, yapılacak olan eylemin manasına uygun giyiniş ve ruhi pozisyonları önceden tamamlamak gerekir. Şöyle ki; bedensel ve ruhsal temizliğe, iyi niyete sahip olmak, ayin uygulaması sırasında her türlü dünyevi düşüncelerden arınmak, tutum ve davranışlarda gösterişten uzak durmak gerekir. Sessiz ve sakin bir şekilde, ayini yöneten ruhaninin okuduklarını dinlemek ve katkıda bulunulması gereken yerde bu katkıyı yapmak (sesli yakarışlara eşlik etmek), komünyon alına-

<sup>32</sup> Yuhanna İncili 20:21

<sup>33</sup> Akdemir, age, s. 80

<sup>34</sup> Akdemir, age, s. 63

cak ise, en az gece on ikiden sonra herhangi bir şey yememesi gerekir.

Süryani Kadim Ortodoks cemaatinin ibadet uygulamalarında, namaz önemli bir yer tutar. Süryanilerin ibadet uygulamalarının, batılı Hristiyan kiliselerinde uygulanan ritüellerden farklı bir orijinalitesi bulunmaktadır. Namaz, iki bölümden oluşur; dua ve secde. Namaz öncesinde saygılı bir şekilde kiliseye girilir ve haç (istavroz) çıkarılır. Mihrabın sağında ve solunda yer alan sehpalarda çevresinde kollar bağlı olarak ayakta durulur. Sırası geldikçe, tek sıra halinde yanlara açılarak secde uygulaması yapılır. Aslında, Süryanilerde dua ve namaz kavramları iç içe bir anlam taşır. Vakitler, ifade edilirken bile namaz olarak adlandırılmaz. Genellikle ifade edilen, eylemli dua anlamındadır. Hafta içi günlük dua kitabı olarak bilinen Şhimo kitabı,-basit, sade anlamında- dualar ve ilahiler okunur.

Süryani Kilisesinde uygulanan ritüeller, yani dua ve kutsal sıraların icra edilişi, Hristiyanlığın başlangıç dönemlerine dayandırılır. Kilisede okunan duaların ilki Mezmurlardır. Dördüncü yüzyılın sonlarına doğru din adamları, ayin ve ibadetlerde özel makamları olan ölçülü manzum ilahiler kullanılmaya başlanmıştır. Yedinci yüzyılın sonlarına doğru Süryani Kilisesi ritüelleri tam bir düzene girinceye kadar, manzum ilahilerin yanında bazı gerekli dualar nesir halinde yazılmaya devam etmiştir. Bu ritüellere daha sonraki kuşaklar tarafından eklemeler yapılmıştır. Kilise ritüelleri Süryani edebiyatı tarihinde çok önemli bir yer tutmaktadır.<sup>35</sup>

Oruç ve perhiz, Süryani Ortodoks inanç sisteminde önemli bir yer tutar. Yıl boyunca ifa edilen oruç ve perhiz uygulamasını, beş grupta inceleyebiliriz. Büyük Oruç, Noel Orucu, Ninova Orucu, Havariler Orucu, Meryem Ana Orucu.

### Vaftiz

Vaftiz (Mahmuditho veya Hmodo) olacak kişi, önce tövbe eder, çocuk küçük yaşta vaftiz edileceğinden, her çocuğun mutlaka bir vaftiz babası (kirve) bulunur. Çocuk adına tövbe eden, ant içen, duaya iştirak eden, kirvedir.

Kilise veya manastırların içinde bulunan yarım küre şeklindeki, vaftiz kuyusu (gurno), yarı ılıtılmış suyla doldurulur. Vaftizi uygulayacak ruhani, gerekli duaları okuduktan sonra çocuk, üç kez suya batırılıp çıkarılır. Her defasında dualar terennüm edilir. Sudan alınan çocuğun vücudu, kutsanmış yağ (saf zeytinyağı) ve

<sup>35</sup> I. Barsavm, age. s. 70



murunla<sup>36</sup> yağlanır. Zeytinyağı ve zeytin, Ortodoks dini gelenekleri arasında çok saygın ve önemli bir yeri vardır.

Vaftiz olan çocuğa, onun korumasında olması amacıyla, bir a-zizin adı verilir. Vaftiz edilen çocuk erkek ise, kilisenin mihrabına getirilerek Tanrıya adanır, ancak, vaftiz edilen, kız çocuğu ise, mihrabın içine alınmaz.

Kilisenin yedi gizinden birincisi olan vaftiz, yaşam boyunca bir kez uygulanabilen sakramenttir. Vaftiz, ancak, kilisede ve ruhani tarafından icra edilebilir. Vaftizin gerek şartlarından birisi de, karibo (sağdıç, kirve) bulundurma zorunluluğudur. Kirvelik, kan hısımlığına bağlı, akrabalığın da ötesinde, ruhsal (manevi) ve oldukça derin anlamlara sahip bir yakınlığı ifade eder. Vaftizle başlayan bu yakınlık, hayatın tüm önemli dönemeçlerinde devam eden kutsal bir yakınlıktır. Kirveler arasında evlilik kesinlikle yasaktır. Kirvelik, aileler arasında da devam eder. Bir kişi, kirvesi olduğu çocuğun ailesindeki diğer çocukların da kirvesi olabilir. Zorunlu haller dışında, ana-babanın kendi çocuklarına kirvelik yapması yasaklanmıştır.<sup>37</sup> Vaftizden sonra çocuğun babası, davetlilere yemek ikram eder. Hazır bulunan davetliler çocuğa hediyeler takdim eder.

Yöremizde geleneksel olarak uygulanmakta olan kirvelik ile Süryani cemaatindeki kirvelik müessesesi tamamen farklı anlam ve uygulamaları ifade eder. Diyarbakır'da Süryaniler, komşuluk ilişkisi içinde bulundukları Müslümanlarla özellikle kirvelik ilişkisi kurmuşlardır.<sup>38</sup> Bu kirvelik, Süryanilerin Müslüman'ın çocuğuna kirve olması şeklinde gerçekleşir. Müslüman'ın, bir Süryani'nin kirvesi (vaftiz babası) olması uygulaması hiç yoktur. Süryaniler ile Müslümanlar arasında kurulan kirvelik ilişkisi sayesinde, bu iki din mensupları arasında olabilecek kız isteme girişimlerine bu şekilde engel olunabilmektedir.

## SÜRYANİLERİN DİYARBAKIR' DAKİ NÜFUSLARI VE YERLEŞİM YERLERİ

### Nüfus

İlk dönem Süryanilerinin yerleşim alanları, Mezopotamya'nın orta ve kuzey kesimleridir. Anadolu'daki yerleşimleri, genel bir dağılım göstermemekle birlikte, özellikle Mardin, Diyarbakır, Ela-

<sup>36</sup> Meyron, Murun;(vaftiz yağı) Patriğin hazır bulunduğu paskalya öncesinde, büyük bir ayin sırasında hazırlanır. Sıfır derece asitli saf zeytin yağının içine, ön hazırlığı tamamlanmış, elliye yakın baharat ve esans, pişirim sırasına göre katılıp, büyük kazanlarda hazırlanan karışımdır.

<sup>37</sup> Demir, age, s. 44

<sup>38</sup> Günel, age, s. 325

zığ, Malatya, Urfa, Adıyaman, Hakkari illerimizin merkez ve kırsal bölgelerinde ikamet etmişlerdir. Günümüzde ise, bu alanlar oldukça daralmıştır. Mardin, Midyat, Diyarbakır ve özellikle 1980 sonrası İstanbul, Süryanilerin yurdumuzdaki yerleşim yerleri olmuştur.

Günümüzde dünya çapında; Suriye, Irak, Hindistan, Kuzey Amerika, Arjantin, Hollanda, Avusturya, İsveç, Almanya gibi ülkelerde, Süryanilerin farklı yoğunluklarda bulundukları görülmektedir. Geçmişte, ana yerleşim alanı olan Mezopotamya bölgesinden, dünyanın farklı coğrafyalarına yayılmalarındaki asıl etken, misyon çalışmaları idi. Ancak, I. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında gelişen olaylar, Süryanilerin yerleşim alanlarının farklılaşmasında etkili olmuştur. XX. yüzyıl başlarında yaşananlar, Süryanilerin yerleşim yerlerini ve nüfuslarını derinden etkilemiştir. Örneğin, Amerika kıtasına yerleşme, 19. yüzyılın sonlarındadır. Amerika'daki Süryani kilisesine, ilk defa 1907 yılında papaz atanır. Avrupa'da ise, 1940'ların başında Fransa'da ilk yerleşimciler görülmeye başlanır.<sup>39</sup>

12 Mart 1285 (24 Mart 1868) tarih ve 34 sayılı Diyarbekir Gazetesinde "1869 yılında yapılan ilk resmi tahrir göre yerli kütüğe kayıtlı 21.372 nüfus vardır. Bunlardan 9.814 İslam, 6.853 Ermeni Gregoryan, 831 Ermeni Katolik, 1.434 Süryani, 174 Süryani Katolik, 976 Keldani, 305 Rum Melkit, 55 Rum Katolik, 650 Protestan, 280 Yahudi" nüfusu verilmektedir.<sup>40</sup>

1293 (1876) tarihli vilayet salnamesinde, ilk defa, Kadim Süryani milleti tabiri kullanılmıştır. 1312 (1894) tarihli salnamede ise nüfusla ilgili daha ayrıntılı bilgiler mevcuttur:

|              |                  |      |
|--------------|------------------|------|
| Merkez kaza: | Süryani Kadim:   | 4096 |
| Sancak:      | Süryani Kadim:   | 6162 |
| Sancak:      | Süryani Katolik: | 376  |

Bu tarihli salnamede, Süryani Kadim erkek 2131, kadın 1965, toplam 4096 nüfus merkeze aittir. Diyarbekir Sancağı olarak belirtilen yerleşim alanlarından Lice, Siverek, Silvan ve Derik yerleşim yerlerinde ise, toplam erkek 3198, kadın 2964, genel toplam ise 6162'dir. Merkez ve sancağa bağlı yerleşim birimlerindeki toplam nüfus (Katolikler dahil) 10.634'tür. Merkez itibarıyla, gayrimüslim nüfus toplamı 15.606'dır. Bu nüfus içerisinde Süryanilerin oranı %25'i bulmaktadır. Bu oran, Ermeni cemaatinden sonra ikinci yoğunluktaki nüfusu ifade etmektedir.

<sup>39</sup> Edip Aydın, "Diasporada Süryaniler", Heto, sayı 3, Ocak, 2000, s. 21

<sup>40</sup> Bkz. Beysanoğlu, Bütün Cepheleriyle Diyarbakır, Ankara, 1963, s. 30.

En son, 1319 (1901) tarihli salnamede, Diyarbakır Süryani nüfusu 22.748 olarak belirtilir. 1894 ile 1901 yılları arasında geçen 7 yıllık süre içerisinde Süryani nüfusun %100'ün üzerinde bir artış göstermesi, sayımın sağlıklı olup olmadığı konusunda birtakım kuşkuları beraberinde getirmektedir.

Resmi istatistikler açısından bakıldığında, 1893 sayımında, nüfusun 11 ayrı kategoride tasnif edildiği görülür. İlk defa bu tarihte, Süryani ifadesi kullanılır. 1897 nüfusu istatistiklerinde, Asuriler (Syriacs) ikiye ayrılarak, Keldani ve Kadim Süryani (old Syrians) olarak tasnif edilir. 1914 sayımlarında, 22 dinsel grup içinde, Kadim Süryaniler de yer alır.<sup>41</sup>

Ali Emiri Efendi, "Osmanlı Vilayet-i Şarkîye" adlı eserinin 31. sayfasında "Diyarbakır Vilayetinin Nüfus-u Umumisi" başlığı altında, vilayette bulunan gayrimüslim nüfusu ile ilgili olarak şu bilgileri verir: "Diyarbakır vilayetine ait olmak üzere 20 adet salname neşrolunmuştur. Bu salnamelerin ekserisinde nüfus-u umumiye-i vilayetin miktarı ve bunun ne kadarı Müslim ve ne kadarı gayrimüslim olduğu ve gayrimüslimlerin Ermeni, Protestan, Katolik, Ortodoks Süryani, Keldani, Yahudi gibi anasır-ı muhtelifeye nispet adedi gösterilmektedir. Bununla beraber 1330 (1911) hicri senesinden bermucibi tahrir nüfus-u umumiye-i vilayet şöyledir:

|                       |        |                 |       |
|-----------------------|--------|-----------------|-------|
| Ermeni                | 55.890 | Keldani Kadim   | 5.994 |
| Süryani (Kadim Asuri) | 37.976 | Süryani Katolik | 4.133 |
| Ermeni Katolik        | 9.960  | Rum             | 1.925 |
| Protestan             | 7.376  | Yakubi          | 10    |

Bu bilgilerde toplam nüfus olan 619.825'in 123.264'ü Hristiyan, 492.101'i Müslüman, 2.375'i Yezidi ve 2.085'i Yahudi'dir."<sup>42</sup> Bu tabloda verilen toplam gayrimüslim nüfus içerisinde, Süryani nüfusun oranı %34'ü bulmaktadır.

H. 1330 tarihli Nüfus-i Umumi'de, Osmanlı vilayetleri (Halep, Adana, Bitlis, Elaziz, Diyarbakır ve Erzurum) toplamında 58.735 Süryani, sadece Diyarbakır'da 5.031 Kadim Süryani nüfusu verilir. Bu vilayetler içinde, Süryani ve Kadim Süryani başlıkları altında en yoğun yerleşim alanı 51.255 ile Diyarbakır vilayetidir.<sup>43</sup>

Cumhuriyet döneminde ilk nüfus sayımı 1927 yılında yapılmıştır. Bu sayım için çıkarılan 21.07.1926 tarih ve 3810 Sayılı Kanun,

<sup>41</sup> Kemal Karpat, "Ottoman Population 1830-1914 Demographic and Social Characteristic", Madison-Wisconsin, 1985

<sup>42</sup> Ali Emiri Efendi, Osmanlı Vilayâtı Şarkîyesi, Orijinal Metin, s. 31; Osmanlı Şark Vilayetleri, Hazırlayanlar A.Kadir Yuvalı, A.Halaçoğlu, Kayseri, 1992, s. 24

<sup>43</sup> Justin McCarthy, Müslümanlar ve Azınlıklar, Çev. Bilge Umar, İst. 1998, ss. 102-103-108

sayımlarda sorulacak din sorusu için verilen açıklamada; “Yalnız Hristiyanlar için mezhep de ilave olunur: Mesela Rum Ortodoks, Rum Katolik, Ermeni, Ermeni Protestan, Ermeni Katolik” gibi mezheplere yer verilmesi istenir. Bu grupta Süryani ifadesi yer almaz. Süryaniler “diğer ve bilinmeyenler” kategorisinde değerlendirilir.

Cumhuriyet dönemindeki tüm nüfus sayımlarında Süryaniler, Yezidiler, Keldaniler ve Nasturiler tasnif dışı bırakılmışlardır. Bunların yoğun olarak yaşadıkları bilinen yerleşimlerde, “diğer ve bilinmeyen” dinler hanesinin kabarcık rakamlar ifade etmesi dikkat çekicidir. Bu yerleşim birimlerinin başında Mardin, Hakkari, Diyarbakır ve Siirt gelmektedir. 1927 sayımına göre Türkiye’deki “diğer ve bilinmeyen” din sahipleri 20.000 rakamına ulaşmaktadır. Bu rakamın 11.181’i Mardin, 3.496’sı Diyarbakır, 2.091’i Siirt’te iken, 1965 sayımında 15.000 kişilik “diğer ve bilinmeyen” din sahiplerinin 6.500’ü Mardin, 2.000’i Siirt, 2.000’in ise İstanbul’da bulunduğu belirlenmiştir. Bu dönemindeki tüm nüfus sayımlarında Süryaniler, Yezidiler, Keldaniler ve Nasturiler tasnif dışı bırakılmışlardır. Bunların yoğun olarak yaşadıkları bilinen yerleşimlerde, “diğer ve bilinmeyen” dinler hanesinin kabarcık rakamlar ifade etmesi dikkat çekicidir. Bu yerleşim birimlerinin başında Mardin, Hakkari, Diyarbakır ve Siirt gelmektedir. 1927 sayımına göre Türkiye’deki “diğer ve bilinmeyen” din sahipleri 20.000 rakamına ulaşmaktadır. Bu rakamın 11.181’i Mardin, 3.496’sı Diyarbakır, 2.091’i Siirt’te iken, 1965 sayımında 15.000 kişilik “diğer ve bilinmeyen” din sahiplerinin 6.500’ü Mardin, 2.000’i Siirt, 2.000’in ise İstanbul’da bulunduğu belirlenmiştir.

Nüfus sayımlarında, “anadil” tasnifinde, “Süryanice” ifadesi yer almaz. Tasnif dışı bırakılan bu dil, onlarca köy, ilçe ve birkaç il merkezinde konuşulmasına rağmen, ilk sayımlardan itibaren kayıtlarda bulunmaz. Buna karşın sayıları 5.000’den az olan dillerin, (Acemce, Kıptice) tasnifte yer aldığını görmek mümkündür. Mardin’de 6.814 kişilik bir grubun, “sair ve meçhul” bir lisanda konuştuğu tespit edilmiştir.

### YERLEŞİM YERLERİ

Diyarbakır’da yaşayan Süryanilerin, Lale Bey Mahallesi’nde yer alan, Süryani Meryem Ana Kilisesi çevresinde yoğunlaştıklarını, tarihi belgelerde adı geçen mahallelerden Mor Habib, Meryemun, Meryem-i Kebir ve Molla Henna mahallelerini de isimlerinden yola çıkarak, Süryanilerin çoğunlukta oldukları yerleşmeler olarak kabul etmek mümkündür.

Süryani patriği Mor Severiyos Afrem Barsaum, 1919 yılında İngiltere Başbakanı'na yazmış olduğu dilekçede 1914-1918 yılları arasında bölgede yaşayan Süryani nüfus hakkında bilgi verirken, Diyarbakır yerleşmesinde 30 köy ve 764 aile, Silvan'da 9 köy ve 174 aile, Lice'de 10 köy ve 658 ailenin varlığından bahseder.<sup>44</sup> Diyarbakır merkeze bağlı Kahbiye, Karabaş, Kıtırbıl ve Garukiye (Çarıklı) köyleri de kayda göre Süryanilerin yoğun bir şekilde ikamet ettikleri alanlardır.<sup>45</sup>

Cumhuriyet döneminden sonra, şehrin sur dışında yeniden yapılandırılması çalışmaları sonucunda, ekonomik durumu iyi olan birçok Süryani, yeni şehirde ikamet ederken, ekonomik açıdan yetersiz olan ve kırsaldan kente göç eden Süryaniler, Meryem Ana Kilisesi içinde ve yakınlarında ikamet etmişlerdir. Günümüzde, cemaate mensup birkaç aile, kilise duvarları içinde yer alan odacıklarda yaşamlarına devam etmektedirler.

1950 yılında 500 hanelik bir yoğunluğa sahip olan Süryani nüfusu, 1979'da 150-200 hanedir.<sup>46</sup> 1990'lı yıllarda Diyarbakır merkezde kalan Süryani aile sayısı oldukça azalmıştır. Bugün ise sadece 3 Süryani ailesi bulunmaktadır. Süryani ailelerinin 2'si Mardin Midyatlı olup, sadece Sevim-Besim Hıdırşah ailesi Diyarbakır'ın yerlisidir.

## ŞEHİRİN İKTİSADİ-KÜLTÜREL HAYATINDA SÜRYANİLER

### İktisat

Süryaniler, el zanaatlarındaki başarı ve ustalıklarıyla tanınırlar. Günümüze sarkan; altın ve gümüş işlemeciliği, demircilik, taş ustalığı, nalbantlık, semercilik, terzicilik<sup>47</sup> ve bunun gibi usta-çırak ilişkisi içerisindeki babadan oğla intikal ettirilen meslek gruplarında söz sahibi olmuşlardır. Kır-kent farklılaşmasına bağlı olarak bu faaliyet alanları daralıp genişlemektedir. Kır yaşamında geçerli olan, küçükbaş hayvancılık ve pazara yönelik olmayan tarımsal faaliyetler, kent yaşamında ise küçük işletmeler, ekonomik faaliyetlerin belirleyici unsurlarıdır. Süryaniler, bulundukları kent yerleşiminde ticaretin tüm alanlarında faaliyet gösterdikleri gibi bazı kollarda (kuyumculuk, dokuma, taş işlemeciliği, terzilik) tek söz sahibi olma özelliğini de yakalamışlardır. Terzilik ve ayakkabıcılık

<sup>44</sup> I. Afrem Barsaum, *Tur Abdin Tarihi*, Nisibin Yay. 1996, s. 8

<sup>45</sup> Papaz Gabriel Akyüz'den alınan bilgiler.

<sup>46</sup> Aslan, age, ss. 82-83

<sup>47</sup> Bilge, age, s. 121

gibi faaliyet kolların da, piyasaya yönelik bir üretimden ziyade, siparişe göre üretim gerçekleştirilmektedir.<sup>48</sup>

Osmanlı Devletinin, önemli bir eyalet merkezi olan Diyarbakır, diğer Osmanlı şehirleri gibi tarım, hayvancılık ve küçük el sanatlarına dayanan ekonomik bir yapıya sahiptir. 1792-1823 yıllarını kapsayan, “Tevzii Defterlerine Göre Diyarbakır’daki Esnaf Gruplarının İktisadi Güçleri”ne<sup>49</sup> ilişkin yapılan bir incelemede, Diyarbakır’da faaliyette bulunan, Cullah, Habbaz, Attar, Kazgancı gibi esnaf gruplarında, Müslim ve gayrimüslimler arasında bir denge bulunduğu, mumcu ve kuyumcu gibi esnaf gruplarında ise, gayrimüslimlerin yoğunlaştıkları görülmüştür. 18 Şubat 1847 tarihli bir hüccette, Diyarbakır’da mumculuk yapan 11 esnafın da gayrimüslim olduğu tespit edilmiştir. Bakkal, kahveci, oturakçı, debbağ, berber, penbeci, kasap, sarraç gibi alanlarda gayrimüslimler de faaliyet göstermişlerdir.<sup>50</sup>

Yapılan incelemelerde Süryanilerin, Osmanlı Devleti döneminde faaliyet gösterdikleri iş kollarının hangileri olduğu konusunda ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Cumhuriyet döneminde de bu tür bir bilgiye ulaşmak oldukça zordur. Ancak, Diyarbakır Ticaret ve Sanayi Odası’nın 1963 yılına kadar olan kayıtlarından, cemaatin içinden ve dışından olanların verdikleri bilgiler ışığı altında Süryanilerin faaliyet gösterdikleri iş kolları, adresleri, ticaret hanenin kuruluş tarihleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Süryaniler her çeşit sanat alanında etkindirler. Başta dokumacılık, puşuculuk, ipekçilik, boyamacılık, terzilik, çömlekçilik, kuyumculuk, bakırcılık, nalbantçılık, marangozluk, dericilik, ayakkabıcılık, susam helvacılığı, taş işçiliği, bina ustacılığı ve taş süslemeciliği alanlarında faaliyet göstermişlerdir.<sup>51</sup> Bu bölümdeki verilerin elde edilmesinde, resmi kayıtlar yanında, enformel bilgilere de yer verilmiştir.

Bu iş kollarında faaliyet gösteren Süryanilerin sayısı 113’tür. Yoğun olarak faaliyet gösterilen iş kolları; manifaturacılık, tüccar-terzilik, puşuculuk, kuyumculuk, inşaat malzemeleri şeklinde sıralanmaktadır. Bunların sayısal dağılımı şu şekildedir:

<sup>48</sup> Bilge, age, s. 128

<sup>49</sup> Yılmazçelik, 19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır, Ank. 1995, s. 310

<sup>50</sup> Yılmazçelik age, s. 311

<sup>51</sup> Bu konuda Lütfi Dokucu, Besim Hıdırşah, A.Settar Hayati Avşar ve Hanna İvecen’in ismen tespitlerinden faydalanılmıştır. Beysanoğlu, Bütün Cepheleriyle Diyarbakır, Ank. 1963; Tuncer, age, s. 186

|                                   |                          |                              |
|-----------------------------------|--------------------------|------------------------------|
| Manifatura<br>cılık : 27          | Tüccar-<br>Terzilik : 26 | Puşuculuk,<br>İpekçilik : 23 |
| İnşaat Malze-<br>meleri : 7       | Kuyum-<br>culuk : 15     | Makine, Ye-<br>dek Parça : 4 |
| Canlı hayvan ve<br>mahsulleri : 2 | Hububat, Za-<br>hire : 2 | Yiyecek Mad-<br>deleri : 1   |
| Otel ve Eğlence<br>Yerleri : 1    | Müteahhit : 3            | Tuhafiye : 2                 |

Süryanilerin, bu faaliyetlerini yoğunlaştırdıkları alanlar sırasıyla; Buğday Pazarı, Kuyumcular Çarşısı, Gazi caddesi, İnönü caddesi, Urfa caddesi, İzzetpaşa caddesi, Mardinkapı ve çeşitli hanlar ile sur içi yerleşiminde yer alan ve ticari hayata yön veren caddelerdir. Bahsedilen faaliyet kollarındaki sayısal dağılım, alanlara göre aşağıdaki gibidir.

|                                               |      |
|-----------------------------------------------|------|
| Buğday Pazarı                                 | : 23 |
| Dağkapı-Dörtüol Cıvarı                        | : 6  |
| Gazi, İnönü, Urfa, İzzetpaşa vs. Caddelerinde | : 31 |
| Çeşitli han ve Çarşılar                       | : 24 |
| Mahalle ve Sokaklarda                         | : 17 |
| Diğer İkamet Yerlerinde                       | : 12 |

Bu iktisadi faaliyet içerisinde, ipekçilik ve buna bağlı puşu dokuma iş koluna Süryanilerin neredeyse tamamen hakim oldukları dikkati çeker. Puşucuların sayısının 23 olduğu tespit edilmiştir. Bu iş kolunda faaliyet gösterenlerin, “Doğu İpek Dokuma Kolektif Şirketi”ni de kurdukları tespit edilmiştir.<sup>52</sup>

### Eğitim

Diyarbakır’daki Süryaniler 1879’da modern anlamda, ilk defa sıra ve masa bulundurulmuş bir okul açarlar. Bu okulun idaresini Hanna Sırrı Çıkkı Efendi üstlenir. Bu okulun açılışı, 4. Petrus’un (1872-1894) patrikliği dönemine rastlar.

Bu okul, kısa süre içinde beklenmedik bir başarı ile büyük bir şöhret kazanarak, zamanın okulları arasında en önde yer alır. Bu okul, Naum Faik ile birlikte bir çok edip ve yazarın da yetişmesini sağlarken, henüz yeni başlayan aydınlanma dönemine de önemli katkıları ve etkileri olur. Bu okulun eğitim öğretim faaliyetleri 8 yıl kadar devam eder. Okul, 1889 yılında, ekonomik nedenlerle faaliyetine son verir.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> 1926 doğumlu Lütfi Dokucu ile Eylül-2001 tarihinde yapılan görüşme.

<sup>53</sup> Çıkkı, age. s. 21

Bu okulun dışında, Diyarbakır Süryanilerinin sahip oldukları ikinci eğitim kurumu, Rüştiye derecesindedir okuldur. Bu okulun 1297/1879 tarihinde açıldığı ve 8 Mayıs 1309/1891 tarihinde ruhsatname aldığı belirtilir.<sup>54</sup> Okulun adı “Süryani Mektebi” olup, Süryani Kadim cemaatine aittir. Okul, günümüzde Lalebey mahallesinde bulunan Meryem Ana Kilisesinin Kuzey cephesinde yer alan odalarda, şimdi papaz evi olarak kullanılan yapı içerisinde faaliyet göstermiştir. Rüştiye derecesindeki okul kayıtlarda yer almaktadır. 1316/1898 tarihli Maarif Salnamesinde, Okul müdürü olarak Naum Efendi adı geçmektedir.<sup>55</sup> 1321/1903 tarihinde, okul müdürü olarak Said Efendi’nin adı geçer. Öğrenci sayısı yıllara göre 1316/1898 yılında 85, 1317/1899 yılında 61, 1318/1900 yılında 51 olarak belirtilmektedir. 1321/1903 tarihli salnamede ise öğrenci sayısı belirtilmemiştir. Bu okulda Osmanlıca (Türkçe) derslerinin öğretiminden Hüseyin Sadık Efendi’nin sorumlu olduğunu görmekteyiz.<sup>56</sup>

Cumhuriyet döneminde Süryanilerin sahip olmuş oldukları eğitim kurumları teknik ve maddi imkansızlıklar nedeniyle yine kendileri tarafından kapatılır. Sonraki yıllarda yoğunlaşan göçler nedeniyle bu okullar faaliyetlerine tamamen son verir. Cemaat üyeleri eğitim ve öğretimlerini, devletin resmi okullarında görmeye başlarlar. Meryem Ana Kilisesi içindeki okul, yaz aylarında cemaate mensup çocukların İncil okuma, ibadet şekillerini ve dualarını öğrenme ihtiyacına hitap eden bir yaz okulu olmanın ötesine geçmemiştir. Cemaate mensup olanların zaman içerisinde şehirden göç etmelerinden dolayı, bu ihtiyaç da kendiliğinden ortadan kalkmıştır.

Süryaniler 1910 yılında, Süryani harfleri kullanılarak yazılan, ancak Türkçe olarak okunan “Kevkeb Medinho” (Şark Yıldızı) ve yine 1913 yılında, Süryani harfleri kullanılarak yazılan ve Türkçe okunan “Şifuro” (Borazan) adlı dergiler ile yayın hayatında yerlerini almışlardır.<sup>57</sup>

### Kültürel Etkileşim

Süryaniler ve Müslümanlar, farklı inanç, kültür ve yaşam tarzına sahip olmalarına karşın, bu iki inanç ve kültürün, yüzyıllar bo-

54- 1316/1898 Maarif-i Umumiye Salnamesi ss. 1052-1053

55- 1316/1898 Maarif-i Umumiye Salnamesi ss. 1052-1053

56- Bu okulda bulunan öğrenci sayıları konusunda Vilayet Salnamesi ile Maarif Salnamesi arasında uyumsuzluk bulunur. 1321 tarihli Diyarbakır Maarif Salnamesi yukarıdaki sayıları verirken, Vilayet Salnamelerinde ise: 80, 71, ve 51 sayılarını vermektedir.

57 Rıfki Aslan, Diyarbakır ve Çevresinde Şehirleşme Hareketleri, Ankara, 1974, ss. 82-83



yunca bir arada yaşamasından dolayı benzeş birtakım inanmalar, yaşam tarzları ve adetler meydana getirmiştir.

Süryani Kadim Ortodoks cemaatine mensup bireyler ve oluşturdıkları toplulukların tanımlamaları dine dayanır. Dinin belirlemiş olduğu yaşam uygulamalarında (evlilik dışında), genel geçer uygulama ve görüntülerin dışına çıkılmaz. Sahip oldukları farklı din ve dil, ibadet yerlerinin dışında kendini pek hissettirmez. Yöreye uygun giyim-kuşam, iletişimi sağlayan ortak dil kullanımı, kamusal alandan faydalanma yeteneği ile genel vatandaşlık uygulamaları dışında göze çarpan bir farklılık hissedilmez. Evlilik uygulamalarında, din dışı evlilikler, Süryaniler tarafından asla tasvip edilmez.

Bununla birlikte, Müslümanların ehli kitap anlayışı içinde, gayrimüslim bayan ile evlenmeye izin vermesi neticesinde, tek yönlü evliliklere az da olsa rastlanmaktadır. Süryaniler ve Müslümanlar, farklı inanç, kültür ve yaşam tarzına sahip olmalarına karşın, bu iki inanç ve kültürün, yüzyıllar boyunca bir arada yaşamasından dolayı benzeş birtakım inanmalar, yaşam tarzları ve adetler meydana getirmiştir. Süryani ve Müslüman cemaatler arasında gelenekleşmiş ve yöreye has inanç, tutum ve davranışlar haline gelmiş ve zaman içinde her iki tarafın da kabulüyle uygulanmıştır.

### Sonuç

Anadolu insanı için, kendisinin dışındakilerle olan ilişkilerini belirleyen ölçüt, sadece etnik kimlik olmamış, daha çok dinsel çerçevede içinde diğerlerini tanımlamıştır. Toplumu meydana getiren kültürel varlıklar olan inançları tanımak, anlamak, bir bakıma, sahip olunan değerleri anlamlandırmak açısından önemlidir. Bizim için “öteki”, “diğeri”, “başkası”, inanç sistemleri ve buna bağlı olarak geliştirilen yaşam şekillerini bilmek, olabildiğince tanımak ve anlamlandırmak, kendimize tuttuğumuz aynada oluşan yansımalarla yine kendimizi değerlendirmektir.

Toplumu oluşturan bireylerin, cemaatlerin, cemiyetlerin duygu, düşünce ve inançlarını, bu bağlamda ortaya konulan ritüellerini doğru bir şekilde algılayabilmek, “öteki” ile sağlam zeminlerde bir iletişim ve paylaşımı gerçekleştirmenin tek çıkar yoludur.

### KAYNAKÇA

- Akdemir, Samuel, Dini Kurallarımız, Baha Matbaası İst. 1972
- Akyüz, Gabriyel, Diyarbakır Meryem Ana Kilisesi, İst. 2001
- Akyüz, Gabriyel, Diyarbakır Meryem Ana Kilisesi, İst. 2001, Ss. 37-38;
- Albayrak, Kadir, Nesturiler-Keldaniler, Vadi Yay, Ank, 1997

- Ali Emiri Efendi, Osmanlı Vilayâtı Şarkiyyesi, Orijinal Metin, S. 31; Osmanlı Şark Vilayetleri, Hazırlayanlar A.Kadir Yuvalı, A.Halaçoğlu, Kayseri, 1992
- Ana Britanica Ansiklopedisi, Cilt. 29
- Arslan, Rıfkı, Diyarbakır Ve Çevresinde Şehirleşme Hareketleri Ank.1979
- Atiya, A.Suryal, Mezopotamya’da İlk Doğu Ve Batı Süryani Kiliseleri Yakubi, Nasturi, Maruni, İsveç 1995, Nisibin Yay.
- Aydın, Cebail, Tarihte Süryaniler, İst,1964
- Aydın, Edip, “Diasporoda Süryaniler”, Heto, Sayı 3, Ocak, 2000
- Aydın, Mehmet, Din Fenomeni, Konya, 1993
- Barsavm, I. Afrem, Saçılmış İnciler, Süryanilerin Yazınsal Tarihi, Çev. Zeki Demir, İst. 2005,
- Barsavm, I.Afrem, Tur Abdin Tarihi, Nisibin Yay. İsveç, 1996
- Beğdaş, Yusuf, “Süryani Kilisesi Ve Antakya Kürsüsü” Heto, Sayı 3, Ocak, 2000
- Beysanoğlu, Şevket, Anıt Ve Kitabeleriyle Diyarbakır Tarihi Ank. 1996
- Bilge, Yakup, Süryanilerin Kökeni Ve Türkiyeli Süryaniler İst. 1991
- Cerean, C.W,Tanrıların Vatanı Anadolu, (Çev.E.Nermi Erendor), İst,1999
- Çelik, Mehmet, Süryani Kilisesi Tarihi
- Çıkı, Murad Fuat, Naum Faik, Suriye 1936, Sanum Faik Ve Süryani Rönesansı, Belge Yay. İst. 2004
- Dinçol, M. Ali, “Aramice/Aramiler” T. D. V. İslam Ansiklopedisi, 3. Cilt. İst. 1991
- Diyarbekir Vilayet Salnamesi 1321
- Dolapönü, Hana, “Hristiyanlık’ın Amid’de Yayılışı”, Kara Amid Dergisi C.I İst. 1960
- Ercan, Yavuz, “Osmanlı Devletinde Müslüman Olmayan Topluluklar”,Osmanlıdan Günümüze Ermeni Sorunu. İst. 2001
- Gregory Abul Faraç, Abul Faraç Tarihi, Ttk Yay. Ank. 1992
- Günaltay, M. Şemseddin, Yakın Şark-Elam Ve Mezopotamya, Ttk Yay. Ank, 1957
- Günaltay, M.Şemseddin, Yakın Şark, C.3. Ank,19
- Günel, Aziz , Türk Süryaniler Tarihi, Diyarbakır 1970
- Karpat, Kemal, “Ottoman Population 1830-1914 Demographic And Social Characteristic”, Madison-Wisconsin, 1985
- Layard, Austen Henry, Ninova Ve Kalıntıları, Avesta Yay., İst.2000
- Maarifi Umumiye Salnamesi, 1316/1898
- Mc Carthy, Justin, Müslümanlar Ve Azınlıklar, Çev. Bilge Umar, İst. 1998,
- Meydan Larousse. 8. Cilt S. 713-714
- Michel, Tomas, Tanrı Bilimine Giriş, İst. 1992
- Peters,F. E, İbrahim’in Çocukları Musevilik, Hristiyanlık, İslamiyet, Kozmik Yay. İst. 2005
- Segal, Judah Benzion, Edessa Kutsal Şehir, Çev. Ahmet Arslan, İletişim Yay. İst. 2002
- Sertoğlu, Mithat, Süryani Türklerinin Siyasi Ve İçtimai Tarihi, İst.1974
- Sever, Erol , Asur Tarihi, Kaynak Yay. İst. 1996
- Şimşek, Mehmet, Süryaniler Ve Diyarbakır, Çiviyazıları Yay. İst. 2003
- Tanilli, Server, Yüzyılların Gerçeği Ve Mirası Ortaçağ Iı, İst. 1986

- Tümer, Günay -Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ocak Yay Ank.1993
- Yılmazçelik, İbrahim, 19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır, Ank. 1995
- Yousif, Ephrem İsa, Kadim Günlerin Cenneti Mezopotamya, Avesta Yay. İst.2002



## KÜLTÜREL KİMLİK, ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE AVRUPA DENEYİMİ

*Ferhat KENTEL\**

**B**öyle bir konferansın düzenlenmesinden dolayı teşekkür ediyorum. İlk önce genel bir çerçeve çizmeye çalışacağım. Kültürel kimlik, çok kültürlülük, kültürlerarasılık ve benzeri birçok kavramı tartıştığımız bu dönemde, kültürel kimlik ve çok kültürlülük kavramlarının bazı özelliklerine kısaca değinmekte yarar vardır. Hepimizin bildiği gibi günümüzde küreselleşme olgusunu yaşamaktayız. Küreselleşme olgusu, bizim referanslarımızın oldukça radikal dönüşümlerine sebep olmaktadır. Küreselleşme derken, McDonalds'tan 'bluejeans'e, Michael Jackson'dan Madonna'ya kadar çeşitli kültürel ürünlerin dünyanın çeşitli yerlerinde tüketilmesinin ötesinde, insanın üzerinde yarattığı etkilerden bahsetmeye çalışacağım.

Küreselleşmenin bizde yarattığı etkilerden bir tanesi, aynı anda olağanüstü olanakları önümüze çıkarmasıdır. Küreselleşme ile beraber olağanüstü referans bolluğu yaşıyoruz. Artık kendimizi anlamak ve tanımak için bize okulda öğretilen bilgilerle yetinmiyoruz. İnternette tutalım, çok çeşitli medya kanallarına kadar, kendimizi kurmak için çok farklı yollara başvuruyoruz. Artık, dünyamızı bu 'zenginlik' eşliğinde kuruyoruz. Yani, oluşturmuş olduğumuz ve adına 'kültürel kimlik' dediğimiz aidiyet dünyası, sadece anne ve babadan alınıp, öğrenilen; içinde yüzdüğümüz yakın kültürel işaretler ağından derlenen bir referanslar bütünü değildir. Oluşturduğumuz kültürel kimlik çok daha zengin anlamlarla ortaya çıkıyor. Bunun bir zenginlik olduğunu söylemek mümkün görünüyor.

Aynı şekilde, bu kadar yoğun bir referans bolluğu bizim kafamızda bir takım kopmalara da neden olmaktadır. 'Ne' olduğumuzu ve nereden geldiğimizi bilemez hale geldik. Kendi kendimizi sürekli sorgular hale geldik. Dolayısıyla güvensizlik ve beraberinde karamsarlık getiren bir dönem yaşıyoruz. Artık çok emin olduğumuz bir dünyadan çıkıyoruz. Yani kendisinden emin olan ve bizi

---

\* İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

emin yapan bir dönemden çıkıyoruz. Ayrıntılara girmeden bir tanımlama yaparsak, içinden çıkılan dünyanın modern ulus-devletin dünyası olduğunu söyleyebiliriz. Modern ulus-devlet, hayatı ve dünyayı ikiye ayırır; bizi daha önceleri sahip olduğumuz ve 'pre-modern' olarak adlandırılan, ötekileştirilen farklı kültürel yaşantılarımızı anlamlarımızı, aidiyetlerimizi bir şekilde örtüp, yerine başka bir üst kimliği çıkarır ve bu üst kimliği eğitim ve semboller gibi çeşitli mekanizmalarla içselleştirmemizi sağlar. Bu, bize belli bir tarih, resmi bir tarih anlatılarak kurulmuş olan bir dönemdir.

Üzeri örtülen dönem ve hayatlarla ilgili olarak burada konu olan Mezopotamya örnek verilebilir. Yezidilik üzerinde sunum yapan Çakır Ceyhun Süvari'nin de belirttiği gibi, bu bölge yanyana gelen, içiçe geçen kimlikler bakımından çok zengindir; çeşitlilik ve çokkimliklilik hakim özelliştir. Tarih içinde baktığımız zaman bunun olağanüstü bir zenginlik olduğu görülebilir. Bu kültür içinde herkes kendisini tanımlayabilmektedir ve bu kimlikler üzerinde onları ötekileştirmeye çalışan baskın bir kimlik yoktur. Fakat zaman içinde görülüyor ki bu çeşitlilik aşınmaya başlıyor. Çünkü tüm tarih bir arada düşünüldüğü zaman, bu çeşitlilik modern ulus-devletin açtığı 'parantez'le örtülüyor. İşte bugün küreselleşme ile birlikte, eskiden olan çeşitlilik ve kimlikler parantezin dışına çıkma çabası içindeler ve biz de bu çeşitliliği yeniden keşfediyoruz. Ancak eskiden olduğu gibi artık her kimlik ve kültür kendi doğal seyri içinde ve kendi anlamları içinde ilerlemiyor. Çünkü bizler, modernliğin tornasından geçtik, yani artık eskiyi okurken, yorumlarken artık kafamızdaki modern ulus-devletin çerçevesinden bakabiliyoruz. Dolayısıyla kurmakta olduğumuz yeni dünyayı, modernlikten aldığımız düşüncelerle kuruyoruz.

Bunu, modernliğin ve 'ulus'un nasıl ikili bölünmeler yarattığına dair bir örnekle açıklamaya çalışayım. Az önce sokaktan geçerken elektrik direklerinin üzerinde ilginç bir ilan vardı. İlanda "firmamızda çalışmak için diksiyonu düzgün eleman aranmaktadır" yazıyordu. Diyarbakır'da özellikle 'diksiyonu düzgün' kişilerin aranması ilginç ve oldukça sembolik bir öneme sahiptir. İstanbul'da böyle bir ilan görmezsiniz. Bu şu demektir: modern-ulus-devletin bütün öğretilerine bağlı olarak, burada asıl olması gerekene uymayan 'farklı' bir şive ya da lehçe vardır. Burada anadil olarak sahip olunan Kürtçe'nin getirmiş olduğu ve Türkçe kullanılırken de kendini gösterme ihtimali olan Kürtçe'ye özgü sesler bulunmaktadır. Muhtemelen bu sesleri yansıtmayan birisi bu ilanla aranmaktadır. Yani buradaki anlama göre işe alınacak kişinin

Kürtçe tarafının kırılmış olması gerekir; yani pre-modern olanın kırılmış olmasıyla, modern olan karşımıza çıkacaktır.

Modernliğin en büyük başarılarından biri bize öğretisine uymayan durumlar karşısında utanmayı öğretmesidir. Buradaki örneklerle birlikte düşünürsek modern olmak pre-modern olmaktan utanmaktır. Daha önceleri varolan konuşmasını, dilini, etnik kökenini, başörtüsünü ya da kısaca modern eğreتيye girmeyen kimliklere ilişkin bütün özelliklerinden utanmayı öğrenmektir. İşte bu eğreتي sayesinde birçok 'modern' insan, örneğin başörtüsünden -sadece ideolojik hegemonyadan ya da 28 Şubat benzeri baskı ortamlarından ötürü değil- utanıyorlar. Modernleşmiş oldukları için, onlara göre, pre-modernlik bir geriliğe tekabül etmektedir.

Aslında modern insanın hikayesi, yeniden inşa edilen, tekleşen bir insanın hikayesidir. İçinde bulunduğumuz zaman diliminde ise, eskiyle beraber unuttuklarımızı yeniden zamanımıza getirip, çoğullaşmamızın hikayesini yaşıyoruz. Şu anda bir arayış içerisindeyiz. Ancak arayışın yanısıra, şu anda yeniden ortaya çıkan Süryaniliğimiz, Kürtlüğümüz, Müslümanlığımız gibi kimliklerimiz de aslında modernliğin homojenleştirme süreçlerindeki başarısızlığı gösteriyor.

Bu düşünce eksenlerini, meslektaşım Ayhan Kaya ile Almanya ve Fransa'da yaptığımız Euro-Türkler araştırmasına, bu ülkelere Türkiye'den göç etmiş insanlarla yaptığımız görüşmelerden elde edilen sonuçlara dayanarak biraz daha açmak istiyorum. Araştırmamızı kurarken, 'çokkültürlülük' kavramını da tartışmak istiyorduk ve gördük ki bu kavramın açıklayıcı özelliği sınırlı kalıyordu. Ve daha da açıklayıcı olan bir başka kavramın, 'inter-kültürel', yani 'kültürlerarasılık' kavramının devreye sokulması gerektiğini gördük. Bir yanıla çokkültürlü, yani modern öncesine benzer bir durum geçerliliğini koruyor. Şu anda yeniden ortaya çıkan ve kendini korumaya, güçlendirmeye çalışan kimlikler buna işaret ediyor. Ancak yeni durumda dikkati çeken en önemli özellik şu: söz konusu kültürler bir mozaik gibi yanyana durmuyorlar. Kültürlerin çok daha içiçe geçtiği, pre-modernin ve modernin içiçe geçtiği bir zamandayız artık. Bir takım kültürel parçalar ve adalar gene var; ancak bu parçalar ve adalar yan yana, birbirine biraz dokunarak durmaktan çok daha öte bir ilişki ve etkileşim içinde. Yani çokkültürlülük derken anladığımızdan farklı bir durum söz konusu. Kültürler ve kimlikler, çokkültürlülüğün anlattığından çok daha fazla içiçe geçmiş haldeler. Yani Almanya'da Türk olmak, sadece varsayılan ortalama bir kültüre ait olarak Türk olmak de-

ğil; bir yanıyla Müslüman, bir yanıyla Almanyalı olmak; işçi olmak ve bütün bunların herbirinin yarattığı farklı kültürel etkilerle birlikte 'Türk' olmak demektir. Bu sadece Türkler için değil, Kürtler için de geçerlidir; Kürtler de benzer bir etkileşim alanı içindedir. Kürt olmak bir yanıyla Türkiye'den gelmiş demektir ama aynı zamanda Irak ve İran'daki Kürtlerle irtibatlı olmak demektir. Ancak, Türkiye Cumhuriyeti'nin ulusal sınırları içerisinde gelmiş olmaksızın, Türklerle irtibat halinde bulunmuş olmak anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle Kürtlük, kolaylıkla izole edilebilen bir kimlik değildir. Bu Türklük için de geçerlidir. Avrupa'da yaşıyor olmak Avrupa'da beslenen kimliklerin de şu veya bu ölçüde içselleşmesi ya da o kimliklere göre konum almak anlamına gelmektedir. Bu nedenle, Türkiye'den Avrupa'ya göç etmiş kesimler arasında, örneğin siyasal islâmî eğilimleri güçlü olan kişiler arasında kendilerini, "Türkiye kökenli ama Avrupa vatandaşı", "Avrupalı" hatta "Avrupalı Müslüman" olarak tanımlayanlar bulunabilmektedir. Ya da benzer şekilde "Türkiyeli Kürdüm ben ama Avrupa'da yaşıyorum" şeklindeki tanımlamalarla birlikte birçok içiçeliği dile getiren interkültürel kimlik görmek mümkün olmaktadır.

Dolayısıyla kimlikleri sabit olarak donmuş ve bitmiş bir kavram olarak ele almaktan ziyade, daha hareket halinde olan ve başka kimliklerle irtibat içinde oluşan aidiyetler diye düşünmek gerekir. Burada birçok kültür arasında gidip-gelme hareketi bulunmaktadır. Bu da bizi demokrasiye, çoğulculuğa ve insan haklarına, en basit ifadesiyle başkalarına daha fazla empatiyle bakmamızı sağlayan bir potansiyel taşımaktadır. Çünkü başkalarıyla bağlantılandığınız zaman, başkalarının duygularını da anlamaya başlıyorsunuz.

Almanya ve Fransa'da yaşayan göçmen toplulukların kültürlerarasılığına ilişkin olarak dikkat edilmesi gereken bir noktanın altını çizmem gerekiyor. Bu kavrama merkezi bir önem atfetmeme rağmen, içiçe geçişler anlamındaki kültürlerarasılığın ortaya tek bir tezahür çıkarmadığını eklemem gerekiyor. Çünkü kültürlerarası tezahürlerde, en azından içinde yaşanılan yapı, olağanüstü belirleyici bir konumda: yani biz Türkiye'de yaşarken Türkiye'deki toplumsal yapı; Fransa'da yaşarken Fransa'daki toplumsal yapı; Almanya'da yaşarken Almanya'daki toplumsal yapı etkilidir.

Başka bir ifadeyle, biz ilk olarak, Türkiye'de ulusal kimlik inşası bizi doğrudan etkilemektedir. Biz burada, zaman içerisinde bu ulusun şekillendirmesinden geçiyoruz. İkinci olarak, yabancı bir



ülkede, bize yabancı olan bir ortamda, bize yabancı olan bütün yapılara ve ideolojik formasyona karşı direnebilmek için bir cemaat içerisinde kimliğimizi korumaya çalışıyoruz. Örneğin, bu konferansın konularından birisi olan Yezidiliğin özelliklerinden bir tanesi olan ‘seçilmiş Yezidilik’ kavramı ile asimilasyonu önlemeye çalışıyoruz. Yoğun bir şekilde, dışarıdakleri içine almaya çalışan baskıcı ortam karşısında, kültürler ancak kendilerine ‘seçilmişlik’ atfederek korunmaya çalışıyorlar. Bu seçilmişliğin, muhakkak Yahudilik gibi, dine referans vererek kutsal metinlerde yazılması da gerekmiyor. Örneğin, Alevilerde bu türden bir seçilmişlik söz konusu değil; Müslümanlık için de değil. Böyle bir kutsal metin olmamasına rağmen, ‘Müslüman’, ‘Kürt’ veya ‘Türk’ olarak kendimizi seçilmiş gibi kurabiliyoruz.

Herkesin bildiği bir örneği hatırlayalım: her Türk öğrencisi ilk olarak dünyanın en büyük ve kahraman ırkının Türk olduğunu öğrenir. Böyle bir iddia bilimsel bir gerçek olamaz ama kutsallaştırma hareketi başarılı olabilirse inanabiliriz. Ulusun yaptığına benzer şekilde, farklı kimlikler de, ulusun asimilasyona karşı önce cemaatlerini oluşturmaya ve korumaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla, ulus ve cemaat arasında dinamik bir gerilim ilişkisi baş gösteriyor. Cemaat bu haliyle gettosuna kapanıyor. Almanya veya Fransa’ya giden Türkiye kökenli insanlar için de bahsedilen budur: “oraya gittiler ve kendi içlerine kapandılar”. Almanya ve Fransa’dan bakıldığı zaman da benzer şekilde, “Türkiye’den gelen Kürtler ve Türkler hiç adapte olamazlar; kendi dünyalarında yaşarlar” denmektedir. Bu kapalı bir cemaat örneğidir ve ‘gerilik’, ‘ilericilik’, ‘siyasal direniş’ gibi değerlendirmelere yer yoktur; bu sadece bir ‘hayatta kalma’ çabasıdır ve insanlar bütün özellikleriyle hayatta kalmaya çalışmaktadırlar.

Ancak cemaati bu şekilde tanımlamak eksik kalır; çünkü cemaat kendi başına kutsal ve değişmez bir şey değildir. Cemaat de değişiyor; gündelik hayatta değişiyor. Böylece ulus ve cemaat üzerine yaptığımız tartışmalara üçüncü bir boyutu, bireyi de eklemek gerekiyor. En basit haliyle, ben gündelik hayatta birey olarak çalışıyorum; işçiyim ve fabrikaya gidiyorum ya da öğretmenim ve bunların yanısıra karımla, kocamla, çocuklarımla ve okulla ilişkim var. İşte burada da, birey olarak cemaatin kapsayıcı veya toptanlaştıracı özelliğine karşı da direnebiliyorum.

Dolayısıyla karşımıza şöyle bir manzara çıkıyor: modernleşmenin akabinde, yani modernleşme ve ulus-devletin yaşadığı krizle birlikte kişi, her üç boyutu da aynı anda yaşayabilme ve görebilme

imkanına sahip oluyor. Hem ulusallık, hem cemaat ilişkileri, hem de bireysellikler bir arada, karşılıklı etkileşim içinde bulunmaktadır. Artık, cemaatin sınırları da genişlemiş bulunmaktadır. Bir tarikata bile gitsem, yarın bu tarikatta durmayabiliyorum. Tarikatın üyesiyim ama sadece tarikat üyesi değilim. Aynı anda başka yerlere de ait im. Tarikat bana direnç veriyor; bu dünyanın gayet maddi ve bir takım süfli işleriyle uğraşmak yerine, beni daha kozmolojik ve daha evrensel bir boyuta taşıyor. Maddeden uzaklaşıyorum, maneviyatla füzyon haline geçiyorum. Ama gene de sonuçta bana böyle kocaman inşa edilmiş bir dünya yetmiyor. Gündelik hayatta başka bir faaliyetler sürdürüyorum. İnternetin başına geçiyorum, dünyanın başka yerlerinden başka insanlarla konuşuyorum; bilgiler derliyorum.

Bütün bunların ötesinde, Avrupa’da yaşayan Türkiye kökenli insanlar ya da kültürlerarası pratiklerde varolan farklı toplumsal aktörler vasıtasıyla, içinde bulunduğumuz dönemi çok daha açıklıkla görmeye başlıyoruz. Aslında modern ulusal devletin kamusal alanında belli bir forma girmeye zorlandığımızı farkediyoruz. Bu alanda bize öğretilen kimlik bir zamanlar çok anlamlıydı. 19. yüzyılın sonlarında, 20. yüzyılın başında modern ulus-devletin güçlendiği zaman içinde, oldukça manyetik bir etkisi bulunmaktaydı. Modern ulus-devlet yapısı, bütün bu dönemde Japonya’dan Meksika’ya, Türkiye’den İran’a kadar her tarafta zamanın havasına uyan ve yükselmekte olan bir eğilimdi.

İşte bugün bu eğilim çöktü ve aslında bizim, rasyonellikle tanımlanmış olan kamusal alanın içerisinde ‘özetlenmiş’ olduğumuzun farkına vardık. Modern öncesi, geleneksel hayatımızdaki bütün o karmaşık, zengin ve çoğulluk halimizin üzerinin, basitleştirilerek örtülmüş olduğunu anlıyoruz bugün. Yani, o zaman inanılmaz çok duygumuz vardı ve aslında hayata aklımız ve kalbimizle bakabiliyorduk. Çünkü hayatı ikiye ayırarak, sadece rasyonel olarak anlamamız mümkün değildi. “Ben böyle inanıyorum” diyordum; “ibadet ederek daha güzel olduğumu, içimin daha temiz olduğunu, yıkandığımı; kendi hikayemi kurarak, annemden babamdan kendi efsanemi dinleyerek, geçmişle ve gelecekle bağlantımı kurarak daha bütün olduğumu” düşünüyordum. Ama modernist rasyonellikle, bilimle alakası ve ilerlemeye faydası olmayan varoluş halleri kenara itildi ve bastırıldı; kamusal hayattan çıkarılıp özel hayata sokuldu. Karanlık; geriliklerin ve gericilerin dünyası olarak görülen her şey özel hayata, deşilemeyecek bir alan olarak gündelik hayata ve geçmişe bırakıldı. Ve kamusal hayatta modern

yurttaş yaratıldı. Vergisini verecek, birkaç senede bir oy vererek birilerini meclise gönderecek, oradan da yöneticileri seçecek ve uysal, rasyonellikle eğitilmiş ‘temiz’ yurttaşlar olacaktık. Ancak, bu kurgu, rasyonellik şiarına bağlı olarak kutsallığı kenara itmesine rağmen, “Vergilendirilmiş kazanç kutsaldır” ibareleri eşliğinde, beni iyi yurttaş yapmak için, Müslümanca olanı da araçsallaştırmaktan ve rasyonalitesini kutsallaştırmaktan kaçınmadı.

Bütün bu yaratılmış hikaye beni ben yapan hikayelerin yok edilmesidir. Bugün yaşadığımız zaman dilimi de beni ben yapan hikayelerin ortaya çıkarılma çabasının dönemidir. Ama ortaya çıkarılacak olan bizim yeni hikayelerimiz hiçbir zaman homojen ve tek bir kimlik biçiminde olmayacak. Tekil kimlik yaratma çabaları tehlike olmaya devam edecek; ama her halükarda kültürlerarası olma hali yeni zamanda esas hal olacaktır.



## UYUM YASALARI, ANAYASA DEĞİŞİKLİĞİANADİLDE ÖĞRENİM VE BASIN YAYIN HAKKI

*Yusuf ALATAŞ\**

**A**rkadaşlar merhaba;  
Hem uçak saatine yetişmem gerektiği ve hem de bu salonda bulunanların konuşmamın konusunu oluşturan, “Anadilde öğrenim ve basın-yayın” la ilgili sorunları yaşamlarında bizzat hissettikleri ve yaşadıkları için çok fazla söze gerek yok diye düşünüyorum.

AB sürecine kadar devletin geleneksel bir tavrı vardı. AB süreciyle beraber şartlar nedeniyle bu geleneksel tavır ciddi bir şekilde zorlanmış durumda. Belki de koşullar olumlu devam ederse bu geleneksel tavırdan vazgeçmek zorunda kalacaklar. Tavır şuydu: Türkiye pek çok uluslararası sözleşmenin, ya hazırlanmasına öncülük etmiş, ya da kendi dışında hazırlanmış sözleşmelere pek çok ülkeden önce imza atmıştır. Ama bu imzalar sadece yurtdışında imza edilen alanda kalmış olup, Türkiye insanın yaşamına hiç yansımamıştır. Tamamen devletlerarası bir ilişki olarak görülmüştür. Bu sözleşmeler ve anlaşmalar, bizim iç mevzuatımızın bir parçası olmadığı gibi, iç mevzuatımızın bir kaynağını, bir referansını da oluşturmazlar.

Avrupa Birliği ilişkileri de önce bir parça böyle algılandı bence. Yani biz yine AB ile müzakere sürecine gireriz, üyelik çalışmalarına gireriz, bize dayatılan ya da bizden istenen sözleşmelere imza atarız. Ama bizim düzenimiz yine düzendir, diye düşündüler. Bunun bir toplumsal değişim projesi olduğunu, bir yeni yaşam tarzını ön gördüğünü, ya gerçekten bilmiyorlardı ya da nasılsa olsa biz bunu eskiden olduğu gibi kendi yurttaşlarımıza yansıtmayacak şekilde uyguluyoruz, diye düşünüyorlardı. Bu nedenle de 1999 Helsinki zirvesinden sonra başlatılan uyum sürecinde uzun bir süre hiçbir şey yapılmadı. Daha sonra 57. hükümet döneminde iki tane uyum paketi çıkartıldı. Ancak bu uyum yasaları ile ilgili olarak atılması gereken adımlar atılmadı. Eksik olanlar konusunda yeni

---

\* İnsan Hakları Derneği Genel Başkanı

yasalar hazırlanmadığı gibi, çıkarılan yeni yasalar da uygulanmadı.

Fakat ilerleme raporları çıktıkça ve bu raporlarda yapılması gerekenler konusunda, Türkiye üzerindeki baskı yoğunlaştıkça, bu işin hiçte böyle olmadığını ve sonuçta mevzuat yanında bir de bu mevzuatın uygulamaya yansması, yani Türkiye yurttaşlarının yaşamına yansması gerektiği konusunda istemeden de olsa bir yaklaşım benimsenmek zorunda kalındı. Bu doğrultuda 58. hükümet ile birlikte hem mevzuat alanındaki değişiklikler hızlanmaya başladı, hem de bu mevzuat alanında çıkarılan yeni yasaların ya da yapılan değişikliklerin yaşama yansması konusunda çekinceli de olsa kaygılı da olsa bazı adımlar atılmaya başlandı. Fakat yine de sorun bitmiyordu. Çünkü özgürlükler konusu, insan hakları konusu, demokratikleşme konusu, hükümetler tarafından içselleştirilmemişti.

Yani bu atılan adımlar, temelde, sadece AB çerçevesinde, Avrupa Birliği yetkililerini iknaya yönelik çalışmalar olduğu için, onları iknaya yönelik ya da yetecek kadar adım atıp, Türkiye'deki ilişkilerin, kurumların, yurttaşların yaşamının değişmemesi konusunda çaba sarf ettiler. Fakat çıkarılan yasaların bir bölümü herhangi bir uygulamaya gerek görmeden doğrudan insan yaşamına yansıyan değişikliklerdi. Örneğin, idam cezasının kaldırılması, gözaltı sürelerinin kısaltılması gibi... Bunlar için herhangi bir uygulamaya gerek yoktu. Çünkü bunlar, doğrudan doğruya hukuk düzeninde de ve uygulamada değişiklik yapan düzenlemelerdi. İdamın kaldırılması konusunda ayrıca uygulamada bir şey yapmaya gerek yoktu.

Buna karşılık bazı yasa değişikliklerinin yaşama yansması için ek mevzuat çalışmalarına ya da bazı idari düzenlemelere ihtiyaç vardı . Bazı doğrudan sonuç doğurması gereken yasalara da, uygulamanın istenildiği gibi kontrol edilebilmesini sağlamak , uygulamayı uzun bir sürece yaymak amacı ile yönetmelikler çıkarılmasını öngören hükümler konuldu. Ya da kesin ve açık düzenlemeler yapılmamak suretiyle uygulamanın biçimi yöneticilerin insafına terk edildi.

Konumuz olan “anadilde öğrenim ve basın-yayın hakkı”nın düzenlenmesi ile ilgili olarak da yasal düzenlemeler yapılırken, uygulama hem bazı yönetmeliklerin çıkarılmasına, hem de bazı idari düzenlemelere ve pratikte atılacak adımlara bağlandı. Bu yüzden de Kürtçe ve diğer dillerde yayın yapılmasına yönelik ilk düzenleme 2002’de yapıldığı halde, haftada yarım saatlik sembolik yayın-

lar 2004'e başlayabildi. Oysa yasada 4 ay içerisinde yönetmelik çıkarılmasını öngörülüyordu ve 4 aydan sonra da bunun hemen yaşama geçmesi gerekirdi. Yaklaşık 2 yıl sonra bu gerçekleştirilebildi.

Öğleden sonraki bir konuşmacıydı zannediyorum. Şunu belirtmişti, çok kültürlülük meselesi bir folklorik bir geleneksel yapı olarak kaldığı sürece, yani devletten bir şey talep etmediği sürece hiçbir sorun değil. Ama çok kültürlülük yerine çok kimliklilik meselesini ikame ettiğimizde ve buna dayanarak, hak ve özgürlükler talep ettiğinizde, devletin işte o tekçi yapısı ortaya çıkıyor. Bu nedenledir ki anadilde eğitim meselesi, devletin kırmızı çizgilerle çok yakından ilgili idi ve bu bir şekilde geçirtilmek durumundaydı. Bana göre yapılan düzenlemelerle de geçirtilmiş oldu.

Şuna dikkat etmemiz lazım, anadilde eğitim kavramı ile ana dilin öğretilmesi birbirinin aynı değil. Biliyorsunuz özel kursların açılması ile ilgili bir yasa çıkarıldı. Özel Öğretim Kurumları çerçevesinde kursların açılması mümkündür. Fakat bu kurslarda sadece anadil olan Kürtçe öğretiliyor. Yani örnek olarak söyleyeyim anadiliniz olan Kürtçe ile edebiyat dersi görmüyorsunuz. Kürtçe ile matematik dersi görmüyorsunuz. Öyle bir şey yok. Dolayısıyla anadilde eğitim diye bir şey yok. Anadilinizi öğrenme var. Ve öyle bir düzenleme yapılmış ki anadilinizi öğrenmek için para vermeniz gerekiyor. Devlet bu alana hiçbir şekilde destek vermiyor. Sizi kendi halinize bırakıyor, ne haliniz varsa görün, diyor. Ayrıca, böyle bir kursun faaliyete geçmemesi, faaliyete geçmişse yeterli öğrencinin gitmemesi, yeterli öğrenci gitmişse bu öğrencilerin geleceklerinin bir şekilde tehdit altında olduğu ve her an karşısına faturasının çıkarılacağı mesajının verilmesi çabaları da hiç eksik olmadı. Sözüm ona kurs açılması izin verildi. Kendi anadilini para vererek öğreneceksin. Para vererek kendi ana dilinde okumaz yazma öğreneceksin. Bir de istediğiniz zaman gidemiyorsun ilkokulu bitirmiş olmanız lazım. Eğer 18 yaşından küçükseniz kendi anne-babanızın ya da velinizin rızası gerekiyor. Artı nüfus cüzdanı fotokopisi, öğrenim belgeniz vs. gerekiyor.

Yani diğer normal özel öğretim kurumlarından son derece farklıdır. Örneğin İngilizce öğrenmeye gitseniz sizden hiçbir şey istemezler. Paranız var mı diye sorarlar. Ne yaşınıza bakarlar, ne tahsilinize bakarlar, ne de kim olduğunuza bakarlar. Paranız varsa paranızı verirsiniz ve kursu alırsınız daha sonra bir belge gerekiyorsa resimli isteniyorsa, bir resim verirsiniz. Ama burada öyle değil. Burada nüfus cüzdanınızı vereceksin, dört tane resim vere-

ceksiniz, diploma örneği vereceksiniz, ayrıca her yıl kursların öğrenci listesi Milli Eğitim Müdürlüğüne verilmek zorunda. Türkiye'nin geçmişine baktığımızda, fişleme geleneğine baktığımızda, bu koşullar altında anneler-babalar çocuklarının geleceğini risk etmeyi göze alarak Kürtçe öğrenime gönderirler mi? Kürtçe kursa gitmenin faturası her an karşınıza çıkabilir. Kürtçe kursa gidenlerin ileride devlet memuru olma şanslarının olmadığını söylemek yanlış olmaz. Hatta özel kurumlara başvurduğunuzda muhtemelen onların yapacağı bir araştırma sonucunda Kürtçe eğitim aldığınız ortaya çıkacak. Yani siz bu ülke birçok handikapla karşılaşmak zorunda kalacaksınız. Bu koşullarda, Kürtçe kurslara az sayıda öğrenci gitmesine şaşırmamak gerekir. Böyle olunca da, sonuçta bu kurslar beklenen sonucu vermiyor.

Halen insanların seçmeli ders olarak dahi okullarda ana dilini öğrenmesi, kısmen de olsa ana dilinde eğitim görmesi mümkün değil. Ana dilin geliştirilmesine yönelik öğretim kurumları örneğin bir fakülte ya da enstitü gibi bir kurumun açılması söz konusu değil. Ancak kendi dilinizi geleceğe ilişkin büyük riskleri göze alarak öğrenme şansınız var.

Fakat, her şeye rağmen İnsan Hakları Derneği olarak yapılan düzenlemeleri olumlu karşıladık. Bunun iki nedeni vardı. Birincisi reform süreci dediğimiz, AB sürecinde bir şekilde görev alan bürokratları ya da siyasetçileri cesaretlendirmek ve daha ileriye adım atmalarını sağlamak; ikincisi de, bu ülkede özel hayatınızda dahi kendi dilinizi konuşmanın yasaklandığı dönemler yaşandı . Böyle bir geçmişe ve geleneğe sahip bir ülkede, paranızla da olsa, zorla da olsa, çeşitli bürokratik engellerle de olsa kendi ana dilinizi öğrenme imkanının bir şekilde tanınması bir tabunun yıkılmasıydı. Dolayısıyla, bunu önemsedik.

Bir başka konu ise radyo-televizyonlarda ana dilde yayın yapılması meselesiydi. Ana dilden söz ederken, son derece önemli bir hususun altını çizmek istiyorum. Gerek ana dilde kurslar açılmasına ilişkin düzenlemede ve gerekse radyo-televizyonlarda ana dilde yayın yapılmasına ilişkin düzenlemelerde, ana dilden söz etmemeye, herhangi bir dilin örneğin Kürtçe'nin adının yazılmasına büyük özen gösterdiler. Örneğin, radyo-televizyon yayınları ile ilgili düzenlemelerde "Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının geleneksel olarak kullandığı diller" deyimini kullanıldı. Oysa herkes biliyordu ki bu düzenlemelerin en önemli nedeni Kürtlerdi ve onların ana dili olan "Kürtçe" idi.



Burada bir anımı sizlerle paylaşmak istiyorum. Rahmetli Vedat Aydın 1992 yılında İnsan Hakları Derneği Genel Kurulunda Kürtçe bir konuşma yapmıştı. Derhal gözaltına alındı, tutuklandı. Bizi o dönem avukatlarıydık duruşmaya girdik. Vedat Aydın sorulan sorulara Kürtçe cevap veriyor. Mahkeme bunu tutanaklara nasıl geçiriyordu biliyor musunuz? Tutanaklara “ne olduğu anlaşılmayan bir dille cevap verdi” şeklinde geçirildi. Oysa herkes biliyordu ki, konuşulan dil Kürtçe idi. Fakat sadece Kürtçe sözünün dahi resmi tutanaklara geçmemesi için “ne olduğu anlaşılmayan dil” deyimini kullanıldı. Şimdiki yasalarda bile aynen bu zihniyet devam ediyor.

Radyo-televizyon yayını konusundaki çıkarılan yasada hem resmi hem özel televizyonlarda yayın yapılması öngörülmüştü. Ve bu yasanın uygulanması da bir yönetmeliğin çıkarılmasına bağlanmıştı. Yönetmelik ancak 2 yılda tamamlanabildi ve 2004 yılında uygulamaya başlandı. Bir de baktık ki çıkarılan yönetmeliğe göre özel televizyonların Kürtçe yayın yapması mümkün değil. Resmi devlet televizyonu yayını yapacak. Resmi devlet televizyonu da sadece haftada yarım saat yayın yapacak. Tabii bu yarım saatte birkaç şarkıyla türküyü dolduracak. Böylece de Avrupa Birliği’nin bizden beklediği kültürel alandaki adımları da atmış olacağız. Şu anda ki durum hala bu noktadadır. Yani açıkçası hem dilin öğrenilmesi hem de dilin basın da ve yayın da kullanılması konusunda gerçek bir adımın atılmış olduğunu söylemek mümkün değil.

Fakat, biz Radyo-Televizyon ile ilgili çıkan yasal düzenlemeyi de çok önemsedik. Özel radyo ve televizyonlarda yayın yapma düzenlemesi olmamasına rağmen, önemsedik. Çünkü bu bile bir gelişme idi. Hatırlarım, çocukluğumda radyoları karıştırırdık bir yerlerden Kürtçe bir şeyler dinlerdik, daha doğrusu pek anlamılamazdı. Fakat melodisi Kürtçe’ye benzerdi. Çünkü bizim Kürtçe müzik bilгимizde, ancak köyden gelip türküy söyleyenlerin kulaklarımızda bıraktıklarından ibaretti. Tanıdık bir melodiyi yakalayıp aman işte Kürtçe diyerek, muhtemelen ya İran’dan ya da Irak’tan yapılan yayınlardı bilemiyorum, dinlerdik.

Bu koşullardan gelen insanlar olarak, kendi müziğini yabancı radyolardan dahi yeterince dinleyememiş olan kuşaklar olarak yarım saatlik bir yayın bile bizim için çok önemliydi. Bir tabunun kırılmasıydı. Biz bunu da benimsedik. Ancak biz bunları önemseyip, desteklerken, gelecekte daha ileri adımların atılacağı düşüncesini de taşıyorduk.

Fakat 17 Aralık'tan 3 Ekim 2005'e geldik. Müzakereler başladı ve Türkiye'nin Kopenhag Siyasi kriterlerini tamamlamış olduğu söylenmeye başlandı. Bu ne demektir, şu anda Türkiye'de farklı kimliklerin, kültürlerin, kendi dillerini öğrenme, öğretme, geliştirme hakları var. Ana dilde radyo-televizyon yayını yapılıyor. Kültürel ve azınlık hakları konusunda önemli bir sorun yok. Müzakere süreci de başladı. Böylece Türkiye kırmızı çizgilerini aşmadan, istediğini elde etmiş oldu. Evet, bugün gerek Hükümetin ve gerekse diğer devlet kurumlarının soruna bakışı böyle. Gelinek nokta budur.

Oysa hak olarak baktığımızda, ortada bir şey yok. Sadece ve sadece bizim biraz önemsemek işimize geldiği için, biraz teşvik için işte aman bir tabu kırıldı diyerek, belki de gereğinden fazla önemsedığımız aldatıcı sembolik adımlar var.

Tabii en fazla nüfusa sahip oldukları için ve çok tartışıldığı için hep Kürtlerden ve onların dili olan Kürtçe'den örnek veriyoruz. Aslında bu ülkede 26 dil konuşuluyor. Kesin bilinmemekle birlikte 26 dilin konuşulduğu söyleniyor. Bu 26 dili de konuşan insanların kendi dillerini öğrenme, öğretme ve kendi dilinde eğitim hakkı olmalıdır. Bunların mutlaka sağlanması gerekir. Aynı zamanda kendi televizyonlarının olması gerekir. Bütün illerde normal ulusal ölçekte yayın yapanların yanında, yerel radyo ve televizyonlar da açılıyor. Niye bunu diğer kimlikler yapamasınlar. Kendi dillerinde yayın yapamasınlar. Yasaklarla ve cezalarla bu haksızlık daha ne kadar devam ettirilecek?

Bana göre Türkiye'yi yöneten güçler ciddi bir şekilde yapabileceklerinin sınırına gelmiş bir durumda. Türkiye'nin AB'nin eliyle ya da diğer yabancı güçler vasıtası ile bölünmek istendiği yönündeki söylemlerin altında yatan asıl neden budur. Saldırgan milliyetçi akımlar bilinçli olarak destekleniyor. Hükümetin her fırsatta AB'nin Türkiye'ye çifte standart uyguladığını söylemesi de özellikle farklı kimlikler, kültürler ve azınlıkların hakları konularındaki istekleri engelleme amacını taşıyor. Yani daha ileriye adım atma niyeti yok.

Türkiye, AB'nin sürecinde 9 tane uyum paketi çıkardı. Kopenhag Siyasi kriterlerini yerine getirdiği, hukukun üstünlüğü, demokrasi, insan hakları ve azınlık hakları meselesini çözdüğü iddia ediliyor. Bu karşılık kimliğin en temel ifadesi olan dil sorunu dahi çözülmüş değildir. Türkiye uluslararası alanda taraf olduğu bütün insan hakları sözleşmelerinin gereklerini yerine getirme yükümlülüğü altında. Anayasanın 90. Maddesini değiştirdik. Hak ve özgür-

lükler konusunda Türkiye’de uluslararası sözleşmelerle iç hukuk arasında çelişki olduğu zaman bütün kurumlar, öncelikli olarak uluslararası sözleşmeleri uygulama yükümlülüğü altına girdi.

Önceki oturumda konuşan bir arkadaşım, “bundan sonra ne yapılmalı” diye sordu. Sorunun cevabı açıktır. Çok daha ciddi ve yurttaşların yaşamında ciddi değişiklik yaratan adımlara ihtiyaç var. Yapılan düzenlemeler ve atılan adımlar yaşamımızda ya da ülkenin diğer yerlerinde yaşayan farklı kimliklere sahip insanların yaşamında ne gibi değişiklikler yaptı, diye sorgulayıcı ve eleştirel bir tavra ihtiyaç var. Kimse uyum süreciyle birlikte yaşamımızda önemli değişiklikler oldu diyemiyorsa, burada bir sorun var demektir.

Yapılanları tümüyle göz ardı etmek tabii ki mümkün değil. Gerçekten de önemli adımlar atıldı. Fakat bütün bunlara rağmen en sıkıntılı alanlardan birisi kültürel haklar alanıdır. Çünkü bunlar doğrudan doğruya kimlikle ilgili sorunlardır. Bu konuda ciddi ve kalıcı adımlar atılamamıştır, atılmamıştır. Türkiye’nin bu konuda adım atmaya niyeti yok görünüyor. Bu yüzden bizim biraz daha çabalamamız lazım. Taleplerimizi daha yüksek sesle, daha etkili yöntemlerle dile getirmemiz lazım. Yani bizim haklarımızı dillendirmemiz gerekir. Kimse bize hakları öyle yukardan vermiyor. Yasalar çıksa da, alt düzenlemeler yapılsa da, bu konuda hem çok cimri davranılıyor hem verilenlerin kullanılmaması için her şey yapılıyor.

Mesela kursların açılmasına izin verilmesi önemliydi diye düşünüyorum. Bu konuda farklı düşünenler de var biliyorum. Ama ben, bu kursları açık tutabilseydik ve kursların yürümesini sağlayabilseydik iyi olurdu diyorum. Bunlar kapanacak idiyse de para yüzünden kapanmamalıydı. Bu bir politikadır o ayrı bir konu. Kursların yeterli olmadığını, bu yolla insanların ana dilini öğrenmesinin mümkün olmadığını düşünüyorsak, yurttaşlık haklarımız çerçevesinde daha fazlasını talep edip, bunun için mücadele etmeli idik. Mademki bu ülkenin yurttaşlarıyız, vergi yükümlüyüküz ve çoğunluğu oluşturan diğer yurttaşlarla eşit haklara sahip sahibiz, bu ülkede ilköğretim parasız olduğuna göre, kendi ana dilimizi öğrenmemiz için niçin para vermek zorunda bırakıyoruz, diyebiliriz. Ama eğer böyle bir durum yoksa, daha iyi politikalar geliştiremiyorsak, daha somut talepleri gündeme getiremiyorsak mevcut alınmış hakları sonuna kadar geliştirmeliydik. Para nedeniyle, kar edilemiyor nedeniyle ya da başka bir nedenle bu kurslar kapatılmamalıydı, kapanmamalıydı. İşte görüyorsunuz, kursların ka-

panmasını fırsat sayıp, verdiğimiz hakları zaten kullanmıyorlar diyorlar.

Eğer bir dil eğitimde, sağlıkta, kamu hizmetlerinde kullanmıyorsa; sadece, öğreneyim ilerde lazım olur ya da annem-babam bu dili biliyor ben de öğreneyim, yaklaşımı o dilin öğrenilmesi için yeterli olmaz. Dil bir ihtiyacın karşılığıdır. Yaşamda kullanmıyorsa ihtiyaç olmaktan çıkar. Dil her alanda, eğitimden sağlığa kamu hizmetlerinden yararlanmadan kamu hizmetlerini vermeye kadar bir araçtır ve eşit vatandaşlık temelinde herkes kendi dilini yaşamın her alanında kullanabilmelidir. Radyo- televizyon yayınları da buna dahildir.

Teşekkür ediyorum.

## BAŞÖRTÜSÜ VE ÖĞRENİM HAKKI

*Leyla AKELMA\**

**T**ürkiye'deki ulus devletin kuruluşu ile birlikte laik, batıcı, Kemalist yaşamın yaygınlaştırılması ve Türkiye Müslüman halkına aşılabilmesi için resmi kurum ve kuruluşlarda yürürlüğe konan yasaklardan biri de "başörtüsü yasağıdır." Başörtüsü yasağı 1960'lı yıllarda Hatice Babacan ismi ile "başörtüsü sorunu"na dönüşmeye başladı. Aslında yasak, cumhuriyetin ilk yıllarından beri devlet memurları ve lise öğrencileri için zaten vardı.

Türkiye'de başörtüsünün sistem için sorun olması, Müslüman kadın kimliğinin sorgulanması 1980'li yıllardaki başörtüsü yasakları ile ortaya çıkmıştır.

28 Şubat post modern darbe sürecinin hemen ardından üniversitelerde başlatılan başörtüsü yasağı, sadece üniversite öğrencileri ile sınırları kalmamış, kamu çalışanları, imam hatip lisesi öğrencileri, derken zaman içinde hastalar, sanıklar, gazetecilere kadar yaygınlaştırılmıştır.

Öyle ki Türkiye'de başörtüsü yasağı, toplumsal hayatın her kesiminde uygulanır hale gelmiştir. İslami kimliğin bir parçası olan ve yüzyıllardan beri Müslüman kadınla birlikte zihinlerde beliren başörtüsünün sosyal hayattan tecrit edilme çabalarına ısrarla ve inatla hala devam edilmektedir.

\*71 yaşındaki kanser hastasından başı açık fotoğraf istenmesi ki sonucunda işlemler zamanında yapılamadığı için, tıbbi müdahale yapılmadığından hastanın ölmesi, (21.6.2002 Yeni Şafak)

\*Tuzla askeri ceza mahkemesinde başörtülü sanığın duruşma salonundan dışarı çıkartılarak savunma hakkının engellenmesi, (7.11.2003 Net Haber)

\*Umman'dan panel yönetmek üzere çağrılan başörtülü bir öğretim görevlisinin üniversiteden geri çevrilmesi, (16.10.2003 Milliyet)

\*Haber yapmak isteyen gazetecinin dışarı atılması, (15.3.2005 Yeni Şafak) gibi uygulamalar, tamamen keyfi ve siyasi uygulama-

---

\* Özgür-Der Diyarbakır Şube Yönetim Kurulu Üyesi

lardır, hiçbir hukuki temele dayanmamaktadır ve jakoben Kema-  
list anlayıştan beslenmektedir.

Kur'an'ın apaçık emri ve yüzyıllarca Müslüman kadının tartış-  
masız giyim tarzı olan tesettürün ana unsuru konumundaki başör-  
tüsü, sürdürülen yasaklarla içi boşaltılmak, amacı ve özü çarpıtıl-  
mak istenmektedir. Başörtüsüne yönelik katı yasaççı uygulamalar,  
İslam'ı kamusal alandan yalıtmanın aracı olarak kullanılmıştır. Bu  
yasaççı süreçte başörtüsü kimilerince gericiliğin / irticanın göster-  
gesi, kimilerince İslam'ın siyasallaşmasının simgesi, kimilerince  
"Müslüman kadının zindanı" erkeklerin kadına baskı aracı olarak  
lanse edildi.

Oysa açık ve kesin olan şudur ki, tesettür ve onun en önemli be-  
lirleyici unsuru olan başörtüsü, mü'min kadının gerçek özgürlü-  
ğünü, hayatını kuşatan esaret zincirlerinden azade oluşunu ve yal-  
nızca Allah'a teslimiyetini simgeler. Özet olarak şunu söyleyebili-  
riz ki, başörtüsü mü'min kadını şehvetin, modanın, medyanın tü-  
ketim aracı / esiri olmaktan kurtarmakta, onu yalnızca Allah'a kul  
yaparak onurlu bir mevkie oturtmakta ve mutlak özgürlüğe kavuş-  
turmaktadır. Dolayısıyla böyle bir anlam içeren tesettür ve başör-  
tüsünün içini boşaltmaya, basit bir aksesuara indirgemeye, sıra-  
dan bir moda aracı haline getirmeye hiç kimsenin hakkı yoktur.  
Bu anlamda başörtüsü yasağı basit bir kılık kıyafet düzenlemesi  
olarak kabul edilemez. Çünkü yasağın arka planında Müslüman  
kadının örtüsüne yüklediği anlam, inanç ve değerler sistemine bir  
saldırı vardır. Bütün kılık kıyafet düzenlemelerinde başörtüsü dı-  
şındaki yasaklamalara kesinlikle bakılmamakta, sadece başörtüsü  
ile ilgilenilmektedir. Bunu yaparken de ne kanunları ne demokra-  
sinin gereklerini ne de insan hak ve özgürlüklerini dikkate alma  
ihtiyacı hissedilmemektedir. Müslüman ve onun hakları söz konu-  
su olduğunda uluslara arası ilişkilerde de olduğu gibi insan hak ve  
özgürlükleri ve bunun gibi kavramlar herhangi bir işlerliğe sahip  
olmamaktadır.

Bu düşmanca tutumun sonucu olan bu süreçte on binlerce genç  
kız inançları ile eğitimleri arasında bir tercih yapmaya zorlanmış  
ve bunun sonucunda en temel haklarından biri olan dendi kimlik-  
leri ile eğitim hakları gasp edilmiştir. Aynı şekilde sayısız kamu  
çalışanı başörtüsü taktığı gerekçesi ile işinden çıkarılmış, hayat  
şartlarının çok zor olduğu, çalışma imkânlarının az bulunduğu bir  
dönemde fakirliğe sürüklenmişlerdir. Başörtülü öğrenciler, kendi-  
leri ile aynı konumda olan, aynı sınavı kazanan, serbestçe eğitimi-  
ni tamamlayan diğer insanlar gibi eğitim hakkını kullanmak, me-

zun olmak, maddi manevi çaba göstererek kazandıkları, okuduk-ları okullarından diplomalarını almak istemektedirler. Ama bu haklı isteği çiğneyen yasak sonucu, binlerce öğrenci okulu bırakmak zorunda bırakılmıştır. Bazı öğrenciler ise yurtdışında eğitim yapmanın ağır bir maddi külfet gerektirmesi nedeniyle her öğrenci bu durumdan yararlanamamıştır. Ya da eğitimi yarım bırakmak zorunda kalmıştır. Öte yandan YÖK, Türkiye’de başörtülü öğrenci-lerin eğitim almalarına izin vermediği gibi yurtdışındaki başka üniversiteden aldıkları diplomalara da denklik vermeyebiliyor.

“Başörtüsü yasağının yaşandığı bir yerde imam-hatip camiasıdır. Güya dini eğitim verip, dinin gereği olan başörtüsünün yasak-landığı bu okulların çoğunda başörtülü öğrenciler okullara alın-mayarak, alınsa bile sınıfta yok yazılarak, haklarında disiplin so-ruşturmaları açılarak inanç özgürlüğü ve eğitim haklarından mah-rum edilmeye çalışılmaktadırlar. Öte yandan imam-hatip liselilere uygulanan ek puan sistemi nedeniyle de bu öğrencilerin üniver-sitelere girmeleri, girseler, bile idealleri olmayan bölümleri kazan-maları hedeflenmektedir.”

Başörtülülere yok sayan, iradelerini teslim almayı hedefleyen başörtüsü yasağı tamamen siyasi ve keyfi bir uygulamadır. Yasağın ilimle, hukukla hiçbir alakası yoktur. Karar tamamen siyasidir. Zaten üniversitelerde uygulanan yasağın mevcut yasalarda her-hangi bir dayanağının olmamasına karşın uygulanıyor olması da uygulamanın siyasi ve ideolojik olduğunu göstermektedir.

Gerçekleştirilen uygulamalar inanç ve düşünce özgürlüğüne, eğitim özgürlüğüne vurulan darbelerdir. İnsanların iradeleri yok sayılarak halka rağmen yapılan siyasi baskılardır. Halka rağmen-dir; çünkü yapılan kamuoyu araştırmaları, anketler halkın büyük çoğunluğunun başörtülülere yapılan bu ilkel uygulamaların kaldı-rılmasını, haklarının iade edilmesini istemektedirler. Bunu örnek-lendirirsek;

1. TESEV’in (Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı) anke-tine göre halkın **% 76’sı** (Şubat 1999’da Boğaziçi üniversitesi ho-calarınca TESEV desteği ile yapılmıştır)

2. LDT’un (Liberal Düşünce Topluluğu) anketine göre halkın **% 70’i** (2003 yılında)

3. AKART’ın (Akademik Araştırmalar Merkezi) anketine göre halkın **% 86’sı** (Nisan 2002’de Gazi Üniversitesi hocalarınca 16 ilde 3224 kişi üzerinde yapıldı.)

4. İstanbul Mülkiyeliler Vakfı Sosyal Araştırmalar Merkezi’nin (İMV-SAM) Aralık 1997 anketine göre **% 67.**

5. Milliyet Gazetesinin anketi; Mayıs 2003 % 75.

6. Hürriyet Gazetesi Mayıs 2005 % 92

Bu anket sonuçları halkın başörtülerin eğitimleri önündeki bariyerlerin, setlerin kaldırılmasını istediğini çok açık olarak göstermektedir.

Son günlerde Türkiye gündeminde olan bir meselede AIHM'in aldığı karardır. Leyla Şahin'in şahsında binlerce başörtülünün mağduriyetini görmezden gelerek, Türkiye Oligarşisinin beklentileri doğrultusunda karar vermesi, evrensel bir insan hakları anlayışına sahip olmadığını, dini ve bölgesel ayrımcılık yaptığını göstermiştir.

Aynı çifte standart örneği Avrupa Birliğinin sunduğu İlerleme Raporunda bulunmaktadır. Raporda sayıları birkaç bin olan Rumların ruhban yetiştirmesi din ve vicdan hürriyetinin getirisi olan temel bir hak olarak görülürken, ülkede büyük bir çoğunluğun isteği olan başörtüsü takma talebi hak olarak görülüyor. Olayın ilginç bir yönü de Türkiye'nin kendine yasak noktasına referans aldığı ve yasağı onaylayan Avrupa ülkelerinde başörtüsü yasağı uygulanmamaktadır. Bizzat kararın alındığı ve Türkiye'deki yasağa Fransız kalmayı seçen Fransa'da ve diğer Avrupa ülkelerinde üniversitelerde, özel okullarda, kiliseye ait okullarda yasak uygulanmamaktadır. Yasak sadece bazı Avrupa ülkelerinin ilk ve orta dereceli devlet okulları için geçerlidir. Bu durum, Avrupa'nın kendisinde uygulamadığı yasakları bizlere reva gördüğünü göstermektedir. Yine yasak kararı bizzat **İnsan Hakları İzleme Örgütü (Human Rights Watch)** tarafından eleştirilmiştir.

İnsan haklarıyla ilgili bütün düzenlemelerde teminat altına alınan hürriyetlerden biri din ve inanç hürriyetidir. Din hürriyeti kişinin inanma, inandığını yaşama ve pratize etme haklarını içermektedir. Bu anlamda başörtüsü de İslam dininin kadınlara emrettiği dini bir vecibedir. Bu durum yasakçı sistemin bizzat anayasal bir kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından da onaylanmıştır. Belli mercilerce onaylansın ya da onaylanmasın Müslüman kadınların baş örtmeyi bir gereklilik olarak görmeleri, başörtüsünün din hürriyeti kapsamında sayılması için başlı başına yeterli bir sebeptir. Bu nedenle başörtülü öğrenciler ve kamu çalışanlarının tabi tutuldukları bu inanç tacizinin getirisi olan uygulamalar din ve vicdan hürriyetine aykırıdır. Başörtüsü yasağı Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası sözleşmelerde tanımlanan ayrımcılık yasağı, işkence yasağı, eğitim hakkı, düşünce, vicdan ve din özgürlüğü gibi temel hak ve özgürlüklere aykırıdır. Hiçbir ay-



rım gözetilmeksizin, herkesin eşit yararlanması gereken, hiçbir istisna ve sınırlamaya yer vermeyen dokunulmaz haklardan biri olan eğitim hakkından devlet; keyfi ve insan haklarına aykırı bir tasarrufla başörtülülere ayrımcılığa tabi tutarak engellemiştir. Oysa devletin görevi şekli ve ideolojik gerekçelerle insanları öğrenimden dışlamak değil, aksine insanların öğrenim görmeleri önündeki engelleri ortadan kaldırmaktır. (“haydi kızlar okula” kampanyasında ki paradoks vurgulanabilir) Devlet, tarafı olduğu uluslar arası sözleşmelerin bir gereği olarak da bu yönde uygulamalar yapmakla yükümlüdür.

Başörtüsü sorunu, yasağı dayatan haksız zorbalarca halı altına süpürülmeye çalışılıyor. Hatta AİHM’in aldığı politik karar sonrası bu haliyle soruna kapanmış bir mesele olarak bakılıyor. Oysa hiçbir sorun çözüme ulaşmadıkça ve mağduriyetler sürdükçe kapanmaz. Çünkü şu an başörtülülere yapılan baskılar had safhaya ulaşmış durumdadır. Başörtülülerin en temel hakları gasp edilerek tamamen sosyal hayatın dışına itilerek, ötekileştirilerek kendi topraklarında ikinci sınıf insan muamelesi ile ağır mağduriyetlere mahkum edilmektedirler.

Bu nedenle başörtülülerin haklarına yapılan saldırılar sürdükçe sosyal bir yaraya dönüşen başörtü sorunu da kapanmayacaktır.



## AZINLIK HAKLARINDA ULUSLAR ARASI BAŞVURU MEKANİZMALARI VE AYRIMCILIĞIN ÖNLENMESİNDE NGO'LARIN ROLLERİ

Av. Reyhan YALÇINDAĞ\*

**I**HD Diyarbakır Şubemizin “*Farklılığımız ve Çok Kültürlülüğümüz Zenginliğimizdir; Zenginliğimizi Koruyalım*” başlıklı projesi kapsamında gerçekleştirilen konferansın son derece verimli geçtiğini görüyor, şu ana kadar değerli sunumlar gerçekleştiren katılımcılara öncelikle teşekkür etmek istiyorum. Bu bağlamda şimdi de azınlık haklarına ilişkin ulusal ve ulusal-üstü koruma mekanizmalarından bahsedeceğim.

Her ne kadar “azınlık”lar bakımından koruma mekanizmalarından bahsedeceksek de ülkemiz açısından farklılıklarımızın zenginlik olarak tanınmamasından kaynaklı, bir “öteki” ve “öteki-leştirme” kültürünün varlığı problemlerimizin temelini oluşturmaktadır. Bu bakımdan dini, etnik, mezhepsel azınlıklar dışında bir de cinsel eğilim farklılığı olanlar, engelliler gibi taşıyanların maruz kaldığı ayrımcılık, yasalar ve uygulama düzeyinde son derece kabul edilemez bir durumdadır. Bu bakımdan sadece dini, mezhepsel, etnik azınlıklar değil ancak ayrımcılığa maruz kalan diğer grupların var olduğunu da unutmamak gerekir.

“Azınlık” kavramı üzerine tam anlamıyla mutabakata varılmış bir durum söz konusu değilse de, “devletin uyruğu olan üyelerinin etnik, dini, mezhepsel, dilsel gibi özellikler bakımından nüfusun geri kalanından farklı özellikler taşıdığı ve kapalı bir biçimde de olsa kültürlerini, geleneklerini, dinlerini, mezheplerini ya da dillerini korumak için dayanışma duygusu gösterdikleri, egemen olmayan konumda bulunan ve bir Devletin nüfusunun geri kalanından sayıca daha az olan grup” olarak tanımlamak mümkündür.

### Yasal Mevzuat

İrk, etnik köken, din ve inanç, mezhep, engellilik, yaş ve cinsel yönelim temelleri ile ilişkili olarak eşit muamele veya ayrımcılığa karşı olma ilkeleri ulusal hukuk tarafından hangi biçimlerde ko-

---

\* İHD Genel Başkan Yardımcısı

ruma altına alınıyor, koruma düzeyi bütün alanlar için aynı mıdır gibi konuları tartışmak gerekir diye düşünüyorum. Örneğin tarafı olduğumuz Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde “ayrımcılık” konusunun ele alınış şekli ve içeriğinin kendi yasal mevzuatımızda tam bir karşılığının olduğunu söylemek çok olası değildir. Mevzuatta veya içtihatlarda; ırk, etnik köken, din ve inanç, engellilik, yaş ve cinsel yönelim alanlarının tanımının açık bir şekilde yapılmamış olması, mevzuatımızın ayrımcılık konusunu yeterince ele almadığını açığa çıkarmaktadır.

## I ANAYASAL BAKIMDAN

### Genel Eşitlik İlkesi

Anayasasının 10. maddesi eşit muamelenin temellerini düzenlemektedir:

*"Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir.*

*Hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınamaz.*

*Devlet organları ve idare makamları bütün işlemlerinde kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadırlar."*

Her ne kadar "benzeri sebepler" ifadesine yer verilmiş olsa da, "etnik köken", "cinsel yönelim", "yaş", "engellilik", "mezhep farklılığı", "din farklılığı" gibi başlıklar maddede açıkça ifade edilmemiştir. Bu alanların Madde 10 kapsamına dahil edildiğine ilişkin Anayasa Mahkemesi tarafından oluşturulmuş bir içtihadın olmayışı da, AİHS 14. maddeye göre yerel adli mekanizmaların bir içtihat oluşturmadığını ortaya koymaktadır.

### Anayasa'nın Diğer Maddeleri

Anayasanın tüm maddeleri eşit kuvvette olup Başlangıç bölümünün 5 ve 6. paragrafları Anayasanın eşit muamele ile ilgili hükümlerinin yorumları için önemlidir :

*"Hiçbir düşünce ve mülahazanın Türk milli menfaatlerinin, Türk varlığının, Devleti ve ülkesiyle bölünmezliği esasının, Türklüğün tarihi ve manevi değerlerinin, Atatürk milliyetçiliği, ilke ve inkılapları ve medeniyetçiliğinin karşısında korunma göremeyeceği ve laiklik ilkesinin gereği olarak kutsal din duygularının, devlet işlerine ve politikaya kesinlikle karıştırılamayacağı;*

*Her Türk vatandaşı, bu Anayasadaki temel hak ve hürriyetlerden eşitlik ve sosyal adalet gereklerince yararlanarak milli kültür, medeniyet ve hukuk düzeni içinde onurlu bir hayat sürdürme ve maddi ve*

*manevi varlığını bu yönde geliştirme hak ve yetkisine doğuştan sahiptir”*

### **"Yasa Önünde Eşitlik"**

Madde 10 bireylerin yasa önünde eşit olduklarını vurgular. Anayasanın 13. maddesine göre temel hak ve özgürlükler ancak yasa ile kısıtlanabilir. Diğer bir deyişle, kişisel haklar, yasalar hiyerarşisine göre daha alt düzeyde yaptırım gücü olan yönetmeliklerle kısıtlanamaz. Anayasanın 125. maddesi idari yapıların tüm işlemleri için yargı denetiminin mümkün olduğuna hükmeder. İdari yönetmelikler yasalara aykırı bulundukları takdirde idari mahkemelerce iptal edilmektedir. Ancak Türkiye'nin yasal sisteminde yargı denetiminin bazı istisnaları vardır. Anayasaya göre, olağanüstü hal ve sıkıyönetim dönemlerinde yürürlüğe konulan kanun hükmünde kararnameler Anayasa Mahkemesince denetlenemez (Madde 148, 1. fıkra). İkinci olarak, Yüksek Askeri Şura kararları ile Cumhurbaşkanının tek başına yaptığı işlemler de yargı denetimi dışındadır (Madde 125, 3. fıkra). Üçüncü olarak, Sıkıyönetim Yasası sıkıyönetim döneminde idari yönetmelik ve kararların yargı tarafından denetlenemeyeceğine hükmeder. Bu üç istisna, yasa önünde eşitlik ilkesinin açıkça ihlali olup, ayrımcılık yasağının gerçekleşmesi anlamına gelmektedir.

### **Etnik Köken, Cinsel Yönelim ve Yaş**

Anayasa'da etnik köken, cinsel yönelim ve yaşa ilişkin bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak istihdam, çalışma ve sosyal güvenlik alanlarına yönelik ilkeler mevcuttur.

Anayasa'nın eşitliğe ilişkin bendi, ayrımcılığı, AB Direktiflerinde sıralanan tüm alanları açıkça belirterek yasaklamamaktadır.

## **II YASAL MEVZUAT BAKIMINDAN**

Türk hukuk sisteminde ayrımcılığa karşı özel olarak düzenlenmiş ayrı bir mevzuat yoktur. Türk Ceza Kanunu ayrımcılıkla ilgili genel bir hüküm içermemektedir. Ancak, alana özgü hükümler içeren bazı maddeleri içermektedir. Eski TCK 312. yeni TCK'da 216. madde olarak ele alınmıştır:

*"Halkın sosyal sınıf, ırk, din, mezhep veya bölge bakımından farklı özelliklere sahip bir kesimini, diğer bir kesimi aleyhine kin ve düşmanlığa alenen tahrik eden kimse, bu nedenle kamu güvenliği açısından açık ve yakın bir tehlikenin ortaya çıkması halinde bir yıldan üç yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.*

*Halkın bir kesimini, sosyal sınıf, ırk, din, mezhep, cinsiyet veya bölge farklılığına dayanarak, alenen aşağılayan kişi, altı aydan bir yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.*

*Halkın bir kesiminin benimsediği dini değerleri alenen aşağılayan kişi, fiilin kamu barışını bozmaya elverişli olması halinde altı aydan bir yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır."*

Bu madde her ne kadar ayrımcılıkla ilgili bir düzenleme gibi ele alınmışsa da, uygulamada daha çok düşünce ifade özgürlüğünü kullanan, eleştiri yapma hakkını kullanan aydınlar, akademisyenler ve insan hakları savunucularına yönelik kullanıldığı için ayrımcılığı önleme yerine, düşünce ifade özgürlüğünü ihlal şeklinde tezahür etmektedir.

#### **Engelliliğin Tanımı**

İş Kanununda bir engellilik tanımı yoktur. Sakatların İstihdamı Hakkında Tüzüğü'nün 2/1 maddesi şu tanımlamayı içermektedir :

*"Bedensel, zihinsel ve ruhsal özürleri nedeniyle çalışma gücünün en az % 40' inden yoksun olduğu sağlık kurulu raporu ile belgelenenler, bu Tüzük hükümleri bakımından sakat sayılırlar."*

Bu tanımlamayla birlikte, engellilere yönelik ayrımcılığı yasaklayan, istihdam alanında pozitif ayrımcılığı zorunlu kılan düzenlemelere rastlamamaktayız.

### **III ULUSLARARASI MEVZUAT BAKIMINDAN**

Anayasa'nın 90. maddesine göre uluslararası anlaşmalar Türk hukuk sistemi için kanun hükmündedir. Bunlar hakkında Anayasaya aykırılık iddiası ile Anayasa Mahkemesine başvurulamayacağı gibi, madde 7 ile "usulüne göre yürürlüğe konulmuş temel hak ve özgürlüklere ilişkin milletlerarası antlaşmalarla kanunların aynı konuda farklı hükümler içermesi nedeniyle çıkabilecek uyuşmazlıklarda milletlerarası antlaşma hükümleri esas alınır" denmekle uluslararası mekanizmalara üstünlük tanınmıştır.

Ulusal Azınlıkların Korunmasına İlişkin Çerçeve Sözleşme ile Avrupa Bölgesel ve Azınlık Dilleri Şartı Türkiye tarafından henüz imzalanmamıştır. Bundan dolayı, etnik köken farklılığı olan kesimlerin kültürel hakları ciddi şekilde ihlal edilmektedir ve temel hakları koruma altına alınamamaktadır.

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 14. Maddesi, eşitliğe ilişkin güvence sağlar ancak genel bir çerçeve sağlamaz. Ayrımcılık şikayetinin Sözleşme tarafından garanti altına alınmış diğer hak ve özgürlüklerden birisiyle ilişkisinin olması gerekir. Aksi takdirde 14. Madde uygulanamaz. Ayrımcılık üzerine mevcut düzenlemenin kapsamını genişletmek için Avrupa Konseyi, ayrımcılığın genel

olarak yasaklanmasına ilişkin 12. Sayılı yeni bir Protokolü kabul etti. Türkiye, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 12 Sayılı Protokolünü 18 Nisan 2001 tarihinde imzaladı. Ancak protokol, henüz Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından onaylanmamış durumdadır.

Türkiye ve müttefik Devletler arasında 1923 yılında imzalanan Lozan Antlaşması, Türkiye sınırları içinde yaşayan Müslüman olmayan azınlıkların haklarına ilişkin hükümler taşıyan uluslararası bir anlaşmadır. Lozan Antlaşması uyarınca Türkiye, azınlıklara sağlanmış haklara temel haklar olarak muamele etmek zorundadır ve bu hakların ihlaline yol açacak kanun, kanun hükmünde kararname, tüzük, genelge ve idari talimatlar oluşturamaz veya eylemde bulunamaz.

#### **IV- TÜRK HÜKÜMETİNİN AB DİREKTİFLERİNE İLİŞKİN ÇALIŞMALARI**

AB Yönergelerinin metinleri Çalışma Bakanlığı'nın AB Bölümünde ve Özürlüler İdaresi Başkanlığında çalışan uzmanlarca bilinmektedir. Ancak Devletin ilgili birimleri henüz Türk yasaları ile Yönergeleri karşılaştırma çalışmalarına başlamamıştır. Bu nedenle, ortada doğrudan bu yönergelere dayanan herhangi bir taslak yoktur.

Farklılıkların korunması, farklı kültür, dil, inanç, etnisite, cinsel eğilim, vb sahiplerinin haklarının koruma altına alınabilmesi için Hükümet Dışı Organizasyonlara da ciddi roller düşmektedir. Bu bağlamda, HDO'ların rolleri ile gerçekleştirebileceği faaliyetlere de değinmek gerekir :

#### **AYRIMCILIKLA MÜCADELEDE HÜKÜMET DIŞI ORGANİZASYONLARIN ROLLERİ**

Sivil toplumun araçları olan hükümet dışı organizasyonların ayrımcılıkla mücadelede oynayabilecekleri rol şunları içerir:

- Ayrımcılığa uğrayan kişilerin ihtiyaçlarını aktif bir şekilde dile getirmek ve bu ihtiyaçların ifade edilmesini sağlamak,
- Ayrımcılık mağdurlarını adalete erişimleri konusunda desteklemek,
- Karar alma süreçlerini etkileyici mekanizmalar kurmak,
- Oluşturulan politikalarda eşit muamele ve ayrımcılık yasasını hakim kılmak,
- Otorite ve şirketlerin ayrımcılık karşıtı tutum içinde olmaya zorlamak,

- İzleme, dokümantasyon ve ayrımcılığı sergileme faaliyetlerinde bulunmak,
- Ayrımcılıkla mücadele alanında hareketlilik yaratmak ve eşitliği siyasi gündemde tutmak.

Bir hükümet dışı organizasyon,

- Diğer hükümet dışı organizasyonlarla ortak amaçları gerçekleştirmek amacıyla işbirliği yapabilir,
- Kendi haklarını savunmak, bu hakları talep etmek ve ileri sürmek için kampanya yapacak grupları oluşturabilir,
- Uygun olan durumlarda hükümet dışı organizasyonların hedeflerine aykırı politikaları destekleyen hükümetlere karşı çalışmalar yürütebilir,
- Uygun olan durumlarda hükümet politikaları çerçevesinde, bu politikaları verimli ve etkili bir şekilde destekleyecek servisleri sunabilir ve uygun koşullar varsa hükümet dışı organizasyonlar ile Hükümetler arasında görüşmeler ve danışma faaliyetleri sonucunda oluşturulan stratejileri kabul edebilir,
- Uygun olan durumlarda hükümet dışı politikaları verimli ve etkili bir şekilde destekleyecek servisleri sunabilir, gerekli ve uygun olan hallerde hükümet dışı organizasyonların hedeflerini gerçekleştirmeleri konusunda teşvik edebilir ve uygun olan durumlarda Hükümet politikalarına karşı stratejileri kabul edebilir,
- Kendi sunmuş olduğu servislerin koordinasyonunu sağlayabilir ve hükümetlerle hükümet dışı organizasyonlar arasında faaliyetlerin organizasyonunun koordinasyonu amacıyla hükümetlerle müzakere yapabilir,
- İlgili konularda hükümetlere profesyonel araştırmaya dayanan öneriler sunabilir,
- İhtiyaç görüldüğünde değişim için kampanyalar yürütebilir ve değişimin savunuculuğunu yapabilir,
- Profesyonel araştırmaya dayanan öneriler sunarak, gerek hükümet gerek muhalefet partilerine üye politikacılara, gerekse de etkisi olan diğer kişilere brifingler vererek yasama ve politika üretim süreçlerine önemli katkılarda bulunabilir ve rehberlik edebilir,
- Hükümetlerin ve şirketlerin aktif olarak ayrımcılık yaptıkları ya da uygulamalarının geliştirilmesi gereken alanlara işaret ederek onları izleyebilirler ve demokratik toplumun temel niteliği olan denge ve kontrol mekanizmalarının iş-



lemesini sağlayabilirler. Hükümet dışı organizasyonlar, bu işlevlerini yerine getirirken, hükümetlere ve iş dünyasına yönelik lobi faaliyetleri yürütebilir, onlarla karşılıklı görüşmeler yapabilir ve mağdurların haklarını savunabilirler,

- Hükümet dışı organizasyonların hedeflerine aykırılık oluşturan politikalar, idari uygulamalar, eksiklikler ile mücadele edebilirler,
- Ayrımcılıkla mücadele alanındaki gelişmelerin ortaya çıkardığı, yeni hukuki düzenlemeler (ulusal, AB ve uluslararası alanda), politikalar (ulusal ve uluslararası alanda), mali olanaklar ve yargı kararları (ulusal, AB ve uluslararası alanda) gibi avantajlardan yararlanabilirler,
- Kamuya ve kendi üyelerine karşı daha fazla hesap verebilir, açık ve şeffaf olabilirler,
- Sivil topluma hükümet dışı organizasyonların katılımını artırmak ve onları güçlü kılmak amacıyla koalisyon ve ağlar kurabilir, yeni inisiyatifler ile çözümleri teşvik edebilirler. Bu çabalar toplumda oluşan önyargıları azaltacağı gibi, eşitliğin yerleştirilmesine de yardımcı olacaktır,
- İşbirliği ruhu içinde ve açık bir tutumla ilgili alanlardaki diğer hükümet dışı organizasyonlarla birlikte çalışabilir, bu kuruluşlar arasında çıkabilecek çatışma ve tartışmaların giderilmesini sağlayabilirler,
- Devletler üzerinde baskı yaratmak suretiyle hükümet uygulamalarını daha iyi izlemeye olanak tanıyacak uluslararası antlaşmaların onaylanmasını sağlayabilirler,
- Ulusal ve uluslararası organlara güncel ve güvenilir bilgi aktarmak yoluyla ülkenin ayrımcılık

**Bir Hükümet Dışı Organizasyonun Ayrımcılıkla Mücadele Alanında Somut Gerçekleştirebileceği Faaliyetler:**

- Bilinç yükseltme faaliyetleri,
- Devlet politikaları ile yasaların izlenmesi ve süreçler üzerinde etki oluşturulması,
- Bireysel mağdurların ve ortak yapılan şikayetlerde şikayetçi bulunanların desteklenmesi,
- Uzlaştırma da dahil olmak üzere alternatif çatışma çözümü tekniklerini uygulama,
- Kampanyalar ve uygulamanın değiştirilmesi için mücadele (politika ve yasalar için yapılan faaliyetlerden ayrı olarak)

Ayrımcılığın olmadığı, hoşgörüye ve karşılıklı diyalog ortamına dayalı bir dünya özlemiyle tüm katılımcıları selamlıyor, ilginiz için bir kez daha teşekkür ediyorum.

## ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE KÜLTÜRLER ARASI DİYALOG

*Av. Muhammed AKAR\**

**O**ncelikle İnsan Hakları Derneği Diyarbakır Şubesi'ne bu önemli ve güncel konu için tartışma olanağı oluşturduğu için teşekkür ediyorum.

Güncel konu dedim zira, bir taraftan Fransa'da Müslüman göçmenlerin isyanı sürerken, öte yandan Türkiye'de de sayın Başbakan'ın dile getirdiği çok kimliklilik ve anayasal vatandaşlık kavramları etrafında yoğun tartışmalar yaşanmaktadır. Bu tartışmaların yapıyor olmasını, gelişen demokrasimiz açısından yararlı buluyorum. Yıllarca kafamızı devekuşu misali kuma gömüp sorunları görmezden geldik. Ancak bu tutumumuz, sorunların çözümüne hiçbir katkısı olmamıştır. Tam aksine sorunlar daha da kronik hale gelmiştir. Geldiğimiz noktada pandoranın kutusu açılmış bir çok sorun önümüze dökülvermiştir. Çokkültürlülük meselesi de bu sorunlar yumağının önemli bir düğümünü oluşturmaktadır.

### **Nedir Çokkültürlülük ve Neden Sorun Haline Gelmiştir?**

İnsanları ayırmsız kucaklamak, her bireyin ve her kümenin yasal haklardan ve toplumsal fırsatlardan eşit olarak yararlanmasını istemek; anlaşmazlıkların barışçıl yollarla giderilmesini benimsemek, çok kültürlülüğün temelini oluşturur.

Çok kültürlülük bugün icat edilmiş bir şey değildir. Tarihsel bir olgudur. Hele hele imparatorluk devamı olan ülkemiz asırlardan beri pek çok din, dil, mezhep ve etnik grubun birlikte yaşadığı bir coğrafyadır. Farklı kültürlere yaşam alanı açılması sadece Türkiye'den istenen bir şey değildir. Günümüzde artık çağdaş demokrasinin en önemli unsuru haline gelmiş bulunmaktadır. Mesela, UNESCO, on yıllık evrensel eğitim ve kültür politikasını saptarken bireylerin ve toplulukların kültürel yaşama katılımlarını esas almıştır. Bu politikanın dayandığı felsefe, evrensel kültür diye bir şey olacaksa, bunun yerel ve yöresel kültürlerin ortak katkılarından oluşması gereğidir.

---

\* Araştırmacı- Kültürlerarası Diyalog Aktivisti

### **Vatandaşlık Kavramı Bağlamında Kültürel Farklılık Sorunu**

Günümüz Türkiye'sinde, bir siyasal kimlik ifadesi olan vatandaşlık kavramı, toplumun doğal yapısında mevcut olan farklılıkların barış içerisinde birlikte yaşamalarını kolaylaştıran bir formül olma özelliğini kaybetmiş ve başlı başına bir sorun haline gelmiş bulunmaktadır. Ülkemizde yaşanan kültür eksenli çekişmeler, önemli bir gerilim noktası olarak önümüzde durmaktadır. Bugün itibarıyla mevcut devletlerden bazıları hariç hemen tümünün etnik, mezhepsel ve dinsel açıdan heterojen oldukları gerçeği dikkate alındığında bu sorunun evrensel ölçekte olduğu görülecektir. Fransa'da Müslüman göçmenlerin başını çektiği şiddet olayları bunu doğrulamaktadır.

Teknoloji devriminin kamçıladığı küreselleşme olgusunun en önemli etkisi, farklı kimliklerin patlaması ve siyasallaşması alanında olmuştur. Kendi var oluşunu belirleyen kimlik özellikleri üzerinde yoğunlaşan bireyler bunları yaşatıp geliştirebilecek yönetimler içerisine girmektedir. Bu yönelimler, etnik yada kültürel bir kimlik, dinsel bir cemaat veya ideolojik bir kümeye doğru olabilmektedir. Böylelikle ulus-devletin "türdeş" bir toplum yaratma çabaları, başarı şansını yitirmektedir. Ulus devletin meşruiyetinin aşınması "türdeş" yurttaşlık anlayışına dayalı kamu alanını kültürel farklılıklara dayalı bir açılıma zorlamaktadır. Bu zorlama karşısında yerleşik demokrasi, hukuk devleti ve insan hakları anlayışları da değişmekte ve başkalaşmaktadır.

### **Türkiye'de Gayrimüslim'lerin Durumu**

Türkiye'deki modernleşme politikaları Osmanlı'dan farklı olarak, toplumu türdeşleştirmek suretiyle denetim altına almayı amaçlamış ve bu nedenle ilk hedefi her şeyden önce "kültürel türdeşlik"i sağlamak olmuştur. Bunu yaparken Cumhuriyetçi seçkinler, soyut bir vatandaşlık anlayışıyla hareket etmiş ve Türk vatandaşlığı etrafında farklılıkları birleştirmeye çalışmıştır.

Ne var ki, topluma giydirilmeye çalışılan bu üst kimlik kuşatıcı olmamıştır. Süreç içerisinde uygulanan politikalarla, alt kimliklerin tümü üst kimlik içerisinde eritmeye çalışılmış ve söz konusu üst kimlik; etnik açıdan Türk soyuna, dinsel açıdan İslam dinine ve mezhepsel olarak da Sünni inancına dayandırılmıştır.

Bu anlayışın altında, Sevr'in Cumhuriyetçi elitlerin hafızasında bıraktığı etkinin payı büyüktür. Kurtuluş Savaşına kadar, 300 yılı aşkın bir sürede sürekli küçülen Türk İmparatorluğu, Sevr ile yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalmıştı. Özellikle 19.yüzyıl Osmanlı münevveri, neredeyse tüm mesaisini bu küçülmenin nedenlerini

aramak ve durdurmaya çalışmakla tüketti. İşte bu çabanın meyvesi, önce İttihat ve Terakki, ardından Kemalist kadroyla vücut bulan Türk milliyetçiliği oldu. Türk milliyetçiliği ülkenin kurtuluşunu sadece Müslüman Türklerden müteşekkil bir ulus-devlet kurmakta görüyor ama ülkenin demografik yapısı bu umudu güçleştiriyordu. Ülkenin en az yüzde 10'u gayrimüslimlerden oluşuyordu. Bu oran 1920'lerin algılama biçimi içinde bir ulus-devlet için tolere edilemez bir rakamdı. Üstelik işgal yıllarında bu gayrimüslimlerin bir kısmının işgalcilerle işbirliği yapmış olmaları da yeni kurulacak ülkede onlar hakkındaki yargıları olumsuz yönde etkiliyordu. Sonuç itibariyle beklenen oldu ve ulus-devlet kurulduğunda onlardan kurtulmak için gerekenler yapıldı.

İlk hamle mübadeleydi. Mübadeleyle Pontus ve Ege bölgesi Rumları, Yunanistan'a gönderildi. Hatta; Ortodoks oldukları gerekçesiyle Karaman Türkleri de Mübadeleyle gönderildiler.

Lozan Antlaşması ile gayrimüslimler azınlık olarak belirlenirken, çeşitli hakları koruma altına alındı. Ancak yasaların yaptığını toplumsal hafıza ve belki de devletin deklare edilmemiş arka siyaseti yapmadı.

Gayrimüslimler, daima "Türkleri arkadan hançerlemeye hazır pusuda bekleyenler" olarak algılandı. Nüfus cüzdanlarında Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşı yazan bu insanlar daima "yabancı" olarak görüldü. Bunun en önemli göstergelerinden biri de varlık vergisiydi. II. Dünya Savaşı'nın yarattığı ekonomik bunalımın aşılması için çıkarılan kanuna göre Müslümanlar belirlenen matrahın yüzde 12,5 ini, gayrimüslimler yüzde 50'sini, dönmeler yüzde 25'ini vergi olarak ödemekle yükümlüydü. Böylece Laik Türkiye Cumhuriyeti, vergi mükelleflerini dinlerine hatta, Müslüman olmuşlarsa dahi eski dinlerine göre sınıflandırıyordu. Bu durum, onlara "siz bizden değilsiniz, gidin" demenin ekonomik yoluydu.

Bir diğer önemli olay ise 6-7 Eylül olaylarıydı. Kıbrıs Üzerine yapılan pazarlıklar sarp sarınca Atatürk'ün Selanik'teki evinin bombalandığı haberi yayılmış ve 1955 de gayrimüslimlerin evleri yağmalanmış vatandaşlar taciz edilmiş, hatta mezarlıklar bile saldırıya uğramıştı.

Tüm bunların sonucu olarak Anadolu, tarihte hiç yaşamadığı bir dini homojenlik yaşıyor. Bugün resmi rakamlara göre nüfusun yüzde 99 u Müslüman olan bir ülke artık Anadolu.Ama 0 yüzde 1 bile bizim Sevr korkularımızı ayakta tutmaya yetiyor.

Günümüz Türkiye'sinde gayrimüslimlerin durumunun iç açıcı olduğunu söyleyemeyiz. Lozan Antlaşmasının sağladığı haklara

karşın günümüzde pek çok Ermeni ve Rum kilisesinin tamirinde, azınlık vakıflarının mülk edinmesinde ve faaliyetlerinde insan hakları ihlalleri yaşanmaktadır. Ermeni Ortodoks kilisesi Patriği Mesrob Mutafyan, 1936 tarihli beyannamenin yetkililer tarafından yanlış değerlendirdiğini ve bu yüzden vakıfların gayrimenkul edinebilmelerinin olanaksız hale getirildiğini bildirmektedir. Bu konuda 2003 sonrası dönemde bazı adımlar atılmış olmakla beraber, sorunların hala çözülmemiş olduğu görülmektedir.

Öte yandan Türkiye’de Devletin dini alanı belirleme ve yönetme çabası, Müslümanları olduğu kadar gayrimüslimleri de olumsuz etkilemektedir. Özellikle uygulamada, Ermeni azınlığın sorunları, dini ve kültürel faaliyetlerine getirilen kısıtlamalar çerçevesinde belirginleşmektedir.

Rum Ortodoks Cemaati için hali hazırdaki en önemli sorunlardan biri, Heybeliada Ruhban Okulunun açılmasıdır.

Türkiye’deki Süryanilerin durumu daha da olumsuzdur. İstanbul Süryani Metropoliti Mor Filiksinos Yusuf Çetin’in sözleri Süryanilerin durumunu özetlemektedir. “Lozan da azınlık olmak istemedik. Ama şimdi ne Kaymakam, Vali olabiliyoruz, ne de azınlık haklarından yararlanabiliyoruz. Azınlıkların okulları var, bizim yok. Din adamı yetiştiremiyoruz. Dışardan da getiremiyoruz.”

Güneydoğu’da yaşanan şiddet olayları, azınlıkların sayısal olarak azalmasına neden olmuş ve özellikle Süryaniler, yaklaşık 20 yıl boyunca süren çatışmaların etkisiyle bölgeden göç etmek zorunda kalmışlardır. Çoğu yerde Süryanilerin bıraktığı evlere ve arazilere korucular veya diğer unsurlar yerleşmiştir.

Türkiye’de Süryanilerin katledildiğini söyleyen Süryani kilisesi Papazı Yusuf Akbulut’un yargılanması, ifade özgürlüğüne yönelik kısıtlamalara tipik bir örnektir. Din özgürlüğü bakımından nisbi bir rahatlığa sahip olan belki de tek grup Musevilerdir.

Bunda, diğer etnik ve dini topluluklarla yaşanan acı tarihsel olayların Museviler ile yaşanmamış olmasının payı büyüktür. Ancak, Ortadoğu bölgesinde yaşanan sorunların etkisiyle Yahudilere tepkilerin geliştiği ve bu tepkilerin toplumun en azından bir bölümünde Yahudi cemaatine karşı potansiyel bir nefrete dönüştüğünü söylemek mümkündür. Nitekim bu çerçevede, bazı Yahudi vatandaşlarımıza ve sinagoglara yönelik saldırılar yaşanmıştır .

Bu ve benzeri olumsuz gelişmelerle varlığını hissettiren gayrimüslim vatandaşların insan hakları sorunları, 2002’den itibaren çözüm bakımından umut verici adımlara da konu olmaya başlamıştır. Avrupa Birliği ile bütünleşme sürecinde AK Parti hükümeti

eliyle yapılan düzenlemelerle gayrimüslim vakıfları sorununun çözümünde önemli ilerleme ve rahatlama sağlamış, Heybeliada Ruhban Okulunun açılmasının gerekliliği kabul edilmiş, Bahai dinine mensup olanların talepleri arasında yer alan Edirne'deki "Kutsal bahçe" meselesi Bahailerin talepleri doğrultusunda çözüme kavuşturulmuş ve özellikle Protestan vatandaşların talepleri arasında yer alan kilise ihtiyacının çözümü için "apartman katında ibadethane" açmanın yasal hale getirilmesine çalışılmıştır.

### Kültürler Arası Diyalog

Yukarıda zikrettiğimiz iyileştirmeler önemli olmakla beraber devletin bu alanda yapması gereken daha çok şey var. Öncelikle eğitim sistemimiz gözden geçirilerek Türkiye'deki farklı kültür ve inançların müfredatta yer alması gerekir. Üniversitelerde farklı etnik grup kültür ve inanç kümelerini araştıran enstitüler açılmalıdır. Bunları çoğaltabiliriz.

Ancak devletin yapması gerekenler yanında sivil topluma da görev düşmektedir. Türkiye'deki farklı inanç ve kültür gruplarının barış içerisinde bir arada yaşaması için esas görev sivil topluma düşmektedir. Farklı kültür gruplarının aşırı derecede içine kapanması ve diyalogdan kaçınması yeni kabilecilik denilen bir tehlikeyi de beraberinde getirir. Bunu aşmanın yolları da şöyle sıralanabilir:

1-Bireye, empatiyi yani kendini başkasının yerine koymayı öğretmek.

2-Sadece küme içi dayanışmayı değil,kümeler arası dayanışmayı güçlendirmek.

3-Eğitim sisteminde milliyetçilik yerine,yurtseverliği ve insan severliği geliştirmek.

4- Kültürler arası diyalog ilişkileri kurarak,birbirini tanıyan kümeler arasında hoşgörüye varan süreci güçlendirmek.

Bu son madde de zikrettiğimiz kültürler arası diyalog alanında son yıllarda ülkemizde önemli çalışmalar yapılmaktadır.Benim de aktif bir katılımcısı olduğum Kültürler Arası Diyalog Platformu (KADİP), bu alanda hatırı sayılır çalışmalar yürütmektedir.

İlk toplantısını Nisan 2000 de Urfa'da "Harran Buluşmaları"adı altında yapan KADİP, ardından ABANT'ta "Çoğulculuk ve Toplumsal Uzlaş"sempozyumunu gerçekleştirdi. Mayıs 2004 yılında Mardin'de "Dinler ve Barış"Uluslar arası sempozyumu yapıldı. Bundan sonra ise UNESCO'nun Kültürler Arası Diyalog İhtisas Komisyonu tarafından Haziran 2004'te "Altın Köprüde Birlikte Yaşam"adını taşıyan bir çalışma yapıldı.

Bunların dışında Milano, Newyork, İsveç'te diyalog toplantıları yapıldı. En son Antakya'da yapılan ve 5 gün süren "Kültürler Buluşması" toplantısına yurt içi ve yurt dışından pek çok inanç grubundan temsilci, akademisyen, devlet adamı katıldı.

İlkel olarak daha geniş bir yelpazedeki kültür gruplarının bundan sonraki toplantılara çağırılması benimsendi.

Diyarbakır ve Mardin'de de Müslüman ve Hristiyan cemaatleri bir araya getiren bir çok toplantı yapıldı. İftar buluşmaları düzenlendi. Aralık 2004'te Diyarbakır'da gerçekleştirdiğimiz Hz.İsa'nın Doğuşu yemeğine başta il Müftüsü, il Valisi ve Belediye Başkanı olmak üzere çok sayıda yetkili katıldı. Karşılıklı bayramlaşma ziyaretleriyle Müslüman ve Hristiyan toplulukları arasında kaynaşma sağlandı.

Bu konuda, İnsan Hakları Derneği Diyarbakır Şubesi'nin Mardin ve Diyarbakır'da gerçekleştirdiği seminer ve bu günkü toplantıyı bu anlamda çok önemli bulduğumu bir kez daha dile getirir hepinize saygılar sunarım









