



Geliş Tarihi:04.04.2020 Kabul Tarihi:11.05.2020

Entry Date: 04.04.2020 Accepted: 11.05.2020

## KUTSAL MEKÂN BAĞLAMINDA GÜNDELİK HAYATIN İZİNDE MEKÂNIN DÖNÜŞÜMÜ: MARDİN SÜRYANİ KİLİSE VE MANASTIRLARI\*

**Transformation of Space in Everyday Life Within The Context of Holy Space: Syriac  
Churches And Monasteries in Mardin**

**Hatice Kübra UYGUR\*\***

### Özet

Bu çalışmada, mekân kavramı tanımlanarak kavramsal bir çerçeve çizildikten sonra kutsal mekân bağlamında konu değerlendirilecektir. Mardin'in, çokkültürlü-çok dinli ortamında kutsal mekânların zamanla yaşadığı zorunlu dönüşümler ise çalışmanın çerçevesini oluşturmaktadır.

“Kutsal mekân sadece kutsal mekân değildir” görüşünden hareketle özelde kişiye genelde topluma hissettirdiği aidiyet ve güven duygusunun, mekânın dönüşümü ile uğradığı sekte ve topluma yansımaları da bu makalede analiz edilecektir. Kutsal mekânlar aynı zamanda var olduğu toplumun gündelik hayatına da yön vermektedir. Bu nedenle kutsal mekânlar hem Süryanilerin kimliklerinin dayanak noktası olması açısından hem de toplumsal yaşantıyı şekillendirmesi açısından önemli simgesel yapılardır. Çalışma, Mardin Süryanilerinin ibadethaneleri olan kilise ve manastırlar özelinde örneklendirilecektir. Mekânın, kutsalın ve kutsal mekânın etimolojik ve kavramsal yönü tartışılacaktır. Bu kavramları oluşturan unsurlarla, aralarındaki ilişkiye, kutsal mekânın genel özelliklerine ve Süryani kutsal mekânlarına, mekâna adını veren azizin ve yapının dönüşümüne dair tespitler yapılarak konu değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mardin, Süryani, Kutsal Mekân, Kilise, Manastır, Dönüşüm.

### Abstract

This study addresses the topic within the context of holy space after the concept of space is defined and a conceptual framework is drawn. The mandatory transformations of holy spaces over time in Mardin's multicultural and multi-religious environment constitute the framework of the study.

Based on the view that “Holy space is not merely a holy space”, the interruption to the sense of belonging and trust of the individual in particular and the society in general with the transformation of space and its reflections on the society are analyzed in this study. Holy spaces also shape the daily life of the society in which they exist.

\* Bu çalışma; Hatice Kübra Uygur (2015) Kutsal Mekân Bağlamında Mardin Süryanilerinin Anlatıları, Türk Halkbilimi ABD, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü adlı basılmamış doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü- Türk Halk Edebiyatı ABD, uygur\_haticekubra@hotmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6549-9218>

Therefore, holy spaces are important symbolic structures both in terms of being the mainstay of the Syrians' identity and shaping the social life. For this reason, this study is specific to churches and monasteries, which are the holy spaces for the Syrians in Mardin. The etymological and conceptual aspects of space, the holy and the holy space are discussed. The topic is addressed by determining the relationship between the elements that frame these concepts, the general features of the holy space and the Syriac holy spaces, and the transformation of the structure and the saint who gave his name to the space.

**Keywords:** Mardin, Syriac, Holy Space, Church, Monastery, Transformation.

## **Giriş**

Kutsal mekânın dönüşümü üzerine kurgulanan çalışmada öncelikle mekân kavramsal olarak tanımlanacaktır. Bu tanımlama içinde özellikle kutsal ve kutsalın, mekânsal dönüşümleri tartışılacaktır. Genelden özele mekân, kutsal mekân, dönüşüm ve Süryani azizlerinin kutsal mekânlarının dönüşümü değerlendirilecektir. Farklı disiplinlerle var olan dirsek teması mekânın tanımlanmasında farklı yaklaşımlara olanak sağlamaktadır. “Lefebvre, Ortaçağda dinin politik bir mekân olarak belirlediğini ve kentin temel düzenleyicisi olduğunu” (akt. Güleç, 2014: 128-130) ifade etmektedir. “Kutsal Mekân Bağlamında Mardin Süryanilerinin Anlatıları” adlı doktora tez çalışmamızın temel dayanak noktalarından biri mekân ve kimlik ilişkisini kutsal mekân, kimlik, toplumsal hafıza, aidiyet temeline dayandırmaktı. “Kutsal mekân sadece kutsal mekân değildir” görüşünden hareketle özelde kişiye genelde topluma hissettirdiği aidiyet ve güven duygusunun, mekânın dönüşümü ile uğradığı sekte ve topluma yansımaları da bu makalede analiz edilecektir. Kutsal mekânlar aynı zamanda var olduğu toplumun gündelik hayatına da yön vermektedir. Bu nedenle kutsal mekânlar hem Süryanilerin kimliklerinin dayanak noktası olması açısından hem de toplumsal yaşantıyı şekillendirmesi açısından önemli simgesel yapılardır.

Bilimin hemen her alanında disiplinlerarasılık felsefesiyle ele alınabilecek mekân sorunu bu çalışma kapsamında soyut olandan somuta doğru yaşadığı dönüşümle örneklendirilecektir. Çalışmanın sınırlılıkları göz önüne alındığında alan, kapsam, zaman vb. nedeniyle bu yönelim konuyla ilgili temel düzeyde tartışılacaktır. Mekân tanımlamalarıyla, mekânın kavramsal çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır. Çalışmaya konu olan kutsal mekânın gündelik yaşamdaki konumu, kutsallığı ve tarihselliği, mekân-kimlik etkileşimini ortaya koyduğu gibi mekânda yaşanan yapının fiziksel değişimlerine ve mekâna adını veren azizlerin dönüşümlerine bakılarak değerlendirilecektir. Bu nedenle Mardin Süryanilerinin kutsal mekânları üzerinden yaşanan mekân-kimlik etkileşiminin yansımaları ve mekânın dönüşümleri aktarılacaktır.

## **1. Mekân**

Bu başlık altında konunun daha iyi anlaşılması ya da ele alacağımız meselelere zemin oluşturması açısından öncelikle “mekân” kavramına kısaca değinmemizin fayda sağlayacağı kanaatindeyiz. Arapça kökene sahip “mekân” kelimesinin sözlükteki karşılığı “kevn” yani var oluşturmaktır. Kevn kelimesi “olmak, meydana gelmek, sonradan olmak, zamansız ve devamlı olmak, belli bir şekle girmek ve varlık” gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin sözcük anlamından yola çıkacak olursak Giddens mekânı; en iyi biçimde coğrafi olarak konumlandırılmış toplumsal eylemin fiziksel ortamı fikri ile kavramsallaştırır (Bağlı, 2010: 157). Mekân, içi boş bir geometrik veya coğrafi alan olmayıp, temsil eylemine referansla kavranabilecek bir “olay mekânı”dır. Böylece mekân, “içinde vuku bulan eylem ve olay nedeniyle dışarıdan tanınabilir, fark edilebilir ve şiar haline gelebilir” (Tatar, 2017: 17). Çok boyutlu tanımlara açık olan mekân kavramına farklı referanslar yapılabilir. Mekânın kolektif belleğinde yaşattıkları, toplumsal hafızayı koruyucu niteliktedir. Bu nedenle her mekân kendi tarihine ve hafızasına sahiptir. Mekânla kurulan ilişkide geçmişe, şimdiye ve geleceğe yapılan vurgu gözden kaçırılmamalıdır. Tarihçi, mekânın zamansal dönüşümünü ve mekân üzerindeki mücadeleyi; sosyolog, onun toplum için anlamını ve işlevlerini; mimar ise, yerleşim planını inceleyebilir. Bütün bu disiplinlerin ortak noktası ise mekânın, insan ve genel olarak topluluk ve toplum üzerinde ilişkileri kurucu veya yönlendirici bir unsur olmasıdır (Öztürk, 2012: 19-24). Kutsal ve profan mekân tanımlamasındaki belirsizlik, kurgusal mekân yaratılmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla kendisi ne kutsal ne de profan olan bu üçüncü kurgusal mekân, yaşayan (living) ve yaşanmış (lived) mekân olamadığı için tecrübeden yoksun salt bir anlatı kaynağına dönüşmektedir. Fenomenolojik bir yaklaşımla, mekânlarla insanlar arasında zamansal ve tarihsel olarak kurulan perspektife dayalı ilişkilere odaklanmak daha anlamlı görünmektedir (Tatar, 2017: 13-15). Mekânın kavram olarak tanımlanması ardından kutsal olanla ilişkisinin kurulması konuyu açıklamaya yardımcı olacaktır. Çalışmanın temel felsefesinde yatan mekânın varlığı, kutsiyetin ve anlatının sürekliliğini sağlayan alana ev sahipliği yapmasından kaynaklanmaktadır. Bu temel üzerine kurulan kurgu, mekânın varlığı, ona atfedilen kutsiyet ve devamında mekânın dönüşümü ise çalışmanın problemidir.

## **2. Kutsal Mekân**

Kutsal mekân başlığı altında var oluşun bir başka mekânı olan, kutsiyet atfedilen, ziyaret edilen, saygı duyulan ve keramet beklenen mekânlardan bahsedilecektir. Her mekân tipi, farklı bir ilişki içinde şekillenir ve orada yaşayanları etkiler. Birey ve çevre bir etkileşim

içinde bulunur. Kutsal veya seküler nitelikli tüm yapılar; bir toprağı, yaşam alanına dönüştüren işaretlerdir (Bilgin, 2013: 144-145). Kutsiyet atfedilen bu yerler benlik ve kimlik inşasında dikkate değer öneme sahiptir. Benliği yansıtan kimlik yerleri, kimliğin sürekliliğini sağlarlar. Kutsal mekânlar, Boesch'un inşacı kimlik kuramına göre, "işaretlerle yüklü kimlik mekânlarıdır" (Boesch, 1986; akt. Bilgin, 2013: 99). Süryaniler açısından kadim bir geçmişe sahip olan kutsal mekânların simgeselliğinin dine ve kimliğe vurgu yaptığı tezinden hareketle konu tartışılmıştır. Dönüşümün temel alındığı bu çalışmada yapının, varlığını değiştirip dönüşmeden sürdürmesi o topluluğun koruyucu, hatırlatıcı hafıza mekânı olarak yaşamasını sağlar. Kısacası mekânın sürekliliği ve değişmezliği de yapının refere ettiği değerleri korur. Günümüzde ise gündelik hayatın içinde kutsal mekân, simgeselliğinin yanı sıra kazandığı yeni anlam ve dönüşümlerle varlığını sürdürmektedir.

Tüm bu anlamlandırma çalışmalarının hemen akabinde kutsal olan mekândan söz etmek için "mukaddes" olanı tanımlamak gerekirse etimolojik olarak Arapça "kuds" köküne dayanan kutsal/kutsiyet kavramı, temizlik, paklık manalarını içermektedir. Süryanice asli harfleri "q-d-ş" ve ikinci hali "qadeş", İbranicedeki "qodeş ( קדש )", Latince'deki "sacrum" kelimesi de benzer anlamları içerir (Syriac Dictionary, 2016: 1600-1601). Durkheim'a göre kutsallık içermeyen hiçbir şey yoktur. Hemen her şey içinde kutsallık barındırır. "Bir ritüel kutsallığa sahip olabilir. Gerçekte ise belli bir dereceye kadar da olsa kutsallık içermeyen hiçbir ritüel yoktur" (Durkheim, 2005: 56). Kutsallık, dinleri oluşturan temel öğeleri birbirine bağlayarak bir bütün oluşmasını sağlayan en temel unsurlardan birisidir. Hemen bütün inanç sistemlerinin özünde yer alan ve inananların hayatını bir şekilde kuşatan kutsiyet anlayışı, dinleri anlamada kilit bir role sahiptir" (Şeker, 2016: 42). Kutsal mekânı tanımlarken "merkez" kavramı karşımıza çıkmaktadır. Dini merkeze alan mekân, insanları da etrafında toplar. Kutsiyetine duyulan inanç, mekânı merkez noktaya çekerek kendi inanç dünyasını yaratır. "Dünyanın merkezi kavramı, kutsal mekânın en derin tanımlamalarından biridir. Geleneksel toplum insanları için kutsal alan, mekânın homojenliği içinde bir kırılma noktasıdır ve simgesel bir unsur ile kozmik bir bölgeden diğerine geçmek olanağı sağlanır, bu bölge ise, o toplum için dünyanın merkezidir" (Demirkan, 2005: 47). Mekân kavramı zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsal olanla tarihsel olanı birbirine bağlar (Lefebvre, 2014: 25). Mekânlar, "sahip oldukları farklılıklardan dolayı olgusal sayılabilecek koruma değerlerine ve onlara mal edilen düşsel değerlere de sahiptirler. Mekân, bizi özellikle her zaman kendine çeker. Varlığı kendi koruyucu sınırları içinde yoğunlaştırır" (Bachelard, 1996: 27). Mekânın cezbedici ve kendine

çeken tarafı yapının koruduğu tüm değerleri kendi bünyesinde toplamasını, o sınırlar içinde yoğunlaştırmasını, korumasını, aktarmasını böylece mümkün kılar.

## **2.1. Kutsal Mekânın Dönüşümü**

Din, kutsiyet, kutsal mekân ve merkez çerçevesinde anlamlandırmaya çalıştığımız mekânlar zamanla tek bir sebebe bağlayamayacağımız nedenlerden dolayı dönüşüm yaşamışlar/yaşamaktadırlar. Bu nedenle tarihi, siyasi, coğrafi, fiziki dönüşümler mekân okumalarını yeniden yapmayı gerekli kılmaktadır. Mekânsal pratikte toplumsal ilişkilerin yeniden-üretimi başattır. Bilgiye olduğu kadar iktidara da bağlı olan mekânın yeniden-üretimi; bir yana bırakılan duysal, duyumsal, cinsel içeriğin sembolizme hafifçe dokunduğu eserlere, imgelere, anılara indirgenmiş olan temsil mekânlarına küçük bir yer bırakır. “Hayatı değiştirmek”, “toplumu değiştirmek” uygun bir mekân üretimi yoksa bunun hiçbir anlamı yoktur (Lefebvre, 2014: 78-87). Lefebvre’nin bakış açısına göre değerlendirmek gerekirse; Süryani kutsal mekânlarının, kimliği koruyucu etkisi olduğu ve bu nedenle mekânın yokluğunda Süryani toplumunun kolektif belleğinin ve iletişimin kesintiye uğrayacağı söylenebilir. Kültürün üretildiği ve sürdürüldüğü mekânlar, aynı zamanda onun “korunduğu” yerlere dönüşmektedir. Çevre psikologları; Proshansky, Altman, Moles, Fisher vb. insanın kimliğini yapılandırmada mekânın rolünü vurgulamışlardır. Mekânla kurulan ilişki, mekânı; “kendileme süreci” olarak tanımlanmaktadır. Bu süreç, kendine uygun bir “yaşam alanı” (eigenraum) yaratmayı ifade eder (Bilgin, 2013: 133). Kendileme sürecinden kasıt; kendini kılma, kendini orada konumlandırma, kendiyle özdeş görmedir. Mekân; yaşayan, üreten, dönüşen bir alandır. Bir grubun belirli bir mekânda yerleşmesi, bu mekânı bir yaşam alanı olarak görmelerini ifade eder. Mardin ve Süryanilere ait kutsal mekânlar söz konusu olunca mekânı sadece kutsal değil tarihsel ve kimliksel olarak da değerlendirmek mümkündür. Lefebvre’nin ayrımını esas alacak olursak; büyüün ve gözbağcılığın da kendine özgü mekânları vardır. Bu mekânlar, dinsel-politik mekânı varsayarak, bu mekâna karşı dururlar. Tarihsel mekân bağlamında ise; kan, toprak, dil topluluklarının ürettiği dinsel ve politik mutlak mekândan nisbileşmiş, tarihsel mekân doğar. Ama mutlak mekân kaybolmaz; tarihsel mekânın tabakası ya da tortusu olarak, temsil mekânlarının dayanağı olarak dinsel, büyüsel, politik sembolizmler varlığını sürdürür (Lefebvre, 2014: 65-77). Mekân sayesinde pek çok şehirde rastlanan bu tarihsel izler, geçmiş olay veya şahsiyetlerle ilişkinin yeniden kurulmasını sağlar. Ricoeur’un terimiyle “kentin tarihsel inşası”nı ifade eder. Bu inşa süreci, kentin ortak anılar ve kolektif bellek üzerine oturtulmasını, kısacası kentin veya kentteki bazı

mekânların, anıtların, binaların, evlerin veya sokakların bir “bellek yerine” dönüştürülmesini içerir (Bilgin, 2013: 67). Yörede bulunan Süryanilere ait kutsal mekânlar, tarihsel yönleriyle de “bellek mekânları”dır.<sup>1</sup> Bellek mekânlarının yaşadığı dönüşümler, yıkımlar bu mekânlara ait belleğin, kültürün, kimliğin kısacası mekânın kendisinde barındırdığı anlamlarının sekteye uğramasına, anlatıların kesintiye uğramasına neden olmaktadır.

Mekân, toplumsal ilişkilere etki eder. Mekânı incelemek, onu bir “şey”, bir “fetiş nesne” olarak görmek değildir (Öztürk, 2012: 26). Bu nedenle Süryanilerin kimliklerini, kültürlerini ve anlatılarını genelde mekân, özelde de kutsal mekân bağlamında incelemek, Süryani cemaatini kısmen de olsa tanımaya ve anlamaya yardımcı olmaktadır. Süryanilerin toplumsal ilişkilerini düzenleyen ve mevcut yapıyı koruyan mekânlar kiliseler ve manastırlardır. Bu süreçte aktif bir rol oynayan kutsal mekân böylece diyalektik bir boyut kazanmıştır. Mekân ile kurulan ilişkinin bir başka boyutu ise mitolojiktir. Şimdiye kadar yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere mekândan kasıt sadece yer değildir; “ideallerin somutlaştığı ve gelecek tasarımlarının biçimlendiği” alanlardır (Bağlı, 2010: 155). Lefebvre mekânı “dönemselleştirmede beş başlıktan söz etmektedir; mutlak mekân, kutsal mekân, tarihsel mekân, soyut mekân, çelişkili mekân ve diferansiyel mekân” (Ghulyan, 2017: 4). Dolayısıyla mutlak mekân geniş anlamıyla, kutsal mekâna dönüşmeye başlamıştır. Kutsal mekân diye anlaşılan yerin ayırt edici vasfı, kutsalın aynı anda hem çok yakın hem çok uzak oluşuna dair bilince yol açan bir temsilin varlığı ve bu temsili oluşturan sonsuz denebilecek perspektifler arasındaki pasaj durumudur (Tatar, 2017: 21). Bu nedenle tek bir tanım yapmak mümkün değildir. Kimi toplumlar, kendi kimliklerini özellikle kutsal mekân üzerinden üretirler. Üretilen mekân toplumsal bağları kuvvetlendirir. Böylece kutsal mekânlar, toplum olma bilincinin, ortak bir değere sahip olma vurgusunun yapıldığı bellek koruyucu mekânlara dönüşürler. Kutsal mekânların örtük işlevleri arasında bu yapıyı koruyan bağların varlığı bilinmektedir. Toplumlar ait değerleri, topluluğun genel ve özel özelliklerini mekâna yansıyan sembollerden de anlamak mümkündür. Mekânın, topluluğu temsil özelliği onu diğerlerinden ayırmaktadır. Kutsallaşan mekân kimliği koruyucu ve sürdürücü işlevi sayesinde “hem iyi hem de kötü güçlerden arınarak toplumun sürekliliğini sağlamaktadır” (Demirkan, 2005: 47). Kutsal mekân diye anlaşılan yerin ayırt edici vasfı, kutsalın aynı anda hem çok yakın hem çok uzak oluşuna dair bilince yol açan bir temsilin varlığı ve bu temsili

<sup>1</sup> Her bellek tekniğinin ilk aracı mekânlaştırmadır. Mekânın, “hatırlama kültürü”nde, toplumsal ve kültürel bellek pekiştirme tekniklerinde de başrole sahip olması boşuna değildir. Bu olgu için “bellek mekânları” kavramını kullanabiliriz (Assmann, 2001: 63).

oluşturan sonsuz sayılabilecek bakış açıları arasındaki durumdur. Yeryüzündeki kutsal mekânlar insana kendi mekânsızlığını hatırlatan bir düşünsel işlev sağlamaktadır. Mimari imgelerin nasıl metafiziksel çağrışıma sahip imgelere dönüştürüldüğüne dair ipuçları sunmaktadır (Tatar, 2017: 9-11). Yapının merkezi dünyevi dahi olsa simgeselliği öte dünya tasavvuruna vurgu yapmaktadır. Sadece etnik, dinsel zamansal köprüler değil dünya ve öte dünya arasında da bağlar kurulur. Yapının metaforik yönü, üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur.

Süryani kimliğinin korunmasında din, temel belirleyici unsurlardan biri olmuştur. Dini merkeze alan topluluklar için “kutsal mekân” aynı zamanda yaşayan ve yaşanmış mekânlardır; yani tarihsel olarak ortaya çıkan dini tecrübelerin bir mekân içinde biriktirilmesi, saklanması ve umutları canlı tutan bir gelecek tasavvuruna kapı aralanması durumudur. Kısacası kutsal mekânlar, dini tecrübelerin anlamının kendisinde saklandığı birer hafıza mekânı ve umut kapısı haline gelirler (Tatar, 2017: 19). Bu açıdan bakıldığında yörede bulunan kutsal mekânlar da Süryani kimliği açısından “derin bir tarihsel hafızanın ve dini tecrübenin kendisinde korunduğu hafıza mekânlarıdır”. Ayrıca geleneğin sürdürüldüğü, aktarıldığı mekânlar olması Süryani kimliğini özelinde dinin yanı sıra etnisiteyi koruyan mekânlara dönüşmesini sağlamaktadır. Çalışmada sadece mekânın fiziksel dönüşümünden değil metaforik olarak yaşadığı dönüşümden bu nedenle bahsedilmektedir. Kutsal mekân, geometrik ve coğrafi bir alan niteliğini değil, yukarıda kısmen saydığımız çok farklı unsurların bir araya getirilmesi durumunu temsil etmektedir. Böylece kutsal mekân, çok farklı unsur ya da perspektifler aracılığıyla kavranabilecek ortak bir idealin temsil edildiği olay mekânıdır ve bu temsil durumu asla söz konusu perspektiflerden herhangi birine indirgenmemektedir (Tatar, 2017: 20). Bu nedenle kutsal mekânı tanımlamak, toplumsal yapıyı ve mekândaki “temsil” durumunu kavramayı sağlar. Tüm bu geçişlerin temsil edildiği Süryani kutsal mekânlarının ve yaşadıkları dönüşümlerin tespiti, farklı açılardan konuyu değerlendirmeye zemin hazırlar.

Herhangi bir mekânın kutsallığı orada olağanüstünün tezahürü ile gerçekleşir. Kendisi gerçek olarak var olan kutsal mekân ile onu çevreleyen, geriye kalan bütün mekânlar arasında türdeş olmama ve farklılık arz etme durumu, kutsalın tecellisiyle ortaya çıkan zıtlıktan doğmaktadır. Bu mekânsal farklılık yani kutsal ve kutsal dışı mekân ayrımı, bütün dinlerde mevcuttur. Böyle bir ayrım, aynı zamanda, bu dünyanın inşasına imkân tanımaktadır. Çünkü kutsal herhangi bir şekilde tezahür ettiğinde (hierophanie), yalnızca mekânlar arası bir farklılık

meydana gelmemekte, aynı zamanda çevredeki muazzam alanın gerçek-dışılığına zıt olan mutlak bir gerçekliğin inşası da ortaya çıkmaktadır. Böylece kutsalın tecellisi, dünyayı ontolojik olarak kurmaktadır. Genellikle dinlerde dünyanın merkezini gösteren bir “kutsal merkez” fikri bulunmaktadır (Yavuz, 2006: 393). Merkezi kutsallık olan mekân, anlam inşasını da kurmuş olur. İnancın refere edildiği kutsal mekânlarda “sembolik olarak belirlenen tüm yapılar gerçekte kâinatın topyekûn kutsal oluşuna referansta bulunan mikro-kozmos” (Tatar, 2017: 9) yapılar olarak ayakta kalmaktadır.

## **2.2. Mardin Süryanilerinin Kutsal Mekânları**

Toplumların inanç mekânlarının varlığı ve bunların gündelik hayat ile etkileşiminde kurduğu ilişki bir anlamda kimlik ve mekân üzerinden de okunabilir. İnanç merkezleri; tapınak, kilise, manastır ve cami gibi yapılardır. Mekân olarak inanç merkezlerinin dinin korunmasında, kimliğin inşasında ve ritüellerin uygulanmasındaki önemi yadsınamaz. “Mekân’a ilişkin tanım yapılmaya girişildiğinde mekânın var oluşu ile insan varlığının varoluşu arasında eş zamanlı bir bağlantı, karşılıklı bir var olma, var etme hali olduğu” (Zeybek, 2012: 3) sıklıkla karşılaşılan bir durum olmuştur. Mekânın varlığı, topluluğun yüzlerce yıldır var olduğu gerçeği gibi aidiyet duygusunu da ortaya çıkarmaktadır. Kilise ve manastırlar, Süryani cemaatinin toplumsal hafızasında önemli bir yere sahiptir. Bu açıdan değerlendirildiğinde “aidiyet” kavramı ön plana çıkmaktadır. “Fransız sosyolog Girard’a göre, mimetik düzenek; hiç yoktan yaratılamayacak olanı, “kimliğimizi” oluşturma olanağı veren şeydir. İnsanı uyum sağlamaya yetenekli kılan, ona kendi kültürüne katılması için bilmek zorunda olduğu her şeyi öğrenme olanağı veren mimetik arzunun, bu özelliğidir”. İnsan bunu icat etmez taklit eder (akt. Zeybek, 2012: 4-8). Süryaniler açısından kiliseler ve manastırlar da bu yönleriyle cemaatin geçiş dönemi ritüelleri ve ayinleriyle; geleneği öğrendikleri, yaşadıkları ve taklit ettikleri dönemler ve mekânlar olması açısından “mimetik düzenekte” önemlidir. Dinin ve etnisitenin sembolik ve somut merkezleri de bu nedenle ibadethanelerdir. Süryanileri bir araya getiren ibadethaneler, aynı zamanda iletişim kurulan ve geleneğin yaşatıldığı mekânlara dönüşmektedir. İnanç mekânları böylece sadece dini olarak değil gündelik hayata dair ritüeller ve ilişkilerle de yeni bir boyut kazanır.

Kutsal mekânlar, “Kolektif anıların ve kimliklerin oluşmasında güçlü bir rol oynar” (Morley ve Robins, 1997: 131; akt: Bilgin, 2013: 139 ). Bir yerin sembolik bir özellik kazanması için sessiz tekrarlara, tedrici olgunlaşmalara, sosyal tahayyülün etkisini göstermesine ve bir normun bulunmasına gerek vardır (Marie, 1982; akt. Bilgin 2013: 139). Bu nedenle Süryani



kiliseleri ve manastırları “sembolik mekân” özelliği taşımaktadır. Eliade kozmolojik simgeselliğin dünyayı hem düzenlediğini hem de kutsallaştırdığını söyler. “İster taş ister flora, ister fauna ister insan söz konusu olsun, evren kutsallaştırılmış bir bakış açısıyla tasarımlanır” (Eliade, 2003: 118). Kutsalın kendisi olan bu mekânlar, simgeselliklerini sadece inanç boyutuyla değil kültüre ve kimliğe yaptığı vurguyla da sürdürürler. Kökenlerinin korunduğu, kolektif hafızanın var olduğu, din ve etnisite gibi kimliğe dair kişisel özelliklerin çevrelendiği hatırlama mekânı olarak Süryanilere ait kutsal mekânlar ve zaman içinde yaşadıkları dönüşümlere rağmen Süryani cemaatinin sürekliliğini sağlamıştır. Sadece kutsal mekânlar değil kutsal mekânlarının bulunduğu Mardin ve Tur Abdin yöresi de Süryaniler açısından bir anlamda teritüvar<sup>2</sup> olarak yorumlanabilir.

Süryanice “qdaş” yani kutsal, “q-d-ş” kökünden türetilen sözcük, dinlerin kendilerini ifade etmelerinin ortak olgusudur. Kutsalın kendisi ve onunla ilgili her şey; kitapları, mabetleri, eşyaları, rahipleri, kutsal mekânları, kutsal zamanları vardır. “Öğretim yerleri, iyileştirmeler ve şehitlik” (Simmins, 2008: 30) gibi kavramlar Hristiyanlıkla birlikte bu kutsallık anlayışına eklenmiştir. Kutsal mekânlar insan ile Tanrı’nın buluşma yerleridir (Mamytov, 2013: 16). Eliade, tapınakların ibadete dayalı alan sınırlamalarının ve mimarinin kutsal mekânı kutsal olmayandan ayırmaya yönelik olduğunu belirtmektedir (Erginer, 1997: 26). Kutsal mekânın, teolojik anlamının yanı sıra yüklendiği yeni anlamları olduğu gerçeğinden hareketle çalışmada özellikle üzerinde durduğumuz Süryani kutsal mekânlarıyla kast edilen genel anlamıyla dinsel hizmet ve ayinlerinde Süryani geleneğine bağlı olan mabetlerdir. Siyasi, tarihi ve kültürel şartlar göz önüne alındığında geniş coğrafyaya yayılan Süryaniler arasındaki ilişkileri sağlayan kurumun kilise olduğu anlaşılmaktadır (Bilge, 2001: 60). Bu durum mekânı, toplumsal hayat içinde “yaşayan, dönüşen, üreten” tarihi, siyasi, kültürel bir yere dönüştürmektedir. Dolayısıyla konuya çok farklı perspektiflerden bakılabilir. Peter Burke’un kitabının adından hareketle mabetler, tarihin görgü tanıklarıdır (Burke, 2003; akt. Sevinç, 2013: 54). Kültürel miras niteliği taşıyan mabetler, bu kaynakların da aynı zamanda merkezi konumundadır. Mardin Süryanileri açısından azizlerin adını yaşatan aynı zamanda hatırlama mekânlarına dönüşen mabetleri korumak, toplumsal belleğin sürdürülebilirliği açısından önemlidir. Diğer bir taraftan da kutsal mekâna adını veren azizin, dini ve tarihi şahsiyeti mekânın varlığı ile korunmuş olur.

<sup>2</sup>Teritüvar olarak ele alınabilen çevre; insani ve sosyal olarak işgal edilen ve bir yaşam yeri olarak algılanan mekândır: Bu anlamda çevrenin sosyo-kognitif ve psikolojik boyutu, yer kullanımı ve topografyaya bağlanan anlamlarla ilgilidir. Bir teritüvar, orada yaşayanlarla sosyal olarak inşa edilir. Kısacası çevre; bireysel veya kolektif kök salınan yer olarak kavramlaştırılabilir (Bilgin, 2013: 144).

## **2.2. Kutsal Kişilerin-Kutsal Mekânların Dönüşümü**

Çalışmanın bu başlığı altında kutsal mekân ve kişilerin dönüşümü Mardin Süryanilerinin kutsal mekân ve azizlerinden yola çıkılarak örneklendirilecektir. Bu dönüşümde tarihsel olarak Hristiyan topluluğun Müslümanlarla karşılaşması etkili olmuştur. Mekânın yaşadığı değişim ve dönüşümde bir topluluğun bir başka grupta karşılaşması veya kendi içlerinde yaşadıkları dönüşümlerde etkili olmaktadır. Mekân açısından P. Virilio buna, “aşırı korumasız kent” der. Bir başka ifadeyle, “belirli mekânları koruyan kesin sınırlar yerine, belli yollarla bilgi akışına izin verecek yarı geçirgen zarlarla örülmüş mekânlar” (Robins, 1996: 74; akt. Aytaç, 2017: 12) olarak tanımlar. Mekânın metinselleşmesi, “mekân içindeki olayların metin tarafından kurulmasını ve denetlenmesini sağlar. Metinler herhangi bir hafızaya sahip olmadıklarından, değişen ihtiyaçlar doğrultusunda kolaylıkla değişebilir, yeni durumları, yeni mekânsal kullanımları işaret edebilirler” (Yırtıcı, 2005: 82; akt. Aytaç, 2017: 12). Mabetlerin dönüşümlerinin mekân üzerinden izini sürmek, bu mekânlarda değişen dönüşen kimlik ve kültürel farklılaşmalara, yapısal değişimlere daha yakından bakmayı gerektirmektedir. Kutsal mekânların yaşadığı dönüşümler toplumsal yapıdaki sosyolojik, demografik, etnik ve dinsel değişimlerin izlerini de sürmeyi sağlamaktadır. Kutsal kişilerin ve kutsal mekânların dönüşümleri toplumsal sürecin bir parçasıdır. Kişinin veya mekânın dönüşümü; toplum yapısından, dinden ve dilden bağımsız değildir. Çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dinlere geçişte daha önceki inancının kutsalını terk etmekte zorlanan halk, egemen olan inancın dinini kabullendiği durumlarda ya da dinin kabulünü kolaylaştırabilmek için var olan kültürlerden vazgeçmeyerek onları dönüştürmüşlerdir. Genel olarak şaman/pagan kültürleri, azizlere; azizler de velilere dönüştürülmüştür. Böylece atalar kültü inancı, farklı dinlerin altında varlığını sürdürebilmiştir. Pagan kültürün etkili olduğu yerlerin Hristiyanlaştırılmasında da bu yöntem genel olarak geçerli olmuştur.

Eliade, Hristiyan halklarının inançları içinde arkaik mitsel-dinsel yapıların sürekliliğini ve diğer yandan da hatırlanamayacak kadar eski zamanlara uzanan bir dinsel mirasın folklorik düzeyde yeniden değerler yüklenmesinin (Eliade, 2003: 42) genel dinler tarihi açısından önemini sıklıkla vurgulamaktadır. Diğer toplumlar gibi Süryaniler de Hristiyanlıktan önce farklı dinlere mensuptular. Özellikle pagan dinin bölgede etkili olduğu bilinmekteydi. Hristiyanlık tarihinde pagan kültürlerinden vazgeçmenin kolay olmadığı anlatılsa da kaynak kişi görüşmelerinde bu durumun Süryanilerin Hristiyanlığı kabul sürecinde farklı işlediği anlatılmıştır. Süryani tarihinde diğer toplumlardan farklı olarak özellikle Hristiyanlığa geçiş

sürecinde pagan geleneğe ait her şeyin yakılarak ortadan kaldırılmaya çalışıldığından bahsedilmektedir (K4).<sup>3</sup> Ancak Süryani kültüründe az da olsa eski dinin kültleri dönüştürülerek yaşamaya devam etmiştir. Dinsel yapı değişirken geride kalan bazı pagan kültleri, halk arasında yeni adlarıyla işlevselliklerini sürdürmüştür. Eski dinin yerini yenisinin aldığı bu tür durumlarda, eski din bir anda terk edilememektedir. Paul Connerton'a göre; toplumsal gruplar; "bir deneyimin akla yakın olduğundan emin olabilmek için onu, daha önceki deneyimlerin temeline bağlamsal olarak dayandırır. Zihin herhangi bir deneyimden önce, geçmişte kazandığı deneyimlere göre genel bir çerçevede bir eğilim kazanır. Zihni etkileyen bir olguyu ya da eylemi kavramak, onu olabileceklere ilişkin bir beklentiler sistemi içinde bir yerlere yerleştirmektir. Sınırları zaman içindeki deneyimlere göre çizilen kavrama dünyası, anımsamaya dayanan örgütlü bir beklentiler kümesinden oluşur" (1999: 15). Bu nedenle yaşanan din değişiklikleri, toplumların belleğinde bu temel prensiple işlemektedir. Yeni dine geçiş esnasında, eski dinin kültleri ve ritüellerinin dönüşümü, yeni inancın kabulünü kolaylaştıran bir olgudur. Böylece pek çok pagan kültü, çok kısa sürede Hristiyanlaştırılmıştır. Eski inancın figürleri, kültleri, mitleri yeni dinin içinde kısmen dönüştürülerek yaşatılmıştır. Bugün Hristiyanlığa ait olarak bilinen pek çok ritüelin aslında pagan kökenlerinin olması bu sebeptedir. Bu süreç tek taraflı işlememektedir. Pagan inancı Hristiyanlaştığı gibi; Hristiyanlık da pagan kültürünün içinde şekilde değiştirmeye başlamıştır. Pagan bir kültürel yapının mitolojisinde bulunan canavarları öldüren, mucizeler gerçekleştiren pek çok kahraman veya ilahın dönüşümü örneklenebilir. Kahraman kültler, Aziz Georges'a; Fırtına tanrıları aziz Eliye'ye, bereket tanrıçaları da Meryem'e veya azizelere (Demir, 2003: 43) dönüştürülmüştür. Kültlerin yeni din altında dönüşümü, onların kalıcı kılarken aynı zamanda yeni dini kabullenme sürecini hızlandırmıştır. Alışkanlıklarından bir anda kopmayan ve kopamayan halklar, bu süreci bir basamak olarak da kullanmıştır. Bu aşamalı geçiş halkların toplumsal belleklerinin dönüşmesine sebep olmuştur. Yörede yapılan derlemelerde, Mor Gevargis ve Mor İliyo'nun, Müslümanlar arasında Hızır-İlyas olarak kabul gördüğü anlatılmıştır. Temelini Hristiyanlıktan alabileceği gibi, ortak anlatıların etkisi de Hızır-İlyas, Mor Gevargis ve Mor İliyo'yu ortak bir noktada buluşturmamıza sebep olabilmektedir. Hristiyanlık ve İslamiyet açısından önemli yere sahip olan Yedi Uyurlar ya da Süryani anlatı geleneğindeki adıyla Yemliho ve arkadaşları için de bu durum geçerlidir.

Kutsal anlatıların büyük kısmının dinî figürler etrafında şekillendiği görülür. Halk nazarında bu anlatılarda adı geçen karakterler; karizmatik şahsiyetler olmakla kalmazlar; aynı zamanda

<sup>3</sup> K4 V.Y. görüşmenin notları HKU arşivindedir.

kutsalın temsilcisi olma sorumluluğunu da taşırlar. Hayranlık duygusu, anlatıda yüceltilmiş olan kişiye yaklaşma hissi uyandırır. Bu yüzden ulu kişiye ait olduğu varsayılan alana yaklaşmak; ona veya ona dair olan nesnelere temas etmek gerekir. Efsanelerde ve menkıbelerde ifadesini bulan birçok simgesel unsur, ritüelin de temelini oluşturur. Örneğin ulu kişinin gömüldüğü yer, taşa dönüşen atı, bastonuyla çıkardığı su vb. bu bağlamda değer kazanır (Karakaş, 2014: 117). Halk üzerinde etkili olan veli kültlerinde, yerel olarak eski zamanlardaki bir azizin herhangi bir özelliği bir dervişe geçmekte birkaç nesil sonra bu Hristiyan azizi, İslam velisi haline gelmektedir. Yerli halk bilincinde kökeni Hristiyan azizi olarak kaldığından mezarı Hristiyanlarca da ziyaret edilmeye devam eden ortak bir kültür olmaktadır. Burada ortaya çıkan olgu, bir yerdeki dini düşünceler ve tasavvurlar bütünü, çok güçlü hegemonik etkilerin bile kaldıramadığı gerçeğidir (Su, 2011: 31-33). Kültlerin dönüşümü hemen her yerde karşılaşılabilen bir olgudur. Bu senkretik yapı sayesinde eski inancın izleri yeni dinin altında sürdürülmeye devam edilir. Kendi inanç esaslarıyla paganist kültürün kaynaştırılması esasına dayalı senkretist bir yapı Süryani kiliselerinde de ortaya çıkmıştır. Genel anlamda geçmişten günümüze bu yapının geçmiş ile gelecek arasında bir bağ kurmayı kolaylaştırdığı söylenebilir. Zaman içindeki kabuller, dönüşümler asimileler olağanüstünün etrafında şekillenmiştir. Eski ile yeni arasında kültürel, inançsal, düşünsel ve maddi etkilenmeler yaşamın doğal bir parçasıdır. Kültlerin dönüşümünde de kabulünde de bu inanç hâkim olmuştur. Pagan kültürler, Hristiyanlık ile karşılaşınca ya da Hristiyan kültürün İslami kimliğe bürünmesi örneklerinde olduğu gibi bu dönüşümler yaşanmaktadır. Paganlığın yalnızca tanrıları ve kahramanları değil, mabetleri de dönüştürülmüştür. Bu nedenle sadece kutsal mekâna adına veren azizin dönüşümü değil, kutsal mekânın gündelik hayatta yaşadığı dönüşümün somut göstergeleri olarak mekânsal dönüşümleri de örneklendirilecektir.

Anadolu'da sekülerleşme sürecinin dışında kalmış küçük kent ve kasabaların pek çoğunun geleneksel yapısında benzeri bir durum gözlenmektedir. Toplumda en üst değeri temsil eden din, mekânın da düzenleyici ilkesi olarak işlemektedir (Bilgin, 2013: 146). Özetle ibadethaneler toplum hayatında sadece sembolik anlamları değil, mekânın mecburi değişimi ve dönüşümü ile kazandıkları yeni anlamlar ile var olmuşlardır. Bu nedenle, sadece azizlerin değil, mekânların da dönüşümü işlevsel olarak değerlendirilmiştir. Tarih boyunca kompleks yapılar olan kiliseler; cami, müze, hastane, askeri kışla gibi farklı amaçlarla dönüştürülerek kullanılmıştır. Yörede yaşanan bir başka değişim ise zaman içinde cemaati azalan kilise ve manastırların harabeye dönüp yıkılmasıyla sonuçlanmıştır. Bunların bir kısmı da, ambar, askeri kışla, konut, okul olarak kullanılmıştır/ kullanılmaktadır. Mor Petrus ve Mor Pavlus

Kilisesi, kaçakçılıktan yakalananlar için 1949 yılına kadar 3 yıl ücretsiz olarak daha sonra cüzi bir miktar karşılığında cezaevi olarak kullanılmıştır (Akyüz, 2009: 27). Mor Petrus ve Mor Pavlus Kilisesi günümüzde bu azizlerin günlerinde düzenlenen ayinlerde ibadete açılmaktadır. Çok uzun bir süre depo olarak kullanılan Mor Efrem Manastırı ise şu anda metruktur.

Bazı pagan tapınakları kiliseye bazı kiliseler de camiye veya farklı mekânlara dönüştürülmüştür. Tur Abdin Süryani Kültür ve Dayanışma Derneğinin hazırladığı ve Hollanda Dışişleri Bakanlığının Türkiye'deki Büyükelçiliği tarafından desteklenen projeyle<sup>4</sup> Tur Abdin yöresinde bulunan Süryani kilise ve manastırları tespit edilmiş, bunların tarihleri ve güncel durumları hakkında bilgi alınarak envanterleri çıkarılmıştır. Çalışma sonucunda Tur Abdin bölgesinde camiye dönüştürülen 22 kilise olduğu ifade edilmiştir. Pek çoğunun adı bilinmemekle birlikte bunlar genelde "Ulu Cami" adını almışlardır. Mardin merkezde Mor Tuma Kilisesi, Ulu Cami; Kırklar Kilisesi, Şehidiye Cami; Mor Osyo Kilisesi, Muhammed-il Hekim Cami; Nusaybin Mort Februniye Kilisesi, Zeynel Abidin Camisi adını almıştır. Ancak dönüştürülen inanç merkezlerinin sayısı ve içeriği konusunda gerek farklı toplumsal gruplar gerekse aynı topluluk içerisinde de ihtilaflar bulunduğu görülmektedir.

Şehidiye Camisi, Ulu Cami, Zeytin Camisi, Şeyh Çabuk Camisi ve Cami-ül Asfar dönüştürülen camiler arasındadır. Mor Mihayel Manastırı'nın yukarı tarafındaki Şeyh Zırrar Camisi, Süryani cemaatinin kayıtlarında Sit Siraz Kilisesi olarak geçmektedir. Şeyh Zırrar Camisi'nin içinde Sit Siraz'ın mezarının olduğu ve burada Sit Siraz'ın kemiklerinin bulunduğu söylenmektedir. Sit Siraz Kilisesi'nin etrafında duvarlara gömülmüş anıt mezarlar bulunduğu inanılmaktadır. Sit Siraz Kilisesi'nin camiye dönüşmesi çok eskilere dayanmamaktadır. 1940-1950'lerde salgın hastalıklarda ölenlerin şehrin dışına gömülmesi ile ilgili yasa çıkmıştır. Burası cemaatin azalması, yöreden göçlerin artmasıyla terk edilmeye başlamıştır. Müslümanların sayısının artmasıyla da zamanla Müslüman mezarlığına dönüşmüştür (K2).<sup>5</sup> Yörede hâkim olan inanca göre, kilise veya manastır kutsiyetini yaşadığı dönüşüme rağmen kaybetmemektedir. Bu nedenle günümüze kadar mucizeler gerçekleştiğine inanılmaktadır. Bu durum mekânın yaşadığı dönüşüme rağmen kutsiyetine duyulan inanç sayesinde varlığını sürdürmesinin sonucu olarak değerlendirilebilir.

<sup>4</sup> Proje "Turabdin'deki Süryanilere ait Kilise ve Manastırlar" adını taşımaktadır.

<sup>5</sup> K3. E.M. yapılan görüşmenin kayıtları HKU arşivindedir.

Yörede günümüzde anlatılmakta olan olaylardan biri şöyledir: Şeyh Şemun bir diğer adıyla Şeyh Çabuk Camisi'ne bir gün, bir papaz gitmiş. O sırada papaz, orada yatan ölümlere ilahi okumaya başlamış. Papaz, ilahi okudukça mezarlıktan ona koro halinde eşlik eden bir ses yükselmiş. Yaşanan bu mucizevî olay nedeniyle caminin, kilise olduğunu kanıtladığına inanılmaktadır. Bunun üzerine imam, papazdan camiden çıkmasını istemiş. Bu olay yakın zamanda gerçekleşmiştir. Caminin minaresi de 1965'lerde yapılmıştır (K2, 2013).<sup>6</sup>

Şehidiye Camisi ise, Süryani kaynaklarında Kırklar Kilisesi olarak geçmektedir. Caminin içinde kapalı bir odaya rastlanmış, oda açılınca kırk anıt mezar keşfedilmiştir. Kırk Şehit'e ait mezarın orada olduğu söylenmektedir (K3; K2, 2013).<sup>7</sup> Yaşanan dönüşümler mekânın adını da etkilemektedir. Kiliseden camiye çevrilen mabetlere Süryanicesiyle aynı anlama gelen adlar verilmiştir. Şehidiye Camisi'nin adının Kırk Şehit'ten geldiği; Muhammed-il Hekim Camisi'nin ise adının Mor Osyo'dan<sup>8</sup> geldiği bilinmektedir. Zaman zaman mekânın kendi sembollerinin dışında yüklendiği bu anlam, tarihsel süreç içinde zamanla yapının metruk bir hâl olarak zarar görmesine sebep olmuştur. Meryem Ana Katolik Kilisesi günümüzde müze olarak kullanılırken Mor Şarbel Kilisesi ise geçmişte askeri kışla olarak kullanılmıştır. Bu durumda zarar gören yapı sadece tarih sayfalarında kalmıştır.

Kırk Şehit Kilisesi'nin, Şehidiye Camisi'ne; Mor Tuma'nın, Ulu Cami'ye; Mor Osyo'nun, Muhammed-il Hekim camisine dönüştürüldüğü Süryani kaynaklarında ve kroniklerinde yazmaktadır. 1965'te camiye çevrilen Mor Osyo'nun mucizeleri nedeniyle günümüzde cami olmasına rağmen ziyaret edildiği görülmektedir. "Mor Osyo ile ilgili mahkeme kararına göre, mekânın bir bölümü cami, diğer bölümü de kilise olarak kullanılabilir" (K1, 2014) kararı ise mekânın dönüşüm sürecine ilginç bir örnek olarak verilebilir. Nusaybin'in köyünde bulunan Meryem Ana Kilisesi de camiye dönüştürülmüştür. Bu dönüşümü örnekleyebileceğimiz çok sayıda ibadethane mevcuttur.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> K3. E.M yapılan görüşmenin kayıtları HKU arşivindedir.

<sup>7</sup> K1.B.S. görüşmenin kayıtları HKU arşivindedir.

<sup>8</sup> Osyo, Süryanice hekim anlamına gelmektedir.

<sup>9</sup> Bölgede kiliseden camiye dönüştürülen kutsal mekânlardan bazıları şunlardır: Diyarbakır'daki Mor Tuma Kilisesi, Ulu Cami olmuştur (Ezilmez, 2013). Şanlıurfa'da bulunan Mor Stefanos Kilisesi (Kızıl Kilise), yerine ise Ulu Camii inşa edilmiş, kilisenin ayakta kalan çan kulesi de Ulu Cami'nin minaresi olarak değerlendirilmiştir. Urfa'daki Meryem Ana Kilisesi ise Halilü'r Camii olarak kullanılmaktadır. Kilisenin çan kulesi de minareye dönüştürülmüştür. Şanlıurfa'da Mor Corc Kilisesi, Circis Peygamber Camii ismiyle ibadete açıktır (Çelik vd., 2007: 256-262).

## **Sonuç**

Dinin önemli sembol mekânları ibadethaneleridir, ancak ibadethaneler sadece dini mekân olarak değil toplumsal hayat için de önemli yere sahiptir. Bu durumu tüm dinler ve kutsal mekânları için genellemek mümkündür. Yapının kendisi dinsel mekân olmanın yanı sıra geleneğin içinde de yeni anlamlar kazanır. Geleneğin içinde yaşar, değişir, dönüşür ve dönüştürürler. Süryani kilise ve manastırları bu yönleriyle ön plana çıkan mabetlerdir. Mardin Süryani cemaati, kültürel değerlerinin aktarımını dinin önemli sembollerinden olan kilise ve manastırlar ile yapmaktadır. Kimliğin inşasında, gündelik hayatın sürdürülmesinde din, önemli bir merkezde yer aldığından geleneğin aktarılması ve yaşatılmasına kutsal mekânlar zemin hazırlamaktadır. Dini mekânların ibadethane olmak dışında yüklendiği yeni anlamlar, mekânın işlevselliğini de ortaya çıkarmaktadır. Süryanilik açısından değerlendirilecek olursa etnik ve dini olarak birleştirici güce sahip olması da bu açıdan önemlidir. Son dönemlerde ise Mardin Süryani cemaatinin yöreden göçü yüzünden cemaati olmayan kilise ve manastırlar yavaş yavaş kapanmaya ve dönüşmeye başlamıştır. Böylece gelenek de kültür de kendini yeniden dönüştürüp üretmiştir. Süryanilerin toprak ile kurduğu bağın sembolik mekânları olarak kilise ve manastırları, dinin birleştirici gücü, etnisitesi Süryani olan cemaati, dini olarak bir çatı altında toplamaktadır. Bütün bunların dışında Süryani ibadethaneleri yörede çeşitli sebeplerle farklı amaçlarla dönüştürülerek cami, hastane, müze, kışla olarak da kullanılmıştır/ kullanılmaktadır.

Yörede yaşayan farklı etnisite ve dinden insanların birlikteliği kültürel etkileşimi sağlamaktadır. Mardin mimari yapısı ile de pek çok medeniyete ev sahipliği yaptığını kanıtlamaktadır. Pagan tapınakları, kiliseler, manastırlar, camiler, türbeler, Yezidi türbeleri etnik ve dini farklılığı bir arada toplayan coğrafyanın somut mimari kanıtlarıdır. Yörede kültürel sürekliliğin devamı ise bu somut kanıtların muhafazası ve kültürel çeşitliliği korumasıyla sağlanabilir. Bu çalışmada; mekânın kolektif bellekteki sürekliliği dikkate alınarak kutsal mekânın yaşadığı dönüşümler, yapıların yeni kurgularıyla kazandığı anlamlar üzerinden değerlendirilmiştir. Mekânsal dönüşümlerin dine, etnik ve kültürel kimliğe, toplumsal belleğe etkilerini mekân üzerinden yeniden okumak, bu dönüşümleri değerlendirip yorumlamayı gerekli kılmıştır.

## Kaynakça

- AKYÜZ, Gabriel. (2009). *Mor Petrus ve Mor Pavlus Kilisesi Tarihçesi*, İstanbul: Anadolu Ofset.
- AYTAÇ, Ömer. (2017). “Kent, Metropol ve Değişen Yer/Mekân İmajları”, *Mukaddime*, 8(1), 1-23, doi: 10.19059/Mukaddime.325935.
- BACHELARD, Gaston. (1996). *Mekânın Poetikâsı*, İstanbul: Kesit.
- BAĞLI, Mazhar. (2010). “Mekân ve Medeniyet İlişkisi Bağlamında Birlikte Yaşama Alanları”, (s.155-163), *Türkiye’de Birlikte Yaşama Kültürü ve Mardin Örneği Sempozyumu*, (2-3.10.2009), Mardin.
- BİLGİ, Yakup. (2001). *Geçmişten Günümüze Süryaniler*, İstanbul: Zvi-Geyin.
- BİLGİN, Nuri. (2013). *Tarih ve Kolektif Bellek*, İstanbul: Bağlam.
- BURKE, Peter. (2003). *Tarihin Görgü Tanıkları*. (çev. Zeynep Yelçe.), 1. Basım, İstanbul: Kitap.
- CONNERTON, Paul. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar*, İstanbul: Ayrıntı.
- DEMİR, Şehmus. (2003). *Mitoloji Kur’an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, İstanbul: Beyan.
- DEMİRKAN, Mustafa. (2005). Ütopik Bilincin Kutsaldan Profana Önlenebilir Özgürleşmesi, *Journal of Istanbul Kültür University* 2005/1 pp. 41-53.
- DURKHEİM, Emile. (2005). *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, (çev. F. Aydın), İstanbul: Ataç.
- ELİADE, Mircea. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt III, Muhammed’den Reform Çağına*, Antropoloji, Arkeoloji, Mitoloji Dizisi: 20, İstanbul: Kabalcı.
- ERGİNER, Gürbüz. (1997). *Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri*, İstanbul: Yapı Kredi.
- GHULYAN, Husik. (2017). “Lefebvre’nin Mekân Kuramının Yapısal ve Kavramsal Çerçevesine Dair Bir Okuma”, *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, Cilt 26 Sayı 3, Temmuz 2017, s. 1-29.
- GÜLEÇ SOLAK, Sevcin. (2014). Mekân-Kimlik Etkileşimi ve Kentsel Mekandaki Tezahürleri, Doktora Tezi, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- KARAKAŞ, Rezan. (2014). *Sürt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri*, Ankara: Maya Akademi.
- LEFEBVRE, Henry. (2014). *Mekânın Üretimi*. İstanbul: Sel.
- MAMYTOV, Abdimuhamet. (2013). *Rus Ortodoks Kilisesi’nde Azizlik*, Ankara: Berikan.
- SEVİNÇ, Bayram. (2013). “Ontolojik Mekân Siyaseti ve Mabet”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2013/67.
- SİMMİNS, Geoffrey. (2008). “Sacred Spaces and Sacred Places”, by, PhD, MDiv, Paperback, 108 Vdm Verlag Dr. Müller, ISBN-13: 978-3-639-09931-7, ISBN: 3-639-09931-1.
- SU, Süreyya. (2011). *Hurafeler ve Mitler, Halk İslâmında Senkretizm*, İstanbul: İletişim.
- Syriac Dictionary, Key of Language (2016). Yuyakim d’beth Yahkub Urdoşoy, Abbot of St. Augin Monastery, Mount Izlo in Tur Abdin, Nusaybin, Turkey.
- ŞEKER, Cihat. (2016). “Hıristiyanlıkta Yahudiliğe Tepki Olarak Gelişen Kutsallık Anlayışı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 1, 2016 Sayfa: 42-65.
- ÖZTÜRK, Serdar. (2012). *Mekân ve İktidar, Filmlerle İletişim Mekânlarının Alt Politikası*, Ankara: Phoenix.
- TATAR, Burhanetin. (2017). “Kutsal Mekân: Fenomenolojik Bir Analiz”, *Milel ve Nihal*, 14 (2), 2017, doi:10.17131/milel.377607.



YAVUZ, Ömer. Faruk. (2006). “Kur'an'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2 - 20061 s.385-403.

#### **Kaynak Kişiler**

**K1:** A.A. Mardin, 1950, gazeteci. 20 Temmuz 2013 tarihinde yapılan görüşmenin ses kayıtları H.K.U. arşivindedir.

**K2:** B.S. Mardin, 1980, çiftçi. 20 Şubat 2013 tarihinde Mardin’de yapılan görüşmenin ses kayıtları H.K.U. arşivindedir.

**K3:** E.M. Mardin 1964, kuyumcu. 20 Şubat 2013 tarihinde Mardin’de yapılan görüşmenin ses kayıtları H.K.U. arşivindedir.

**K4:** V.Y. Mardin 1990, üniversite mezunu. 17 Nisan 2014 tarihinde Mardin’de yapılan görüşmenin ses kayıtları H.K.U. arşivindedir.