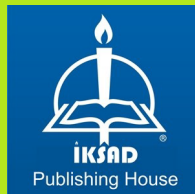




İSTANBUL KELDANİLERİ: KİMLİK, MEKÂN, EĞİTİM VE TOPLUMSAL OLUŞUM SÜRECİ

THE CHALDEANS OF ISTANBUL: IDENTITY, PLACE, EDUCATION, AND THE PROCESS OF SOCIAL FORMATION

Prof. Dr. Murat Gökhan DALYAN
Doç. Dr. Muhammet Nuri TUNÇ
Dr. Özgür ERBULUT

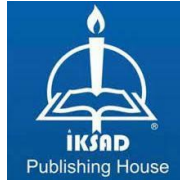


**İSTANBUL KELDANİLERİ: KİMLİK, MEKÂN,
EĞİTİM VE TOPLUMSAL OLUŞUM SÜRECİ**

**THE CHALDEANS OF ISTANBUL: IDENTITY,
PLACE, EDUCATION, AND THE PROCESS OF
SOCIAL FORMATION**

Prof. Dr. Murat Gökhan DALYAN
Doç. Dr. Muhammet Nuri TUNÇ
Dr. Özgür ERBULUT

DOI: <https://www.doi.org/10.5281/zenodo.18177835>



Copyright © 2025 by iksad publishing house
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or
transmitted in any form or by
any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical
methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of
brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses
permitted by copyright law. Institution of Economic Development and Social
Researches Publications®
(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)
TÜRKİYE TR: +90 342 606 06 75
USA: +1 631 685 0 853
E mail: iksadyayinevi@gmail.com
www.iksadyayinevi.com

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.
Iksad Publications – 2025©

ISBN: 978-625-378-517-8
Cover Design: İbrahim KAYA
December / 2025
Ankara / Türkiye
Size: 16x24cm

Kitap Künye / İç Kapak Düzeni (Türkçe)

Yazarlar Murat Gökhan DALYAN Muhammet Nuri TUNÇ Özgür
ERBULUT

Book Credits / Title Page Layout (English)

Authors Murat Gökhan DALYAN Muhammet Nuri TUNÇ Özgür
ERBULUT

Email: m.g.dalyan@adiyaman.edu.tr

Email: mtunc@adiyaman.edu.tr

Email: ozgur_erbulut@hotmail.com

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Mezopotamya'nın kadim halklarından biri olan Keldanilerin, Osmanlı Devleti'nin siyasal ve toplumsal merkezlerinden biri olan İstanbul'daki varoluş süreçlerini; kimlik inşası, mekânın toplumsal üretimi ve eğitimin kurumsal rolü bağlamında ele almaktadır. İstanbul Keldanileri üzerine odaklanan bu araştırma, yalnızca tarihsel bir azınlık grubunun izini sürmeyi değil, aynı zamanda imparatorluk toplumundan ulus-devlet formuna geçiş sürecinde ortaya çıkan yeni toplumsal düzenekleri ve güç ilişkilerini tarih sosyolojisi perspektifinden çözümlemeyi amaçlamaktadır.

Türkiye'de Keldaniler üzerine yürütülen akademik çalışmaların sayıca son derece sınırlı olması, bu topluluğun tarihsel deneyiminin uzun süre marjinalleştirilmiş ya da dolaylı kaynaklar üzerinden okunmuş olmasına yol açmıştır. Bu bağlamda çalışma, azınlık olgusunu sabit ve değişmez bir kimlik kategorisi olarak değil; siyasal, dinsel ve mekânsal bağlamlar içinde sürekli olarak yeniden üretilen tarihsel bir süreç olarak ele almaktadır. İstanbul, bu sürecin yalnızca bir arka planı değil; Keldani kimliğinin yeniden tanımlandığı, müzakere edildiği ve kurumsal biçimler kazandığı aktif bir toplumsal mekân olarak değerlendirilmiştir.

Kadim bir cemaatin imparatorluk başkentinde yeniden örgütlenmesi, Latin Katolik kurumlarıyla kurulan çok katmanlı ilişkiler ve kilise, okul ve mahalle ekseninde şekillenen gündelik hayat pratikleri; Keldani toplumunun görünürlük kazanma ve meşruiyet üretme stratejilerini anlamak açısından önemli veriler sunmaktadır. Bu yönüyle çalışma, Osmanlı'nın son dönem İstanbul'unda azınlık cemaatlerinin yalnızca devletle kurdukları ilişkiler üzerinden değil, aynı zamanda diğer dinsel ve etnik topluluklarla geliştirdikleri etkileşimler aracılığıyla da biçimlendiğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Araştırmanın temel kaynaklarını oluşturan Osmanlı arşiv belgeleri ile Katolik gazeteleri ve dergileri, Keldani toplumunun Latin dünyasıyla kurduğu ilişkilerin yalnızca dinsel değil, aynı zamanda mekânsal ve kurumsal bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir. Bu belgeler, kiliseleri pasif ibadet mekânları olmaktan çıkararak; kimliğin üretildiği, sınırların çizildiği ve toplumsal aidiyetin kurumsallaştığı dinamik alanlar olarak ele almamıza imkân tanımaktadır.

Eserin hazırlık süreci, yoğun bir arşiv taraması ile tarih, sosyoloji ve kent çalışmaları literatürünü bir araya getiren disiplinler arası bir yaklaşım üzerine inşa edilmiştir. Önceki çalışmalarımızda ele alınan kurumsal yapı analizleri, bu kitapta İstanbul özelinde gelişen toplumsal oluşum süreciyle birlikte yeniden değerlendirilmiş; tarihsel süreklilikler ve kırılma noktaları üzerinden daha derinlikli bir biçimde ele alınmıştır.

Keldaniler üzerine yapılan çalışmaların sınırlılığı göz önüne alındığında, bu araştırmanın belirli eksiklikler ve tartışmaya açık noktalar barındırması kaçınılmazdır. Bununla birlikte bu çalışma, Keldaniler konusunda ilerleyen dönemlerde gerçekleştirilecek daha kapsamlı araştırmalar için bir öncül ve kavramsal nüve niteliği taşımaktadır.

Bu eser, İstanbul'un çok katmanlı toplumsal tarihine ve Keldani araştırmalarına tarih sosyolojisi perspektifinden mütevazı fakat kalıcı bir katkı sunmayı amaçladığı gibi, aynı zamanda bir cemaatin imparatorluk başkentinde şekillenen varoluş hikâyesini de görünür kılmayı hedeflemektedir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde, metnin dil bilgisi, imla ve biçimsel düzenlemelerinde yapay zekâ tabanlı araçlardan yardımcı bir teknik araç olarak faydalanılmış; ancak içerik, yorum ve akademik değerlendirme bütünüyle yazarların sorumluluğunda gerçekleştirilmiştir. Bu çalışma, uzun bir zaman dilimine yayılan bir araştırma sürecinin ürünü olup, bu alanda yapılacak diğer çalışmalara kaynaklık etmesi amacıyla hazırlanmıştır.

Murat Gökhan Dalyan

Muhammet Nuri Tunç

Özgür Erbulut

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
GİRİŞ	1
KELDANİ KİMLİĞİNİN TARİHSEL VE FİLOLOJİK DÖNÜŞÜMÜ	1
Katolik Milletinin Oluşumu ve Doğu Katolik Cemaatlerindeki Ayrışmalar	3
Patrik Audu Döneminde İstanbul'da Keldani Katolik Kilisesi Kurma Girişimi ve Roma ile Yaşanan Yetki Gerilimi.....	7
İstanbul Keldani Cemaati'nin Kurumsallaşmasında Roma'nın Engelleyici Rolü	10
I. BÖLÜM: MEKÂNSAL GÖRÜNÜRLÜK, AYİN PRATİKLERİ VE KİLİSE ARAYIŞI	15
1.1. İstanbul'daki Keldani Cemaati ve Sainte-Marie Draperis Kilisesi'nde Keldani Ayinleri (1893-1912).....	15
1.2. İstanbul'da Kilise Talebi ve Yer Arayışı (1898-1901).....	19
1.3. Ayin İcrası ve Kurumsal Faaliyetin Başlaması (1905).....	21
1.4. Geçici İbadethane ve Kurumsallaşma (1918).....	22
II. BÖLÜM: DEMOGRAFİK YAPI, GÖÇ VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM.....	27
2.1. Keldani Göçmen ve Muhacirler için İstanbul'un Önemi ve İstanbul Keldani Cemaatinin Oluşumuna Etkisi	27
2.2. İstanbul'da Keldani Katolik Cemaatinin Demografik Görünürlüğü, Mekânsal Pratikleri ve Kurumsal Kırılğanlığı...33	
2.3 Detaylı Demografik Tespit ve Kurumsal Kimlik Arayışı (1901)	36
2.4. İstanbul'daki Patriklik Vekâleti ve Toplumsal Yapının Dönüşümü (1883-1918)	38

2.6. İstanbul'daki Keldani Katolik Cemaatinin Demografik Görünürlüğü, Devlet Denetimi ve Kentsel Yapı (1918).....	41
III. BÖLÜM: SİYASİ TEMSİLİYET, SADAKAT POLİTİKALARI VE DİPLOMATİK İLİŞKİLER.....	43
3.1. Patrik Vekâleti'nin Osmanlı Nezdinde Kurumsal Konumu	43
3.2. Mali Destek, Maaşlar ve Protokol Hediyeleyeri.....	43
3.3. Sadakat Telgrafları ve Ritüel Meşruiyet.....	45
3.4. Osmanlı Devleti ve İstanbul Keldanileri: Taltif ve Sadakat İlişkileri	45
3.5. 1909'da Keldani Patrikliği'nin Sultan V. Mehmed Huzurunda Kabulü ve İstanbul Keldani Cemaatinin Sadakat Beyanı	47
3.6. Emanuel Thomas Roma Ziyareti ve Patriklik Makamının Protokol Statüsü	48
3.7. II. Meşrutiyet Döneminde İstanbul'daki Keldani ve Ermeni Katolik Patriklikleri Arasındaki Diplomatik, Kilise-İçi ve Siyasi-İdari Etkileşimler	51
3.8. Keldani Patrikliğinin 31 Mart Vakası Sonrası Osmanlı Yönetimine Sadakat Beyanı ve II. Meşrutiyet Döneminde İstanbul Keldani Cemaatinin Temsili (1909-1915)	52
IV. BÖLÜM: KRİZLER, EĞİTİM VE KURUMSAL ÇERÇEVE	56
4.1. 1909 Adana Olayları Karşısında İstanbul Keldani Cemaati'nin Tutumu	56
4.2. İşgal Dönemi (1918–1920) ve Çifte Temsiliyet Stratejisi	61
4.3. Şurâ-yı Devlet'e Atama ve İstanbul Merkezli Keldani Kurumsallaşması.....	64
4.4. İstanbul'da Eğitim Yoluyla Keldani Katolik Cemaatinin Kurumsal Oluşumu.....	66
4.4.1. Saint-Louis Semineri ve Keldaniler	68

4.4.2. Saint-Louis de Péra Mektubu ve Keldani Cemaati	
Açısından Önemi	69
4.4.3. Keldani Cemaatinin Eğitim Stratejisi	73
1. Fransızcanın Eğitim Dili Olması	75
2. Osmanlı Bürokrasisine Katılım İmkânı	75
3. Kültürel ve Kurumsal Uyum	75
SONUÇ	76
PREFACE.....	78
The Historical And Philological Transformation Of The	
Chaldean Identity	80
The Formation of the Catholic Nation and Divergences within	
Eastern Catholic Communities.....	83
The Status of Chaldeans and the Patriarchal Vicarate under	
Ottoman Administration	84
Attempts to Establish a Chaldean Catholic Church in Istanbul	
during the Period of Patriarch Audo and the Jurisdictional	
Tension with Rome.....	87
Rome's Preventive Role in the Institutionalization of the	
Istanbul Chaldean Community	89
PART I: SPATIAL VISIBILITY, RITUAL PRACTICES, AND	
THE SEARCH FOR A CHURCH	95
1.1. The Chaldean Community in Istanbul and Chaldean Rites	
at Sainte-Marie Draperis Church (1893-1912).....	95
1.2. Request for a Church and Search for a Location in Istanbul	
(1898–1901)	99
1.3. Performance of Rites and Start of Institutional Activity	
(1905).....	101

1.4. Temporary Place of Worship and Institutionalization (1918)	103
PART II: DEMOGRAPHIC STRUCTURE, MIGRATION, AND SOCIAL TRANSFORMATION.....	108
2.1. The Importance of Istanbul for Chaldean Migrants and Refugees and Its Impact on the Formation of the Istanbul Chaldean Community	108
2.2. Demographic Visibility, Spatial Practices, and Institutional Fragility of the Chaldean Catholic Community in Istanbul....	113
2.3. Detailed Demographic Determination and Search for Institutional Identity (1901).....	115
2.4. The Patriarchal Vicariate in Istanbul and the Transformation of Social Structure (1883-1918)	116
Table 1: Demographic Development of the Chaldean Catholic Community in Istanbul (1883-1926)	118
2.6. Demographic Visibility, State Supervision, and Urban Structure of the Chaldean Catholic Community in Istanbul (1918).....	120
PART III: POLITICAL REPRESENTATION, LOYALTY POLICIES, AND DIPLOMATIC RELATIONS.....	122
3.1. The Institutional Status of the Patriarchal Vicariate Before the Ottoman Porte.....	122
3.2. Financial Support, Salaries, and Protocol Gifts.....	123
3.3. Loyalty Telegrams and Ritual Legitimacy	124
3.4. The Ottoman State and Istanbul Chaldeans: Decorations and Loyalty Relations	125
3.5. The 1909 Reception of the Chaldean Patriarch by Sultan Mehmed V and the Istanbul Chaldean Community's Declaration of Loyalty	127

3.6. Emanuel Thomas's Visit to Rome and the Protocol Status of the Patriarchal Seat	127
3.7. Interactions Between the Chaldean and Armenian Catholic Patriarchates in the Second Constitutional Era.....	129
3.8. Declaration of Loyalty After the March 31 Incident and Representation of the Istanbul Chaldean Community (1909–1915).....	130
PART IV: CRISES, EDUCATION, AND INSTITUTIONAL FRAMEWORK.....	134
4.1. The Stance of the Istanbul Chaldean Community Toward the 1909 Adana Incidents	134
4.2. The Occupation Period (1918–1920) and the Double Representation Strategy	138
4.3. Appointment to the Council of State and Istanbul-Centered Chaldean Institutionalization	141
4.4. The Institutional Formation of the Chaldean Catholic Community via Education in Istanbul.....	142
4.4.2. The Letter of Saint-Louis de Péra and Its Importance for the Chaldean Community.....	144
4.4.3. The Education Strategy of the Chaldean Community	148
CONCLUSION	151
KAYNAKÇA	153
EKLER	157
APPENDICES.....	173
DİZİN	187

GİRİŞ

KELDANI KİMLİĞİNİN TARİHSEL VE FİLOLOJİK DÖNÜŞÜMÜ

“Keldani” kavramının kökeni ve anlam alanı, filolojik ve tarihsel açıdan çok katmanlı bir yapı arz etmektedir. Literatürde kavramın menşesine ilişkin kesin bir görüş birliğinin bulunmaması, Keldanilerin son derece eski bir tarihsel geçmişe sahip olmaları ve farklı dönemlerde farklı işlevler ile kimlikler üstlenmeleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda “Keldani” terimi, tek boyutlu bir etnik ya da yalnızca dinî bir kimlik kategorisi olarak değil; tarihsel süreç içerisinde anlamı dönüşen, yeniden tanımlanan ve bağlama göre farklı katmanlar kazanan dinamik bir kavram olarak ele alınmalıdır.

Etimolojik açıdan “Keldani” kelimesi, farklı dil ve metin geleneklerinde çeşitli biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Türkçe literatürde “Kaldani”, “Kildani” veya “Geldani” gibi yazım varyantları görülürken, İbranice Tevrat’ta kavram “Kasdim” ya da “Kaşdim” şeklinde yer almaktadır. Bu kullanım, Keldanilerin antik Yakın Doğu literatüründeki erken temsiline işaret etmektedir. Sözlük anlamı itibarıyla kelime; astrolog, münecim, kâhin ve sihirbaz gibi anlamlarla ilişkilendirilmiş, aynı zamanda “Babil’de yaşayan kavim”i tanımlayan bir terim olarak da kullanılmıştır. Bazı araştırmacılar kavramın “fatihler” veya “istilacılar” anlamına geldiğini ileri sürerken, başka bir yaklaşımda ise “Kes” adlı bir dağın çevresinde yaşayan topluluğu tanımlayan “Kes-di” ifadesinden türediği savunulmaktadır. Bu farklı etimolojik yaklaşımlar, kavramın erken dönemlerde hem coğrafi hem de işlevsel bir tanımlama olarak kullanıldığını göstermektedir. Antik dönemde “Keldani” terimi, öncelikle etnik ve siyasî bir topluluğu ifade etmekteydi. Özellikle Yeni Babil dönemi bağlamında Keldaniler, Mezopotamya’da, Fırat ve Dicle havzasında, hüküm sürmüş, krallık kurmuş ve bilimsel faaliyetleriyle temayüz etmiş bir kavim olarak tanımlanmıştır. Bu dönemde Keldaniler, bilhassa astronomi ve astroloji alanlarındaki bilgileriyle ün kazanmış; “Keldani bilginleri” ifadesi antik dünyada ilim, hesap ve kehanetle özdeşleşmiş bir entelektüel zümreyi temsil etmiştir. Dolayısıyla antik bağlamda Keldani kavramı, yalnızca belirli bir etnik-siyasî topluluğu değil, aynı zamanda bilimsel ve idarî bir elit tabakayı da çağrıştırmaktadır. Hristiyanlığın Mezopotamya coğrafyasında yayılmasıyla birlikte “Keldani” kavramının anlam alanında belirgin bir dönüşüm yaşanmıştır. Antik dönemin etnik ve siyasî çağrışımları zamanla zayıflamış; kavram, Orta Çağ’dan itibaren giderek dinî ve mezhebî bir bağlamda kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle Doğu Süryani (Nasturi) Hristiyan geleneği içerisinde yer alan topluluklar, tarihsel süreçte bu adlandırma ile ilişkilendirilmiştir. Yüzlerce yıl boyunca Avrupa’dan büyük ölçüde soyutlanan Doğu Kilisesi, ilk Haçlı Seferleri sırasında Roma ile sınırlı

temaslar kurmuştur. Katolikos V. Sabriso (1226-1257) ve onu izleyen III. Yabalaho dönemlerinde birlik arayışları gündeme gelmiş olsa da piskoposların direnci bu girişimlerin kalıcı bir sonuç doğurmasını engellemiştir. Floransa'daki 1439 tarihli Birlik Konsili'nden sonra Nasturi Kilisesi Avrupa'ya herhangi bir temsilci göndermemiştir. Bununla birlikte 1445 yılında Tarsuslu Metropolit Timatewos'un Roma'ya bağlanma amacıyla Kıbrıs'a gitmesi, birlik düşüncesinin cemaat tabanında giderek güç kazandığını göstermektedir¹.

XV. yüzyıl ortalarından itibaren Nasturi Katolikosluk makamının Bar-Mamma ailesinde kalıtsal bir yapıya dönüşmesi, cemaat içinde ciddi bir muhalefetin doğmasına yol açmıştır. VII. Şamun-Denho'nun ölümünün ardından Bar-Mamma hanedanının devamına karşı çıkan grup, Yukarı Dicle havzasındaki Rabban Hürmüz Manastırı'nın başrahibi Şamun Sulaka'yı Katolikos olarak Roma'ya takdim etme yoluna gitmiştir. Bu girişim, Vatikan'a bağlı Keldani Katolik Kilisesi'nin kurumsal olarak doğuşunu hazırlayan temel dönüm noktası olmuştur. Şamun Sulaka'nın Roma'ya giderek Katolik inancını kabul etmesi ve Papa III. Julius tarafından 28 Nisan 1553'te Pallium verilerek Musul Patriği ilan edilmesi, Keldani Kilisesi'nin resmî kuruluşunu simgeleyen önemli bir adım olmuştur. Ancak bu süreç, cemaat içi anlaşmazlıkları ve çatışmaları da beraberinde getirmiştir. Nitekim Sulaka, 1553 yılında Diyarbekir'e geldikten sonra tutuklanmış ve 1555 yılında öldürülmüştür. Bu olay, genç Keldani Birleşmesi'nin ilk "şehit" vakası olarak hafızalarda yer edinmiştir. Sulaka'nın ardından Abdišo'nun patrik seçilmesiyle Roma ile kurumsal bağ sürdürülmüş; XVI. yüzyıl boyunca Keldani patrikleri Papalık onayıyla görev yapmıştır. Ancak XVII. yüzyılda XIII. Şamun-Denho'nun birlikten ayrılmasıyla Nasturi geleneği yeniden bağımsız çizgiye sahip olmuş ve Kudşanis merkezli yeni bir patriklik ortaya çıkmıştır. Buna rağmen Roma ile birlik fikri tamamen ortadan kalkmamıştır. 1672 yılında Diyarbekirli Metropolit I. Yusuf'un Katolikliğe geçmesi ve 1681'de "Babil Patriği" unvanıyla Keldanilerin başına getirilmesi, Keldani Kilisesi'nin Diyarbekir hattı üzerinden yeniden güçlenmesini sağlamıştır. XVIII. yüzyıl boyunca devam eden ikili patriklik sorunu ise 1830 yılında Roma'nın tek bir "Babilistan Patrikliği" tesis etmesiyle sona ermiştir.

XIX. yüzyıl ve XX. yüzyıl başlarında Keldani Kilisesi'nin kurumsallaşması, Irak ve İran merkezli bir coğrafyada gerçekleşmiştir. Keldani Patrikliği, metropolitlik ve piskoposluk ağıyla Doğu Katolik dünyasında kendine özgü bir mevki sahibi olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu döneminde Keldaniler resmî olarak müstakil bir millet statüsüne sahip olmamakla birlikte, özellikle Musul ve çevresinden İstanbul'a yönelen göçler sonucunda başkentte belirgin bir demografik ve sosyolojik varlık kazanmışlardır. Bununla birlikte

¹ Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, Konya: Vadi Yayınları, 1. bs., Ekim 1997, s. 23-29; Joseph Molitor, *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, Çev. Vedii İlmen, Yaba Yayınları, İstanbul 2004, s. 28-29.

İstanbul'daki Keldani cemaatinin kilise inşası ve patriklik temsilini kurumsal düzeyde tesis etme çabaları, hem Roma'nın merkezî Katolik politikaları hem de Osmanlı bürokrasisinin denetimci yaklaşımı ve kadimî geleneği nedeniyle sınırlı kalmıştır. Bu tarihsel ve kavramsal çerçeve, geç Osmanlı döneminde İstanbul ve çevresinde incelenen Keldani Katolik cemaatinin sosyo-ekonomik profilini anlamlandırmak açısından belirleyici bir önem taşımaktadır. Antik dönemden tevarüs eden “bilgin” ve “elit” imajı, XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarında başkente yönelen Keldani nüfus içerisinde görülen eğitilmiş memur, tüccar ve ruhban profillerinin tarihsel arka planını oluşturmaktadır.

Osmanlı başkentinde yerleşik hâle gelen Keldani Katolik cemaati, nicel olarak sınırlı bir nüfusa sahip olmakla birlikte, bürokrasiyle kurduğu ilişkiler, eğitim düzeyi ve kurumsal talepleri bakımından dikkat çekici bir görünürlük kazanmıştır. Buna karşın cemaatin İstanbul'da müstakil bir kilise inşa etme ve patriklik otoritesini mekânsal düzeyde temsil etme girişimleri, hem Roma'nın Doğu Katolik kiliseleri üzerindeki merkezileştirici politikaları hem de Osmanlı idaresinin gayrimüslim cemaatlere yönelik denetimci bürokratik yaklaşımı nedeniyle uzun süre sonuçsuz kalmıştır. Bu bağlamda İstanbul'daki Keldani Katolik varlığı, yalnızca dinî bir cemaat olarak değil; aynı zamanda imparatorluk başkentinde kurumsal temsil, mekânsal görünürlük ve kimlik muhafazası mücadelesi veren küçük fakat tarihsel derinliği olan bir topluluk olarak değerlendirilmelidir. Keldani Katolik cemaatinin patriklik yapısı, yerleşim örüntüleri ve mülkiyet ilişkileri birlikte ele alındığında, bu kadim kimliğin Osmanlı idarî sistemi içerisinde hem uyum sağlayan hem de kendi sınırlarını korumaya çalışan dinamik bir yapı sergilediği açık biçimde ortaya çıkmaktadır².

Katolik Milletinin Oluşumu ve Doğu Katolik Cemaatlerindeki Ayrışmalar

XIX. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nin Katolik cemaatlere yönelik idari ve hukuki düzenlemeleri, teoride birlik ve hiyerarşik bütünlük hedeflese de uygulamada farklı Katolik gruplar arasında yetki, temsiliyet ve aidiyet tartışmalarını derinleştiren sonuçlar doğurmuştur. Bu bağlamda, 1830 ve 1834 yıllarında Asya'daki Katoliklere verilen fermanlara rağmen, 1840 yılında Halep'ten bazı kişiler (Süryaniler ve Melkitler), Latin rayalarının siciline kaydedilmelerine izin veren bir vezirlik emri elde etmiş; bu girişim yeni Ermeni Katolik patriğinin yargı yetkisinin reddedilmesi anlamına gelmiştir. Herhangi ciddi bir ihtiyaçtan kaynaklanmayan bu gelişme, Katolik topluluklar arasında gözle görülür bir ayrışmaya neden olmuştur. Yine aynı dönemde Maruni Patriği de Babıali nezdinde kendisini temsil edecek bir temsilciyi İstanbul'da kabul ettirmeyi başarmıştır.

² Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, s. 28-29.

Ermeni Katolik Patriği, bu düzensizliklere karşı yaptığı itirazlardan sonuç alamayınca kendisi ve ruhanî reisleri adına, farklı ritlere mensup Katolik topluluklarının işlerini yürütmekten vazgeçeceğini bildirmiştir. Bu süreçte ayrılık yanlıları bile Ermeni Patriği'nden alınan yetkinin Papalık lehine artırılması beklentisiyle hareket etmiştir. Papalık ise Fransa'nın Asya'daki Katolikleri iki ayrılıkçı cemaatten ayırma politikasıyla paralel bir amaç taşısa da Ermeni patriğinin otoritesinden çıkarmak istediği Katolik grupları zihinlerinde “Latins Rayassi” olarak nitelendirdiği Osmanlı Latinleriyle birlikte değerlendirme eğilimindeydi. Papalığın yaklaşımı; “Farklı milletlere mensup olan Latin rayalarının Ermenilerin basit birer eklenmiş unsuru ve onlara vergi veren bağımlıları olmaları, ayrıca eskiden olduğu gibi kendi içlerinden seçilmiş liderlere sahip olmamaları adil değildir. Birlik (unification), Ermeni patriğine, çocuksuz ölen rahiplerin ve rahibelerin malları üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi tanıyarak olağanüstü sonuçlar doğurmaktadır; böylece bir topluluk diğerlerinin zararına zenginleşmektedir.” ifadesiyle özetlenmiştir. Bu karmaşık durum Babıali açısından da ciddi zorluklar barındırmaktadır. Nitekim 1844 ve 1845 yıllarında Ermeni, Keldani ve Süryani milletlerinin liderleri arasında bir anlaşma imzalanmış ve üç Doğu ritinin merkezi idare nezdindeki tek aracısı Ermeni Katolik Patriği olarak belirlenmiştir. Bu anlaşmazlıklar geçici olarak yatışsa da Hristiyan rayaların tümünü etkileyen daha derin bölünmelerin varlığını göstermektedir. Gelişmeler Osmanlı yönetiminin uzlaştırıcı çabasının dikkate alınması gerektiğini ortaya koymaktadır³.

Osmanlı İdaresinde Keldanilerin Statüsü ve Patrik Vekâleti

Abdülaziz döneminden itibaren Keldaniler, Katolik Ermeniler, Melkitler ve Süryani Katolikler gibi Doğu ritli Katolik topluluklarla birlikte İstanbul'daki Katolik mozağının önemli bir bileşeni hâline gelmiştir. Her ne kadar Keldani nüfusu Katolik Ermeniler kadar yüksek olmasa da patrik vekili aracılığıyla temsil edilmeleri onları sıradan bir azınlıktan çıkararak kurumsal tanınırlığa sahip bir cemaat hâline getirmiştir. Patrik vekilliği, Musul merkezli patriklik yapısıyla bağlarını koruduklarını, Osmanlı Devleti ve Vatikan nezdinde kurumsal statü talep ettiklerini ve Latin veya Ermeni Katolik cemaatleri içinde erimekten uzak durduklarını göstermektedir. Dolayısıyla patrik vekilliği, İstanbul'daki Keldani varlığına temsiliyet ve bağımsız kimlik kazandıran kurumsal bir ara yapı niteliğindedir denilebilir⁴.

1830 yılı öncesinde İstanbul'daki Keldani varlığı, kurumsal bir cemaat yapısından ziyade bireysel ve dağınık bir görünüm arz etmekteydi. Bu dönemde Keldaniler ne müstakil bir patriklik teşkilatına ne de resmî bir cemaat statüsüne

³ Ed. Engelhardt, *La Turquie et les Tanzimat: Ou, Histoire des réformes dans l'empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*. A. Cotillon et Cie, Imprimeurs-Éditeurs, Paris 1882, s. 56–57.

⁴ Ahmet Türkan, *Ermenilerin ve Doğu Hristiyanlarının Sorunları Çerçevesinde Osmanlı-Papalık İlişkileri*, İstanbul: Kitabevi, 2012, s. 139.

sahip olduklarından, İstanbul'daki mevcudiyetleri çoğu zaman Latin Katolik ya da Ermeni Katolik toplulukları içinde erimiş ve kamusal alanda görünmez hâle gelmiştir. Bu durum, Keldani kimliğinin idarî ve temsili düzeyde tanınmasını sınırladığı gibi, cemaatin kurumsal sürekliliğini de önemli ölçüde zayıflatmıştır. XIX. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim tebaaya yönelik reform süreci, cemaat yapılarının yeniden tanımlanmasını gündeme getirmiştir. Bu bağlamda 1830 yılında Katoliklerin ayrı bir "millet" olarak resmen tanınması, Maruniler, Keldaniler ve Melkitler dâhil olmak üzere Doğu Katolik toplulukları için yeni bir idarî çerçeve oluşturmuştur. Ancak bu düzenleme, Doğu Katolik cemaatler arasında yetki, temsil ve aidiyet meselelerini de daha görünür hâle getirmiştir.

Osmanlı idaresi, Katolik milletin teşkilatlanmasında İstanbul merkezli ve bütüncül bir hiyerarşik yapı tesis etmeyi tercih etmiş; bu doğrultuda İstanbul'daki Keldaniler için müstakil bir patriklik ya da bağımsız bir millet teşkilatı öngörülmemiştir. Bunun yerine Keldani cemaati, idarî bakımdan Katolik Ermeni Patrikhanesi'nin yetki alanı içerisinde değerlendirilmiştir. Bu uygulama, Osmanlı Devleti'nin Katolik tebaayı tek bir idarî çatı altında toplama yönündeki yaklaşımını yansıtırken, Keldanilerin kurumsal özerklik ve temsiliyet taleplerini de yapısal olarak sınırlandırmıştır⁵.

1840'lı yıllarda Katolik cemaatler arasındaki idarî statü tartışmaları, İstanbul merkezli temsiliyet sorunlarını daha görünür hâle getirmiştir. Bu bağlamda 1845 yılında bazı Katolik bireylerin Latin Katolik milleti siciline kaydedilmeye başlanması, Doğu Katolik patriklikleri açısından ciddi bir kırılma noktası oluşturmuştur. Söz konusu uygulamaya tepki olarak Musul'daki Keldani Patriği Maryakub ile Halep Süryani Katolik Patriği Bedros, 27 Mart 1845 tarihinde Babıali'ye müşterek bir başvuruda bulunarak İstanbul'daki Keldani cemaatinin Latin Katolik idari sistemi içine dâhil edilmesine yönelik girişimlere itiraz etmişlerdir. Bu gelişmenin arka planında, 1840'lı yıllarda Süryani ve Melkit cemaatlerinin Latin rayaları siciline kaydolmalarına izin veren fermanın yarattığı idarî belirsizlik yer almaktadır. Zikredilen düzenleme, Katolik topluluklar arasında temsil ve yetki bakımından ciddi bir eşgüdümsüzlük doğurmuş; farklı Doğu Katolik cemaatlerin devlet nezdindeki konumlarını muğlaklaştırmıştır. Bu süreçte Maruni Patriği'nin İstanbul'da müstakil bir temsilci bulundurmaya başarması, Katolikler arasında hiyerarşik dengeyi daha da sarsmış ve Ermeni Katolik Patriği'nin merkezi otoritesini belirgin biçimde zayıflatmıştır. Bununla birlikte, Kutsal Makam'ın Doğu Katolik kiliselerini Latin rayalarıyla aynı idarî statü altında toplamaya hazırlandığı yönündeki işaretlerin belirginleşmesi, Osmanlı merkezi idaresini mevcut düzeni yeniden tesis etmeye sevk etmiştir. Babıali, Katolik cemaatler arasındaki bu dağınık yapının idarî istikrarı zedelediği kanaatine vararak Ermeni, Keldani ve Süryani patrikleri arasında uzlaşa sağlamış ve bu durum

⁵ Önder Kaya, *İmparatorluktan Cumhuriyete Azınlıklar*, Kronik Kitap, İstanbul 2017, s. 209-210.

Ermeni Katolik Patriği'ni söz konusu üç mezhebin devlet nezdindeki tek resmi temsilcisi konumuna yeniden yerleştirmiştir⁶.

Osmanlı Devleti'nin yaptığı hukukî düzenleme sonucunda Keldaniler ve birleşmiş Süryaniler açısından statüde bir değişiklik olmamıştır; her iki grup da 21 Ekim 1844 tarihli uzlaşya göre Ermeni Katolik Patrikliği'nin kalemine bağlı kalmaya devam etmiştir. Bu uzlaşya ilişkin M. d'Avril'in Dışişleri Arşivleri'ndeki nüshaya dayanarak verdiği çeviride özellikle 2. maddede şu ifade yer almaktadır: “*Osmanlı İmparatorluğu tebaasından olan Keldani (veya Süryani) milletine ait tüm işler, Konstantinopolis'te Ermeni Katolik Patriği kanalıyla yürütülecektir.*” Bu hüküm gereğince 1876 yılında birleşmiş Keldani Patriği, Ermeni Katolik Patrikliği nezdinde İstanbul'da bir temsilci bulundurmaya devam etmekteydi⁷. Bu bağlamda 1883'te kurulan Konstantinopolis (Dersaadet) Keldani Patrik Vekâleti, Keldani cemaatinin Osmanlı Devleti nezdinde bağımsız bir “millet” olarak tanındığı anlamına gelmemekte; aksine, Ermeni Katolik Patrikliği çerçevesi içinde ruhani yetkilerle donatılmış sınırlı bir temsil makamı olarak varlığını sürdürmektedir. Yine de vekâletin kurulması, İstanbul'daki Keldani cemaati için kimlik ve temsiliyet bakımından kritik bir dönemi başlatmış; cemaat, başkentte yalnızca bireysel değil, kurumsal olarak da varlık göstermeye başlamıştır.

Uzun bir süre Ermeni Katolik Patrikhanesi'ne bağlı olarak faaliyet gösteren İstanbul'daki Keldani cemaati, başkentteki kurumsal varlığını ancak XIX. yüzyılın son çeyreğinde kurulan patrik vekâleti aracılığıyla görünürlüğe getirebilmiştir. İstanbul'daki Keldani Patrik Vekâleti kurumu, XII. İlyas tarafından 1883 yılında, Patrikhane'nin Babıali ile olan siyasi işlerini yönetmek amacıyla kurulmuştur. Joseph Tfinkdji'nin aktardığına göre vekâlet makamında bulunan papaz aynı zamanda İstanbul'da yaşayan 300 kişilik Keldani cemaatinin ruhani ihtiyaçlarını da karşılamaktaydı⁸.

Keldani Patrik Vekâleti'nin kurulması, cemaat açısından önemli bir dönüm noktası olmakla birlikte, Osmanlı idaresi nezdindeki hukuki konumunda köklü bir değişiklik yaratmamıştır. Zira Keldanilerin devletle ilişkilerini belirleyen çerçeve daha önceki reform döneminde şekillenmiştir. Nitekim bu dönem, sadece idari bir tanınma eksikliği değil; aynı zamanda Keldani Katolikliğin mezhebî bir kimlikten çok kültürel ve siyasi bağlamda daha silik bir aidiyet olarak algılandığı, geçişken ve kırılğan bir dönemdir.

⁶ Türkan, *Osmanlı-Papalık İlişkileri*, s. 115; George Young, *Corps de Droit Ottoman: Recueil des Codes, Lois, Règlements, Ordonnances et Actes les plus importants du Droit Intérieur, et d'Études sur le Droit Coutumier de l'Empire Ottoman*, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1905, s. 98-99.

⁷ A. Ubicini ve Jaubert de Courteille, *État présent de l'Empire ottoman...*, Librairie militaire de J. Dumaine, Paris 1876, s. 216.

⁸ Joseph Tfinkdji, “L'Eglise chaldéenne catholique Autrefois Et Aujourd'hui”, *Annuaire Pontifical Catholique, XVIII Année - 1914*, Paris 1914, s. 484.

Ancak patrikliğin resmî olarak tanınmasıyla birlikte bu görünmezlik aşılmaya başlanmış; İstanbul'daki Keldaniler, sosyal, dini ve idari düzlemde ayrı bir cemaat olarak kendini yeniden tanımlama imkânı bulmuştur. Halbuki Osmanlı döneminde kardeşleri olan Nasturiler, kendileri gibi İstanbul'da kurumsallaşma ve hükümet nezdinde temsil edilebilme olanağından yoksun kalmışlardır. 1887 yılına ait İngiliz dışişleri belgelerine göre Nasturilerin bu temsilden mahrum kalmalarının nedeni onların eğitimsiz ve yoksul olmalarından kaynaklanmaktadır⁹. Ancak bunun en önemli nedenlerinden biri de onları siyasi olarak önemli bir paydaş gören bir dış gücün kendilerini sürekli desteklememesidir. Bununla birlikte Nasturiler, XX. yüzyılın ilk yıllarında İngilizlerin zaman zaman siyasi desteklerini almışlardır¹⁰.

Patrik Audo Döneminde İstanbul'da Keldani Katolik Kilisesi Kurma Girişimi ve Roma ile Yaşanan Yetki Gerilimi

Mar Joseph VI Audo (Yûsuf VI Audo), XIX. yüzyıl Keldani Katolik Kilisesi tarihinde Roma ile yaşanan yetki ve otorite krizlerinin merkezinde yer alan en etkili patriklerden biridir. 1790 yılında Alqosh'ta doğan Audo, Keldani Kilisesi'nin geleneksel Doğu Süryani ruhban çevrelerinde yetişmiş, 1847 yılında Keldani Patriği seçilmiş ve 1848'de Osmanlı Devleti tarafından patriklik beratı verilerek resmen tanınmıştır. Bu resmî tanıma, Audo'nun patriklik makamını yalnızca ruhani değil, aynı zamanda Osmanlı hukuk düzeni içinde siyasi ve idari bir otorite olarak da icra etmesini mümkün kılmıştır¹¹.

Audo'nun patrikliği, Keldani Kilisesi'nin Roma ile birlik içinde bulunduğu, ancak bu birliğin sınırlarının yoğun biçimde tartışıldığı bir döneme denk gelmektedir. Patrik Audo, Katolik birlik ilkesini açıkça reddetmemekle birlikte, özellikle piskopos atamaları, patriklik yetkileri ve Doğu kiliselerine özgü *sinodal* geleneklerin korunması hususunda Roma'nın doğrudan müdahalelerine karşı çıkmıştır. Bu tavır, Roma nezdinde Keldani Patrikhanesi'nin "özerklik eğilimleri" olarak değerlendirilmiş ve patriklik makamıyla Papalık arasında giderek sertleşen bir yetki mücadelesine yol açmıştır¹². Bu gerilimin en belirgin tezahürlerinden biri, Malabar meselesi sonrasında yaşanmıştır. Patrik Audo, Papa IX. Pius tarafından Roma'ya çağırılmış ve uzun süren müzakereler neticesinde Roma'nın üstün otoritesini kabul ettiğini bildirmek zorunda kalmıştır. 1870'lerin başında gerçekleşen bu geri adım, Doğu Katolik Kiliseleri tarihinde Roma merkezîyetçiliğinin kurumsal olarak tahkim edildiği bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir. Buna rağmen Audo'nun patrikliği, Roma ile ilişkilerde

⁹ Great Britain. Foreign Office. 1887. *Further Correspondence Respecting Administrative Reforms in the Asiatic Provinces of Turkey*. FO 424/144. Kew: British National Archive, s. 3-4.

¹⁰ Œuvre d'Orient (France). Auteur du texte. Oeuvre des écoles d'Orient: bulletin périodique... No.265, Kasım-Aralık 1904, s. 354-355.

¹¹ Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East*, 2000, s. 347-349.

¹² Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East*, s. 351.

tam bir uyumdan ziyade, sürekli bir müzakere, sınır belirleme ve fiilî alan açma süreciyle karakterize olmuştur.

Bu bağlamda Patrik Audo'nun 1870 yılı sonbaharında gerçekleştirdiği Orta Avrupa ve İstanbul seyahati, söz konusu yetki mücadelesinin sadece teolojik düzlemde değil, aynı zamanda diplomatik ve toplumsal pratikler üzerinden yürütüldüğünü göstermektedir. 20 Eylül 1870'te Şamun ile birlikte Graz'a gidilerek Macaristan piskoposlarının başkanı ziyaret edilmiş, iki gece sonra tekrar Peşte'ye dönülmüştür. 26 Eylül'de Tuna Nehri üzerinden hareket edilmiş ve 29 Eylül'de İstanbul'a varılmıştır. Burada Patrik, Abdülmesih Efendi başta olmak üzere yerleşik Keldani tacirler tarafından karşılanmış; Musul, Amid ve Sena kökenli kalabalık bir Keldani topluluğuyla temas kurmuştur. Bu gelişmeler, patrikliğin payitahtta yalnızca dinî değil, aynı zamanda sosyal ve ekonomik bir temsil zemini oluşturma isteğini de yansıtmaktadır. Bu süreçte Patrik Audo, sadrazamı ve hükümdarı ziyaret etmiş; Peder Luwiz Şoriz ile birlikte Ramazan Bayramı'nda yeniden Sadrazam'a gitmiş ve bu vesileyle "Mesh / Yağlama Duası"nı kaleme almıştır. Patrik'in 1870 yılından 11 Mayıs 1871'e kadar İstanbul'da kalması, bu dönemin geçici bir ziyaret değil, aksine patriklik makamının Osmanlı başkentinde kurumsal ve sembolik bir görünürlük oluşturmaya yönelik bilinçli bir girişim olduğunu göstermektedir¹³.

¹³ Keldani Patriği'nin Avrupa gezisi ve dönüş kronolojisi şu şekilde olmuştur: "8 Eylül 1869'da Musul'dan yola çıkıldı. İlk durak Mar Gewergis Manastırı oldu. Buradan Tel-Kepe'ye geçildi ve gece burada geçirildi. Ertesi gün Baqnaya'ya ulaşıldı. Yayla yolunu izleyerek Kasrul Har'a, ardından Alqosh'a varıldı. Alqosh'taki manastırda birkaç gün kalındı. 14 Eylül'de manastırdan ayrılarak yola devam edildi. Yol Peş-Abor, Gzira (Cizre), Şeyh Hasan, Ayn-Sare, Gineke, Gartawane, Nusaybin, Dara, Garhin, Mardin ve Xanêka üzerinden sürdü. Ekim ayı başlarında Şagırlo'ya ulaşıldı. 8 Ekim günü Amid'de geçirildi. Buradan Quşdoğan, Qaynagê, Siverek, Mişmiş, Otris, Karacaviran, Hevak, Siqube, Birecik, Mezar, Beglerbeg, Odrame ve Suruç güzergâhı izlenerek Halep'e varıldı. 27 Ekim 1869'da Halep'ten ayrılmadan önce Amid'in ileri gelenlerine yazılar gönderildi ve Musul'daki Mar Tuma'ya bir telgraf yazıldı. Ardından Termanin köyüne doğru yola çıkıldı. 28 Ekim'de Ayn-Bayda'ya, 29 Ekim'de Baylan'a, 30 Ekim'de ise İskenderun'a ulaşıldı. Bu sırada Maruni Başpiskopos Yusuf'tan Caftar (Attar) ve Farso'nun atamalarına ilişkin bir telgraf alındı ve yanıtlandı. 31 Ekim'de vapura binilerek Beyrut'a hareket edildi. Kasım ayının ilk günü Beyrut'a varıldı. Burada Kapusen rahiplerinin başkanı, Papa ve Barnabo adına, Keldani cemaatine ait piskoposluk atamalarını içeren Arapça ve Latince raporlar sundu. İskenderun'dan hizmetçi Hümmüz ile birlikte geri dönüldü. Yanlarında üç rapor bulunuyordu; ikisi Halep'e, biri Musul'a gönderildi. Lübnan'da bazı gençler, Gazir'deki Cizvit rahiplerinin yanında dinî eğitim almaları için bırakıldı. Musul'dan Beyrut'a kadar yolculuk masrafları için 1.000 kuruş, Beyrut'tan Ankawne'ye kadar gemide 19 kişi için 400 kuruş harlandı. Beyrut'ta önde gelen ruhbanlar, sivil şahsiyetler, konsoloslar ve Hristiyan Paşa ziyaretlerde bulundu. 9 Kasım'da ücretsiz olarak bir Avusturya vapuruyla Kıbrıs'a geçildi. Kıbrıs'tan sonra Rodos, İzmir ve Siro üzerinden Kefalonya'ya ulaşıldı. Bu yolculuk dokuz gün sürdü. 18 Kasım'da akşam saatlerinde Korfu'ya varıldı. Buradan Berinig üzerinden Angona'ya geçildi ve trenle Roma'ya gidildi. 21 Kasım'da Roma'ya ulaşıldı. Roma'da Kambo Marso'daki Meryem Ana Kilisesi'nde konaklandı. Süryani, Rum ve Ermeni patrikleriyle görüşmeler yapıldı. Boş zamanlarda ayın kurallarına dair bir eser çoğaltıldı. Yolculuk sırasında karada ve denizde

Bu çerçevede, Patrik Audo döneminde İstanbul'da bir Keldani Katolik kilisesi inşa edilmesine yönelik girişimler, sıradan bir cemaat ihtiyacının ötesinde, Roma ile Keldani Patrikhanesi arasındaki yetki mücadelesinin mekânsal ve sembolik bir uzantısı olarak değerlendirilmelidir. Nitekim 1876 tarihli *Die Katholischen Missionen Dergisi*'nde yer alan bilgilere göre, söz konusu kilise inşa girişimi, Patrik Audo'nun Papalık otoritesinden görece bağımsız bir kurumsal tutum sergileme arzusunun açık bir göstergesi olarak algılanmış ve Roma nezdinde "kutsala aykırı eylemler" kapsamında değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, kilise inşasının yalnızca mekân veya ibadet bir ihtiyacından kaynaklanmadığını; Katolik hiyerarşisi ve birlik anlayışı çerçevesinde ciddi bir kurumsal meydan okuma olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Öte yandan, Patrik Audo'ya yakın bir Keldani rahibin Fransa'da Patrik'e olan bağlılığının karşılığı olarak kendisine tahsis edilen bir arsa üzerinde İstanbul'da inşa edilmesi planlanan kilise için bağış toplaması, bu girişimin yalnızca teolojik değil, aynı zamanda diplomatik ve finansal boyutlara da sahip olduğunu göstermektedir. Bahsi geçen rahibin daha önce Raban Hürmüz Manastırı'nda görev yapmış, itaatsizlik nedeniyle aforoz edilmiş ve ardından Patrik Audo tarafından yeminlerinden azat edilmiş olması, söz konusu girişimin Keldani ruhani hiyerarşisi içinde de tartışmalı bir zemininin olduğunu göstermektedir. Bu durum, Patrik Audo'nun sadece Roma ile değil, zaman zaman kendi ruhban çevresi içinde de otorite sınırlarının müzakere edildiği bir patriklik pratiği yürüttüğünü ortaya koymaktadır¹⁴.

karşılaşılan zorlukların ilahî yardımla aşıldığı kaydedildi. 29 Ağustos 1870'te Roma'dan ayrılarak Angona'ya, oradan Trieste'ye geçildi. 31 Ağustos'ta bir otele yerleşildi. 3 Eylül'de Viyana'ya varıldı. Ermeni Manastırı'nda iki gece kalındı, ardından bir lokantaya geçilerek on iki gün konaklandı. Bu süre içinde hayvanat bahçesi de ziyaret edildi. Daha sonra Peşte'ye gidildi ve Kapusen rahiplerinin yanında misafir olundu. 20 Eylül 1870'te Şamun ile birlikte Graz'a gidilerek Macaristan piskoposlarının başkanı ziyaret edildi. İki gece sonra tekrar Peşte'ye dönüldü. 26 Eylül'de Tuna Nehri üzerinden yola çıkıldı ve 29 Eylül'de Konstantinopolis'e varıldı. Burada Abdülmesih Efendi ve diğer Keldani tacirler tarafından karşılanıldı. Musul, Amid ve Sena'dan gelen çok sayıda Keldani ile görüşüldü. İstanbul'da Sadrazam ve Sultan ziyaret edildi. Peder Luwiz Şoriz ile birlikte Ramazan Bayramı'nda yeniden Sadrazam'a gidildi ve bu sırada "Mesh / Yağlama Duası" kaleme alındı. 1870 yılından 11 Mayıs 1871'e kadar Konstantinopolis'te kalındı. Daha sonra İstanbul'dan ayrılarak İzmir üzerinden İskenderiye'ye, oradan Kahire'ye geçildi. Musullu Kildani Antuwan'ın evinde kalındı. Peder Petros, hizmetçisi Jejo (Cico) ile birlikte Qaşer el-Xadawi'ye gönderildi. Bu sırada İbn Wardi'nin eseri, İbn Haldun'un tarihi, Hesnü'l-Muhâdârât ve bir fetva kitabı satın alınarak İstanbul'a gönderildi. Peder Petros daha sonra Halep'e tayin edildi. Kahire'den İskenderiye'ye, oradan Port-Said, Yafa, Beyrut ve Lazkiye üzerinden İskenderun'a ulaşıldı. Baylan ve Termanin yoluyla Halep'e geçildi. 26 Eylül'de Halep'ten ayrılarak Birecik, Siverek ve Kuşdoğan üzerinden yol alındı. 6 Ekim 1871'de Amid'e, Aralık ayının başında ise Musul'a varıldı. Roma'da, 30 Ocak 1870 tarihinde Kambo Marso'daki Azize Meryem Ana Kilisesi'nde Papa IX. Pius'un emriyle bazı piskoposluk atamaları yapıldığı da kayda geçirilmiştir. Buna göre Mar Timatewos Amid'e, Mar Gabriyel Mardin'e, Mar Cabdisho Amadiye'ye piskopos olarak; Mar Eliya Mallus ise Akra piskoposu yardımcısı olarak görevlendirilmiştir". Bkz Molitor, *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, 88-89.

¹⁴ *Die Katholischen Missionen*, 1876, c. 11, sy. 11, s. 225

Mar Joseph VI Audo'nun 1878 yılındaki vefatıyla birlikte, patrikliği boyunca şekillenen bu gerilimler sona ermemiş; aksine, XIX. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın başlarına kadar yaşanacak patriklik krizleri için tarihsel bir zemin oluşturmuştur. Audo'nun mirası, Keldani Kilisesi'nde özerklik fikrinin kurumsal hafızaya yerleşmesi, Roma-Doğu Katolik ilişkilerindeki yetki sınırlarının daha keskin biçimde tanımlanması ve Doğu Katolik patrikliklerinin merkeziyetçi Papalık yapısı karşısındaki konumlarının yeniden tartışmaya açılması şeklinde özetlenebilir. Bu yönüyle Audo, sadece bir patrik değil aynı zamanda Doğu Katolik Kiliseleri tarihinde Roma merkezîyetçiliğine karşı geliştirilen en bilinçli, belgeli ve kurumsal direniş figürlerinden biri olarak değerlendirilmelidir¹⁵.

İstanbul Keldani Cemaati'nin Kurumsallaşmasında Roma'nın Engelleyici Rolü

İstanbul'da mukim Keldani Katolik cemaati, kendilerine ait bir kilise binası bulunmadığı için ibadetlerini uzun süre Latin kiliselerinde icra etmek zorunda kalmıştır. Keldani ayin usulleri ile Latinlerin ibadet gelenekleri arasında ciddi farklar bulunması, zaman içinde litürjik ve pratik düzeyde çeşitli sorunlara yol açmıştır. Bu sıkıntıların artması üzerine, İstanbul'daki Keldani cemaatinin ruhani ihtiyaçlarını karşılayacak müstakil bir kilise inşa etme isteği doğmuştur. Bu çerçevede Keldani Patriği'nin İstanbul vekili, Papa'nın Dersaadet (İstanbul) temsilcisi nezdinde gizli bir girişimde bulunarak Vatikan'ın konuya yaklaşımını dolaylı yoldan öğrenmeye çalışmıştır. Papanın temsilcisi resmî olmayan ve kendisine gizlice iletilen bu talebe kesin bir ret cevabı vermiş ve Roma'nın tavrı açıkça ortaya konmuştur. Verilen cevapta, İstanbul'daki Keldani cemaatine bir kilise inşa edilmesi için ne Papalık'tan ne de Propaganda Fide Kongregasyonu'ndan herhangi bir maddi yardım beklenmemesi gerektiği belirtilmiş; Roma'nın, Osmanlı topraklarında yaşayan ve kendi kiliseleri bulunmayan Katolik cemaatlerin Latin kiliselerinde ibadet etmeye devam etmeleri yönündeki ısrarları hatırlatılmıştır. Bu statükonun muhafazasının Papalığın temel politikası olduğu ifade edilmiş; Osmanlı hükümetinin bu konuda müspet bir yaklaşım sergileyerek Keldanilere maddi yardımda bulunmasının ise Katolik cemaatleri Latin kiliselerinden ayırma yönünde bir teşebbüs olarak görüldüğü ve Roma tarafından hoş karşılanmadığı da bu görüşmede vurgulanmıştır¹⁶.

¹⁵ Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East*, s. 351

¹⁶ BOA, Y.PRK.AZN. 6/78 (29 Zilhicce 1310-14 Temmuz 1893).

Papalık vekili, Roma'nın bu meselede herhangi bir adım atmayacağını kesin bir dille belirtmekle kalmamış, şahsi düzlemde bir “teselli” önerisinde de bulunmuştur. Buna göre, eğer isterse patrik vekiline şahsen 2.000 frank yardım sağlanabileceği, ruhbanlık onuruna layık bir unvan ile cemaat üyelerinden bazılarına nişan temin edilebileceği ifade edilmiştir. Böylelikle Papalığın yardım anlayışının kurumsal ve ibadethane odaklı olmayıp sembolik ve bireysel ödüllerle sınırlı kaldığı, Keldani cemaatinin kurumsal kilise talebinin ise fiilen görmezden gelindiği ortaya konmuştur. Ayrıca vekile, Latin kiliselerine devamın önünde hiçbir engel bulunmadığı; padişah ve Osmanlı hükümeti için edilen duaların dahi bu kiliselerde yapılabileceği belirtilmiştir. Latin kiliselerinden ayrılma yönündeki eğilim papanın temsilcisi tarafından “anlaşılamaz” ve gereksiz bir ayrışma olarak nitelendirilmiştir. 1892-1893 (H.1310) tarihli belgede belirtilen bu durum, İstanbul'daki Keldani Katolik cemaatinin kilise inşa etme talebine karşı Papalık temsilcisi Monsenyör Taci tarafından verilen sert ve açık ret cevabını belgelemektedir¹⁷. Bununla birlikte mektup, yalnızca bir ibadethane meselesine dair olumsuz bir yanıt değil; Roma'nın Doğu Katolik kiliseleri üzerindeki denetimini mutlak biçimde sürdürme iradesinin ve Keldani Patrikliği'ni bağımsızlaşma eğilimlerinden uzak tutma stratejisinin somut bir göstergesi niteliğindedir. Belgede dikkat çeken önemli hususlardan biri, Keldani Patrik Vekili'nin bu talebi doğrudan Roma'ya iletmekten imtina ederek konuyu dolaylı biçimde “dâi-i memlûk” aracılığıyla Papalık temsilcisine sormasıydı. Bu durum, Keldani Patrikliği'nin Papalık ve Vatikan karşısında ne derece çekingen bir pozisyonda bulunduğunu; ayrı bir kilise talebi gibi temel bir arzuyu bile resmî yollardan dile getirmekten kaçındığını gösteriyordu. Bu yaklaşım, yalnızca diplomatik bir ihtiyat değil; Roma'nın sağladığı sınırlı mali, sembolik ve siyasi desteklerin kaybedilmesinden duyulan derin endişenin de bir ürünüydü. Keldani ruhani önderliği, ayrı bir kilise üzerinden kazanılacak kamusal görünürlüğün Vatikan nezdinde sadakat krizine dönüşebileceğini öngördüğü için taleplerini örtük biçimlerde ve dolaylı kanallar üzerinden iletmeyi tercih etmekteydi¹⁸.

Roma Temsilcisi Taci'nin kaleme aldığı mektuptaki ifadeler, Roma'nın Keldani Kilisesi'ni bağımsız bir Doğu Katolik kurumu olarak değil, Latin Kilisesi'nin otoritesi altında konumlandırılmış bir *ritus orientalis* olarak değerlendirdiğini açık bir şekilde göstermektedir. Bu yaklaşım, Papalık makamının XIX. yüzyılda Doğu Katolik cemaatlere yönelik benimsediği genel politikanın doğrudan bir yansımasıdır. Roma açısından temel hedef, Doğu Katolik toplulukların millî veya yerel kimliklerini kurumsal düzeyde güçlendirmekten ziyade, bu cemaatleri Latin normatif yapısı içinde bütünleştirerek “merkezi birlik” (*unitas centralis*) doktrini çerçevesinde idare

¹⁷ BOA, Y.PRK.AZN. 6/78 (29 Zilhicce 1310-14 Temmuz 1893).

¹⁸ BOA, Y.PRK.AZN. 6/78 (29 Zilhicce 1310-14 Temmuz 1893);Türkan, *Osmanlı-Papalık İlişkileri*, s. 331-332.

etmektedir. Bu nedenle Keldanilere ait müstakil bir kilise ya da kurumsal yapılanma fikri, Roma nezdinde Katolik birliğini zedeleyebilecek bir sapma olarak değerlendirilmiştir. Mektupta Roma'nın söz konusu projeye herhangi bir mali veya kurumsal destek sunmayacağını açıkça ifade etmesi, bu merkezîyetçi yaklaşımın pratik düzeydeki karşılığını oluşturmaktadır. Aynı şekilde Osmanlı Devleti'nin Keldani cemaatine yönelik olası destek veya kolaylaştırıcı girişimlerine karşı mesafeli bir tutum sergilemesi, Roma'nın Keldani cemaatin yerel idareyle geliştirebileceği kurumsal bağları dahi teşvik etmediğini göstermektedir. Bu tutum, Keldani cemaatinin Osmanlı idaresiyle temas ederek kurumsallaşma yönünde atabileceği adımların Vatikan nezdinde stratejik bir değer taşımadığını ortaya koymaktadır.

Kurumsal desteğin bilinçli biçimde reddedilmesine karşılık, Taci'nin bireysel sadakat temelinde şekillenen bir ödüllendirme mekanizmasını önermesi, Roma'nın Doğu Katolik cemaatlere yönelik yönetim anlayışının karakteristik bir unsurudur. Papalık makamından sağlanabilecek 2.000 frank tutarındaki mali yardım, ruhbanlara verilebilecek unvanlar ve cemaat mensuplarına tevcih edilebilecek nişanlar, topluluk temelli bir kurumsallaşmayı değil; doğrudan Roma hiyerarşisine bağlı bireylerin teşvik edilmesini hedefleyen bir stratejinin parçası olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, kolektif kimlik ve kurumsal özerklikten ziyade, bireysel itaat ve hiyerarşik bağlılığın önceliklendirildiğini göstermektedir. Bu çerçevede Taci'nin mektubu, Keldani Patrikliği'nin Vatikan nezdindeki konumunun sınırlarını net biçimde ortaya koymaktadır. Keldani Patrikliği, Roma tarafından kendi başına kurumsal inisiyatif geliştirebilecek özerk bir Doğu Katolik yapı olarak değil; Papalık hiyerarşisine tabi, temsili yetkileri sınırlı bir ruhani makam olarak algılanmıştır. Dolayısıyla söz konusu belge, yalnızca belirli bir kilise inşa girişimine dair bir tutum beyanı değil; XIX. yüzyılda Roma'nın Doğu Katolik Kiliselerine yönelik merkezîyetçi ve normatif yönetim anlayışını somut biçimde yansıtan temel bir tarihsel kaynak niteliği taşımaktadır¹⁹.

İstanbul'daki Keldani cemaatinin kilise talebi, yalnızca ruhani değil, idari ve sosyal düzeyde de yankı bulmuştur. Adliye ve Mezâhib Nazırı, Keldanilerin kilisesi olmadığı için Avusturya, İtalya, Fransa ve Papalık'a ait Latin kiliselerine devam ettiklerini; bu durumun devlet nezdinde çeşitli mahzurlara neden olduğu hükümete bildirmiştir. Nazıra göre bu mahzurların giderilebilmesi için Beyoğlu veya Pangaltı gibi bölgelerde cadde üzerinde bulunan boş arazilerden 2-3 bin arşınlık bir alanın temin edilerek Keldani cemaatine bir kilise inşa edilmesi gerekmektedir; bunun için de Hazine-i Hassa veya Maliye Nezareti'nden birinin devreye girmesi icap etmekteydi.

Roma'nın Doğu Katolik cemaatlerine yönelik mesafeli ve merkezîyetçi tavrı yalnızca Keldanilerle sınırlı kalmamış, benzer bir tablo Melkit Katolik

¹⁹ BOA, Y.PRK.AZN. 6/78 (29 Zilhicce 1310-14 Temmuz 1893); Türkan, 2012, s. 331-332.

Rum cemaati için de geçerli olmuştur. Melkit Patrikliği adına İstanbul'da vekil olarak bulunan Matran isimli ruhani lider, ibadetlerini Galata'daki Sakızağacı Sokağı'nda yer alan hanesinde gerçekleştiriyor; ancak Latin ruhbanı tarafından sürekli rahatsız edilerek çeşitli baskılara maruz bırakılıyordu. Matran, Sadaret'e sunduğu arzuhâlde, Melkitlerin başlangıçta Latin kiliselerinde ayin icra ettiklerini, daha sonra kendi evlerinde ibadete yöneldiklerini; bu değişimin Latin ruhbanı tarafından hoş karşılanmadığını ve baskıların bu nedenle ortaya çıktığını belirtmiş, ayrıca hükümetten Latin rahiplerinin bu müdahalelerinin önlenmesini ve gerekli ikazın yapılmasını talep etmiştir.

Keldani ve Melkit örneklerinde görüldüğü üzere, her ne kadar Papa XIII. Leon döneminde bazı toleranslı davranışlar gündeme gelmiş olsa da Vatikan'ın Doğu Katolik cemaatler üzerindeki merkezîyetçi ve Latin normlarına dayalı kontrol anlayışı köklü alışkanlıklardan beslenmekteydi. Doğu Katolikleri, Katolik kimliklerinin yanı sıra tarihsel ritüellerini ve geleneksel dini uygulamalarını da muhafaza ediyorlardı. Bu özellikler, tıpkı Ermenilerde olduğu gibi, onların dinî ve kültürel anlamda "millî unsurlarını" oluştuyordu. Dolayısıyla bu cemaatler nezdinde yeni bir kilise inşası, sadece bir ibadet mekânı tahsisi değil; aynı zamanda cemaat kimliğinin şehir mekânında görünür kılınması, yani bir kimlik manifestosu anlamını taşıyordu.

Osmanlı Devleti, bu süreçte dikkatli olmakla birlikte menfaati doğrultusunda bir yaklaşım benimsemiştir. Devlet, kendi Katolik tebaasının huzurunu sağlamak ve onları Batılı güçlerin nüfuzundan korumak amacıyla Keldani ve diğer Katolik cemaatlerin bazı taleplerini desteklemiştir. Bu bağlamda bir yandan cemaatlerin dinî ihtiyaçlarını karşılarken bir yandan da onları doğrudan devlete bağlamaya çalışmıştır. Böylece Fransa, Avusturya, İtalya ve Papalık gibi güçlerin Katolik tebaanın üzerinde kurdukları nüfuz alanını daraltmayı hedeflemiş; özellikle yaklaşık yarım asırdır Vatikan tarafından yürütülen Doğu Hristiyanlarını Katolik birlik çatısı altında toplama projesine mesafeli durmuştur. Devlet, bu birleştirme projesinin sonucu olarak Osmanlı'daki Katoliklerin özgün kimliklerinin eriyebileceği ve dış tesirlerin artabileceği endişesini taşımıştır.

Vatikan'ın Doğu Katoliklerini birleştirme yönündeki politikası, yalnızca Osmanlı tarafından değil, Fransa gibi Katolik ülkeler tarafından da endişeyle karşılanmıştır. Çünkü bu birlik projesi, yerel Katolik cemaatler üzerindeki Fransız etkisini zayıflatma potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda, Osmanlı'daki Katolik patrikler ve Papalık tarafından görevlendirilen beş kardinalden oluşan bir heyet, Papa başkanlığında toplanarak bir kararname hazırlamıştır. Toplantı sonunda yayımlanan on iki maddelik Latince bildiride Papalık; Katolik cemaatlerin ruhani liderlerinin yetkilerini sınırlandırmış, yabancı ruhbanların müdahalelerinin önüne geçilmesini kararlaştırmış ve Osmanlı'daki Katoliklerin, sahip oldukları dinî serbestiyetin kıymetini bilmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Aynı zamanda cemaatlerin Osmanlı Devleti'ne sadakatle bağlı

kalmaları ve bu bağlılığın ruhani otorite tarafından da desteklenmesi gerektiği ifade edilmiştir²⁰.

Bütün bu bağlamlar içinde, Taci'nin mektubu sadece Keldani cemaatinin kilise talebine dair bir ret değil aynı zamanda Roma'nın Doğu Katolik kiliselerine kurumsal sınırlar çizme kararlılığının açık bir vesikası olarak ortaya çıkmıştır. Bu belge, Doğu Katolikleri için tanınan ritüel farklılığın yapısal özerklikle sınıanmasına asla izin verilmediğini göstermiştir. Roma'nın Latin merkeziyetçiliğini muhafaza adına Keldani cemaatinin İstanbul'da kurumsal olarak görünür olmasına karşı geliştirdiği düzenli ve planlı direnişi görünür kılmıştır. Böylece söz konusu cemaatin Osmanlı belgelerinde neden sınırlı ve parçalı biçimlerde yer aldığı, neden kamusal-dinî alanda kurumsallaşmakta zorlandığı da açıklık kazanmıştır²¹.

Belgenin Osmanlı arşivine intikal etmiş olması da ayrıca önem taşımaktadır. Osmanlı merkezi idaresi, yalnızca Katolik tebaasının taleplerini değil, bu taleplerin Vatikan tarafından nasıl karşılandığını ve Papalık'ın Doğu kiliselerine dair stratejik tutumlarını da dikkatle takip etmiştir. Bu kayıt, devletin; Katolik cemaatlerin üzerinde söz sahibi olan dış güçlerin etkisini sınırlama ve özellikle Fransa ile Papalık gibi aktörlerin müdahalelerine karşı kendi tebaasını doğrudan koruma altına alma yönündeki hassasiyetinin bir yansıması niteliğindedir²².

1892-1893 tarihli bu belge, yalnızca bir ibadethane meselesini değil aynı zamanda Doğu Katolik kiliseleri üzerinde kimin söz sahibi olduğu sorusunu da gündeme getirmiştir. Roma'nın merkeziyetçi denetim isteğiyle yerel Keldani cemaatinin kurumsal görünürlük talebi arasında sıkışan Keldani Patrikliği, hem Papalık otoritesinin hem de Osmanlı devlet yapısının çizdiği sınırlar içinde varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Bu süreç, Osmanlı'daki Doğu Katolik cemaatlerin kurumsal ve kimliksel konumunu anlamak bakımından anahtar bir örnek teşkil etmiştir.

²⁰ Türkan, *Osmanlı-Papalık İlişkileri*, s.331.

²¹ BOA, Y.PRK.AZN. 6/78 (29 Zilhicce 1310-14 Temmuz 1893); Türkan, *Osmanlı-Papalık İlişkileri*, s. 331-332.

²² BOA, Y.PRK.AZN. 6/78 (29 Zilhicce 1310-14 Temmuz 1893); Türkan, *Osmanlı-Papalık İlişkileri*, s. 331-332.

I. BÖLÜM: MEKÂNSAL GÖRÜNÜRLÜK, AYIN PRATİKLERİ VE KİLİSE ARAYIŞI

1.1. İstanbul'daki Keldani Cemaati ve Sainte-Marie Draperis Kilisesi'nde Keldani Ayinleri (1893-1912)

Payitaht'ta XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarında yaşayan Keldani Katolik cemaati, İstanbul'da henüz kendi kiliselerine sahip olmadıklarından, özellikle Pera'daki Sainte-Marie Draperis Kilisesi ile Saint-Louis Şapeli başta olmak üzere Latin ve diğer Katolik mekânlarında Keldani ayinine göre düzenli ibadetlerini icra etmişlerdir. 1887'den 1912'ye kadar uzanan gazete kayıtları, bu ibadetlerin sıklığını, görünürlüğünü ve cemaatin kurumsal temsil gücünü açık şekilde ortaya koymaktadır.

1887 yılında Stamboul gazetesinde çıkan haber, Keldanilerin Osmanlı idaresi nezdinde resmî tanınma ve himaye arayışlarının ilk izlerinden biridir. Musul'daki Keldani Patrikhanesi'ne gönderilen imparatorluk tuğrası vesilesiyle Pera'daki ayin düzenlenmiştir. Bu ayin haberi, hem Keldani Patrikliği'nin Osmanlı merkeziyle doğrudan ilişkisinin hem de İstanbul'daki Keldani cemaatinin sembolik sadakat gösterisinin kaydı olmuştur²³. Bu ayin, Musul merkezli patriklik ile İstanbul'daki Keldani cemaati arasında bir “sadakat ve dua” hattı kurulduğunu, aynı zamanda Osmanlı merkezinin Keldani Patrikhanesi'ne resmî semboller (tuğra) üzerinden meşruiyet atfettiğini göstermektedir.

1891 yılına gelindiğinde, Keldani Patriği Pierre Élie selamlık törenine katılmıştır. Selamlık merasiminde Keldani Patriği'nin diplomatik ve dinî çevrelerle birlikte zikrediliyor olması, Keldanilerin yalnızca bir “şark kilisesi” değil, Osmanlı zimmî/tebaa sistemi içinde tanınan bir ruhanî otorite olduğunu göstermiştir²⁴. Aynı zamanda bu tören konfesyonel eşitliğin gözetildiğini ve Vatikan-Osmanlı-Keldani üçgeninde protokol bakımından bir denge kurulduğunu göstermiştir.

7 Haziran 1893 tarihli Stamboul gazetesindeki “Eucharistiya Haccı” başlığı altında Kudüs'te gerçekleştirilen ibadetlerden söz edilirken, sabah saat 6 ile 8 arasında Habeş, Slav ve Keldani ritlerinde de ayinlerin icra edildiği bildirilmiştir. Bu erken tarihli kayıt, Keldani ritinin sadece İstanbul'da değil, Osmanlı topraklarının kutsal merkezlerinde de görünürlüğe sahip olduğunu

²³ Stamboul, 6 Haziran 1887, s. 1.

²⁴ Törene 120'den fazla kişi katılmıştır. Bunlar arasında: Avusturya-Macaristan Sefiri ve Sefaret Birinci Tercümanı; Amerika Birleşik Devletleri Orta Elçisi ve Birinci Tercümanı; İspanya Orta Elçisi ve Birinci Tercümanı, İtalya Sefaretinin Askerî Ataşesi; Keldani Patriği Mgr. Pierre Élie; Osmanlı Bankası Müdürü; Bulgar Eksarhı; Yunan Birinci Kâtibi ile elçiliklerince tavsiye edilmiş yüz kadar turist yer almıştır. Stamboul, 13 Haziran 1891, s. 1.

göstermektedir²⁵. İstanbul'a dair düzenli ve sistematik kayıtlar ise 1899 yılı ile başlar. 22 Aralık 1899 tarihli Stamboul gazetesinde, Noel arifesinde saat 15.00'te Pera'daki Sainte-Marie Draperis Kilisesi'nde Keldani patriğinin genel vikarı Peder Joseph (Yusuf) Gharib tarafından Keldani ayinine göre tören ayini (messe solennelle) icra edileceği duyurulmuştur²⁶. Bu ilk düzenli kayıt, İstanbul Keldani cemaatinin XX. yüzyıla girerken kendi kilisesi olmadan da Pera'daki Katolik mekânları kullanarak kurumsal ayinlerini sürdürdüğünü belgelendirmektedir.

Aynı gazetenin 26 Kasım 1898 tarihli haberinde Siirt Keldani piskoposu Emanuel Thomas, Ermeni Katolik patriği Azarian'ı ziyaret etmesi ile ilgili bir haber yer almıştır²⁷. Bu ziyaret Keldanilerin yalnızca Osmanlı Devleti ve Latin dünyasıyla değil, diğer Doğu Katolik patrikhaneleriyle de ilişki halinde olduğunu göstermekle kalmamış aynı zamanda Keldani-Ermeni Katolik ilişkilerinin, rekabet kadar diplomatik nezaket ve karşılıklı tanıma üzerinden de yürüdüğünün göstergesidir.

1901-1905 dönemi, Keldani ayinlerinin başkentte kurumsallaştığı ve özellikle Mgr (Monsenyör) Joseph Gharib'in merkezi bir rol üstlendiği bir safha olarak öne çıkmaktadır. 4 Nisan 1901 tarihli duyuruda, Paskalya arifesinde Pera'daki Sainte-Marie Draperis Kilisesi'nde saat 17.00'de Keldani ayinine göre tören ayini yapılacağı ve ayini Keldani papazı ve Keldani Patriği'nin Genel Vikarı/Patrik Temsilcisi Mgr Joseph Gharib'in yöneteceği bildirilmiştir²⁸. 29 Mart 1902 tarihli kayıta da aynı mekânda, yine saat 17.00'de Keldani ayinine göre görkemli ayin (messe solennelle) icra edileceği ve ayini Mgr Gharib'in yöneteceği belirtilmiştir²⁹. 5 Ağustos 1902 tarihli duyuruda ise Keldani Patriği'nin telgrafla gönderdiği talimat üzerine Papa XIII. Leo'nun ruhu için Sainte-Marie Draperis'de tören ayini düzenleneceği, bu ayini Mgr Gharib'in yöneteceği ve ardından törenle absolutio (bağışlama) verileceği ifade edilmiştir³⁰. Bu kayıtlar, Gharib'in yalnızca Keldani cemaati için değil, Roma ile ilişkiler açısından da sembolik bir temsilci konumunda olduğunu göstermektedir.

5 Ekim 1903 tarihli kayıt, Keldani ayinlerinin İstanbul Katolik dünyası içindeki görünür konumunu daha da belirginleştirmiştir. Saint-Louis Şapeli'nde Papa XIII. Leon'un ruhu için iki ayrı tören ayini yapılmıştır. Saat

²⁵Stamboul, 7 Temmuz 1893, s. 1-2.

²⁶Stamboul, 22 Aralık 1899, s. 1.

²⁷Stamboul, 26 Kasım 1898, s. 1.

²⁸Stamboul, 4 Nisan 1901, s. 1.

²⁹Stamboul, 29 Mart 1902, s. 1; Aynı gazetenin 17 Eylül'deki yazısında Avrupa seyahatinden dönen Keldâni Patriği Emmanuel Thomas İstanbul'a gelmiştir. Burada kendisini Keldâni Patriğinin Konstantiniyye'deki umûmî vekili Joseph Gharib ve Keldâni Cemaati Reisi Tabibzâde Abdülkerim Paşa karşılamıştır. Sonrasında patrik ve yanındakiler saraya giderek padişahı ziyaret etmişlerdir. Saraydan sonra yortu için bir ayin düzenlenmiştir. Stamboul, 17 Eylül 1902, s. 1.

³⁰ Stamboul, 3 Ağustos 1903 (Gazete yılı 1903'tür ama talimat 1902 yılına ait), s. 1.

08.00’de Latin ayini, saat 09.30’da ise Keldani ayini icra edilmiştir. Keldani ayininde Mgr Joseph Gharib tarafından “görmeli son bağışlama” (*absoute*) yapılmış, ardından Keldani geleneğine özgü kadim ilahiler söylenmiştir. Bu törende Katolik cemaatinin pek çok üst düzey temsilcisi, Keldani eşrafı ve Osmanlı bürokrati hazır bulunmuştur³¹. Böylece Keldani ritüeli, Latin ayiniyle yan yana ve eşit derecede “resmî” bir görünürlük kazanmıştır.

1904-1905 yıllarına ait kayıtlar da bu kurumsallaşmayı pekiştirmiştir. 18 Mart 1904 tarihli duyuruda, cumartesi günü saat 17.00’de Mgr Gharib’in Sainte-Marie Draperis’de Keldani ayinine göre tören ayini icra edeceği belirtilir³². 17 Mart 1905 tarihli Stamboul kaydı ise Keldani cemaatinin İstanbul’daki en kurumsallaşmış dini temsilini yansıtmaya açısından dikkat çekicidir. Aziz Yusuf yortusunda Sainte-Marie Draperis Kilisesi’nde saat 09.30’da Keldani ayinine göre görkemli ayin yapılmıştır. Bu törene “çeşitli cemaatlerden ruhanîler” ile birlikte Keldani cemaat reisi Abdülkerim Paşa ve cemaat mensupları katılmıştır³³. Bu veriler, Keldani cemaatinin 1905’e gelindiğinde Pera’daki Katolik mekânları düzenli ve görünür biçimde kullanan istikrarlı bir dini topluluk hâline geldiğini ortaya koymaktadır.

1908-1909 dönemi, Keldani ayinlerinin yalnızca litürjik düzeyde değil, aynı zamanda cemaat içi temsiliyet ve kamusal görünürlük düzeyinde de ön plana çıktığı bir safhayı teşkil etmektedir. Nitekim 12 Mart 1908 tarihli Stamboul gazetesi; Epifani arifesinde Monsenyör Joseph Gharib’in, Sainte-Marie Draperis Kilisesi’nde saat 15.00’te törensel bir ayin düzenlediğini ve Keldani diyarından gelen Müneccim Krallar geleneğinin ilahilerle hatırlandığını aktarmaktadır³⁴. Benzer şekilde, 24 Aralık 1908 tarihli La Turquie nüshasında, Noel arifesinde saat 15.00’te yine Sainte-Marie Draperis’de Gharib tarafından görkemli bir ayin icra edildiği kaydedilmiştir³⁵. Bu kayıtlar, Keldani ritinin başkentin Katolik takvimi içerisindeki Noel ve Epifani gibi merkezî yortularda düzenli ve görünür bir yer edindiğini göstermektedir.

14 Nisan 1909 tarihli kayıt, Keldani cemaatinin yalnızca kilise mekânındaki ayinlerle sınırlı kalmayan, daha geniş bir toplumsal görünürlüğe sahip olduğunu belgelemektedir. Paskalya vesilesiyle cumartesi akşamı Patrik Vekili Gharib Keldani ayinine göre ayin icra etmiş, pazar sabahı Keldani vekâletinde bir kabul yapılmış, akşam ise Nişantaşı’nda Milletvekili Davoud Bey Youssoufani’nin evinde bir ziyafet düzenlenmiştir. Bu ziyafette Keldani Patrik Vekili Gharib, Cebrail Hindi Efendi, Yusuf Kanan Efendi ve diğer ileri gelenler, Osmanlı kamu selâmetine katkıda bulunan herkes adına kadeh

³¹ Stamboul, 5 Ağustos 1903, s. 1.

³² Stamboul, 18 Mart 1904, s. 3.

³³ Stamboul, 17 Mart 1905, s. 2.

³⁴ Stamboul, 12 Mart 1908, s. 2.

³⁵ La Turquie, 24 Aralık 1908, s.1.

kaldırmışlardır³⁶. 21 Temmuz 1909 tarihli La Turquie kaydı da Paskalya arifesinde Sainte-Marie Draperis’de Gharib’in görkemli bir ayin icra ettiğini bildirmiştir³⁷. Böylece Keldani ayinleri, bir yandan litürjik süreklilik arz ederken, diğer yandan Osmanlı kamu düzeni ve devletle iyi ilişkileri vurgulayan sembolik jestlerle iç içe geçmiştir.

1910-1912 yılları arasında ayinlerin yüksek katılımı ile devam ettiği ve patriklik tarafından yeni patrik vekillerinin görevlendirildiği anlaşılmaktadır. 12 Ocak 1910 tarihli Stamboul kaydı, Sainte-Marie’de icra edilen bir törene dikkat çekmiştir. Bu törende Keldani Patrik Vekili Gharib, Ermeni ruhanîleri ve çeşitli Katolik ayinlerin temsilcileri birlikte yer almıştır³⁸. Böylece Keldani ritüeli, yalnızca kendi cemaatinin değil, İstanbul’daki çok ritli Katolik yapının da ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. 12 Nisan 1911 tarihli kayıta Paskalya programı çerçevesinde Cumartesi saat 17.00’de Keldani ritinde görkemli ayin yapılacağı belirtilmiştir³⁹. 23 Aralık 1912 tarihli Stamboul duyurusunda ise Noel arifesi vesilesiyle bu kez yeni bir Genel Vikar adı zikredilmektedir. Habere göre Monsenyör Thomas Bajari, Sainte-Marie Draperis Kilisesi’nde saat 15.30’da Keldani ritine göre görkemli bir ayin icra edecektir⁴⁰. Bu değişim, Patrik Vekili Gharib’in yaşlanması ve patriklik tarafından İstanbul’daki vekâletin sürdürülebilirliğini temin amacıyla yeni temsilcilerin görevlendirilmesi bağlamında değerlendirilebilir.

1893’ten 1912’ye uzanan tüm bu kayıtlar bir araya getirildiğinde, öncelikle Keldanilerin bu dönemde İstanbul’da kendi kiliselerine sahip olmadıkları, bu nedenle özellikle Sainte-Marie Draperis ve kısmen de Saint-Louis gibi Latin mekânlarının Keldani ayinlerinin fiili merkezleri hâline geldiği anlaşılmaktadır. Ayinler yalnızca ibadet anlamı taşımamış; aynı zamanda toplumsal temsil, cemaat içi dayanışma ve Osmanlı devletiyle ilişkilerde sadakat ve uyum beyanının sahnesi olmuştur. Osmanlı bürokratları, Ermeni, Latin, Rum, Fransiskan, Cizvit ve Assomptioniste ruhanîleri, Keldani eşrafi ve Pera’nın Katolik topluluğu bu ayinlerde bir araya gelmiş; böylece Keldani ritüeli, İstanbul’un Katolik kamusal alanında görünür bir unsur olmuştur. 1900-1910 arasında Patrik Vekili Joseph Gharib’in cemaatin tartışmasız lideri olduğu; 1910’ların başından itibaren ise patriklik vekâletinin yeni isimlerle devam ettiği görülmektedir. Bütün bu süreçte ayinler hem litürjik hem diplomatik hem de cemaat içi dayanışma işlevi üstlenmiş; ziyafetler, kabuller ve Osmanlı Devleti’ne bağlılık mesajları çoğu kez bu törenler vesilesiyle ifade

³⁶ La Turquie, 14 Nisan 1909, s. 4.

³⁷ La Turquie, 21 Temmuz 1909, s. 1.

³⁸ Gazetenin aynı sayfasında yer alan bir diğer haberde; Fransız eğitimci Schaffner’in cenazesinde Keldani Patrik Vekili Gharib’in, Latin ve Ermeni ruhbanlarla birlikte en ön safta yer alması, cemaatin Fransız eğitim ve misyon ağlarıyla kurduğu yakın ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Bk. Stamboul, 12 Ocak 1910, s. 1.

³⁹ Stamboul, 12 Nisan 1911, s. 3.

⁴⁰ Stamboul, 23 Aralık 1912, s. 2.

edilmiştir. Keldanilerin İstanbul'da kendi kiliseleri olmadığı bir dönemde Latin kiliselerini sistemli biçimde kullanmaları, bu mekânların yalnızca ödünç alınmış ibadet yerleri değil, aynı zamanda Keldani cemaatinin modernleşen ve şehirleşen kimliğinin kamusal sahnesi hâline geldiğini göstermektedir⁴¹.

1.2. İstanbul'da Kilise Talebi ve Yer Arayışı (1898-1901)

Keldani Katolik cemaatinin İstanbul'daki kurumsallaşma çabalarının en somut adımlarından biri, 5 Eylül 1898 tarihli belgede kayıtlı kilise inşa talebidir. Bu belgede, Keldani Patrikliği tarafından Osmanlı hükûmetine sunulan dilekçede, Beyoğlu, Pangaltı, Nişantaşı ve Feriköy gibi modernleşen semtlerde uygun bir arsa veya hane tahsis edilerek bir ibadethane inşa edilmesi istenmiştir⁴². Talep edilen bölgeler, dönemin sosyokültürel yapısı bakımından dikkat çekicidir. Çünkü bu semtler, Batılılaşma eğilimlerinin yoğun olduğu, Katolik ve Levanten nüfusun arttığı, bürokrasiye ve merkezi eğitim kurumlarına yakınlığıyla öne çıkan mahallelerdir.

Başvurunun ardından Mezâhib Nezareti devreye girmiş ve cemaatin İstanbul'daki nüfusunu, nüfus dağılımını ve yerleşim yoğunluğunu belirlemek üzere ayrıntılı bir demografik tarama yapılmasını istemiştir. 24 Ağustos 1898 tarihli ek belgede, Patrik Vekâleti'nin talebine cevaben Beyoğlu ve civarında mevcut miriye (devlet) ait hane veya arsaların tespiti için bir soruşturma başlatıldığı, ancak ilk aşamada semtte kaç Keldani yaşadığına dair yeterli bilgiye ulaşılamadığı ifade edilmiştir⁴³. Bunun üzerine yeni bir tahkikat emri verilmiş ve araştırmanın kapsamı genişletilmiştir.

Bu sürecin ayrıntıları, 10 Ekim 1901 tarihli belgede daha net biçimde ortaya konulmaktadır. Şehremaneti tarafından yürütülen resmî tahkikata göre, Pangaltı Mahallesi'nde 18-20 kişilik küçük bir Keldani topluluğu bulunmaktadır ve bu bölgede cemaat için uygun bir kamu mülkü veya hane mevcut değildir. Buna karşılık, altıncı belediye dairesi sınırları içerisinde, muhtemelen Harbiye, Şişli ve civarındaki alanlarda, 49 hanede toplam 185 kişilik daha yoğun bir Keldani yerleşimi tespit edilmiştir. Ayrıca şehrin çeşitli semtlerine dağılmış şekilde apartmanlarda ikamet eden 200'den fazla Keldani bireyin varlığına işaret edilmiştir. Bu nüfusun bir bölümünün her yıl ticaret amacıyla gelip gittiği, dolayısıyla mevsimsel ve geçici bir yerleşim düzenine sahip oldukları da özellikle belirtilmiştir⁴⁴.

⁴¹ La Turquie, 17 Kasım 1910, s. 2. Gazetede yer alan haberde Keldaniler, Padişah V. Mehmed'e ve Meşrutiyet rejimine bağlı ve sadık olduklarını ifade ettikten sonra Papa'dan kendilerini kutsamasını ve İstanbul'da çok ihtiyaç duydukları kilise için maddi destekte bulunmasını talep etmişlerdir.

⁴² BOA, BEO 1192/89358 (24 Rebiülahir 1316-11 Eylül 1898).

⁴³ BOA, BEO 1185/88869 (12 Rebiülahir 1316-30 Ağustos 1898).

⁴⁴ BOA, DH.MKT. 2303/75 (10 Şevval 1317-11 Şubat 1900).

Keldani nüfusuna dair bu veriler birçok farklı açıdan değerlendirilebilir. Bu bağlamda İstanbul'daki Keldani topluluğunun artık yalnızca geçici bir azınlık değil, kentsel bir Katolik nüfus olarak görünür hâle geldiğini göstermektedir. Harbiye-Şişli ekseninde yaşayan Keldani ailelerin çoğunun devlet memuru olduklarına dair kayıtlar, cemaatin Tanzimat sonrası Osmanlı bürokrasisine entegrasyon çabasını ve Batılılaşma süreciyle paralel biçimde şehirli Katolik burjuvaziye dönüşme eğilimini sergilemektedir. Aynı şekilde, cemaatin dağınık biçimde apartmanlarda yaşaması, klasik mahalle temelli dayanışma yapısından uzaklaşıldığını ve bireysel kentli yaşam formlarının benimsendiğini göstermektedir.

Bu durum, Keldanilerin İstanbul'da kiliseye sahip olamamalarının yalnızca dinî değil, aynı zamanda sosyolojik bir açmaz olduğunu ortaya koymaktadır. Kendi ibadethaneleri olmadığı için başka Katolik mezheplerin kiliselerine yönelmek zorunda kalan Keldaniler, zamanla kimlik kaybı, farklı Katolik milletlerle bütünleşme ve Osmanlı kayıt sisteminde görünmez hâle gelme riskiyle karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla kilise inşa talebi, sadece bir ibadet mekânı ihtiyacına değil, cemaatin kentsel mekânda görünürlük kazanma, kurumsal kimliğini tahkim etme ve genç kuşakları Keldani kimliği etrafında konsolide etme amacına yöneliktir denilebilir. Bu süreçte Ermeni Katolik Patrikhanesi'nden alınan ilmühaber, dikkat çekici bir dayanışma örneği sunmaktadır. Osmanlı nezdinde meşruiyet sağlamak amacıyla Katolik mezhepler arasında siyasi konularda esneyebilen bir iş birliğinin mevcut olduğunu göstermektedir. Tüm bu bürokratik ve toplumsal dinamikler, 1898-1901 yılları arasında Keldani cemaatinin kilise talebi bağlamında yürüttüğü girişimin, Osmanlı idaresinin azınlıkların ibadet taleplerine karşı uyguladığı ayrıntılı ve katı işleyişi; aynı zamanda Keldanilerin hem devlet hem de Roma merkezli otoritelerle dengeli ilişkiler kurarak başkentte kurumsallaşma çabasını gözler önüne sermektedir. Bu tür belgeler, kilisesi olmayan sayılı Katolik cemaatlerden biri olarak Keldanilerin İstanbul'daki görünürlük mücadelesinin erken evresini yansıtan kapsamlı bir arka plan sunmaktadır. Bu çerçevede, 1907 yılına ait bir gazete haberi de cemaatin ibadet mekânı yoksunluğunun pratik sonuçlarını teyit eder. Gazetenin haberine göre; Epifani yortusunun arifesi olan cumartesi günü, öğleden sonra saat 3 sularında Keldani riti üzere görkemli bir ayin, İstanbul'da Pera'daki Fransiskenlere ait Sainte Marie Draperis Kilisesi'nde, Keldani Patriği Hazretlerinin genel vekili Mgr Joseph Gharib tarafından icra edilmiştir. Cemaat başkanı Tabibzade Abdülkerim Paşa ve cemaatin tüm ileri gelenleri ayine katılmıştır⁴⁵.

1909 yılına gelindiğinde Keldani patriğinin vekili Monsenyör Thomas Bajari ile birlikte Dr. Elias Bey Tabibzade, Hindizade Habib Bey ve Dr. Zabouni/Sabuni, bir şapel ve okulun inşası için yardım talep etmek üzere Dolmabahçe Sarayı'na gitmişlerdir. Padişah bu kurumlar için kendilerine

⁴⁵ Stamboul, 7 Ocak 1907, s. 2.

yardım edeceğine söylemiştir⁴⁶. Gazetedeki bu makale Keldanilerin istedikleri zaman padişah ile görüşebildiklerini göstermesi açısından önemlidir.

1.3. Ayin İcrası ve Kurumsal Faaliyetin Başlaması (1905)

1905 tarihli DH.TMIK.M.. 191/49 numaralı belge, İstanbul'daki Keldani Katolik cemaatinin ibadet yaşamına ve kurumsallaşma sürecine dair kayda değer bir eşiği temsil eder. Söz konusu belgede, Keldani Patrik Vekili Yosef Garib Efendi, resmî makamlar nezdinde yaptığı başvuruda hem kilisede hem de patrikhanede düzenli şekilde ayin icra edeceğini bildirmiştir. Bu gelişme, İstanbul'daki Keldani cemaatin artık yalnızca yer ve bina talep eden pasif bir konumda olmadıklarını, fiilen bir ibadet düzeni kurmak istediklerini ve bunu devletin bilgisi ve gözetimi altında yürütmek istediklerini göstermektedir. Nitekim Yosef Garib Efendi'nin ayin icra edeceğini bildirdiği "kilise" ve "patrikhane" yapılarının, bu tarihte resmen inşa edilmemiş olmasına karşın fiilen kullanıma açıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum, Keldani cemaatinin 1898-1902 yılları arasında yaptığı mükerrer yer ve arsa taleplerine rağmen resmî tahsis gerçekleşmese dahi, bir binayı ya kiralama ya da vakfi/tasarruf yoluyla dini işlevle donatma yoluna gittiklerini göstermektedir. Bu uygulama, devletin fiilî durum karşısında sergilediği "denetimli hoşgörü" ilkesinin bir sonucudur. Osmanlı idaresi, herhangi bir açık inşa izni vermemiş olsa da ayin yapılacak mekânların varlığını kabul etmiş ve ruhban faaliyetlerine izin vermiştir. Bununla birlikte ayin icrasına dair resmî bildirim, Keldani cemaatinin artık yalnızca bir topluluk değil, devlet nezdinde tanınma arayışında olan bir kurumsal yapı hâline geldiğini ortaya koymaktadır. Patrik vekilinin doğrudan devlet makamlarına takrirle başvurması, cemaatin faaliyetlerini gayri resmî değil, meşru ve hukukî zeminde sürdürmek istediğini göstermektedir. Bu durum, Osmanlı bürokrasisinin gayrimüslim cemaatlerin faaliyetlerini kayıt altına alma pratiğine uygunluk arz etmekle birlikte Keldanilerin Osmanlı sistemine entegrasyon arzusunun göstergesi sayılabilir. Ayrıca Yosef Garib Efendi'nin patrikhanede ve kilisede ayin icra etmesi, sadece bir ruhban olarak değil dini ve idari liderlik görevini üstlenen bir otorite olarak faaliyet yürüttüğünü göstermektedir. Bu çoklu rol, Patrik Vekilliği makamının İstanbul'daki Keldani cemaati nezdinde sadece ruhani değil, aynı zamanda diplomatik ve temsili bir işlev taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle, Musul merkezli Patriklik makamının İstanbul'daki vekâleti, cemaatin gündelik yaşamı açısından merkezi bir düzenleyici rol üstlenmiştir.

Bu ayin bildirimi aynı zamanda, Osmanlı devletinin gayrimüslim cemaatleri ibadet özgürlüğü çerçevesinde denetlediği ve izlediği sistemin bir parçası olarak işlev görmektedir. Ayinlerin önceden beyan edilmesi, faaliyetlerin şeffaf biçimde sürdürülmesini sağlamakta, aynı zamanda herhangi bir dış diplomatik müdahale riskini en aza indirme işlevi görmektedir. Böylece

⁴⁶ La Turquie, 13 Ekim 1909, s. 1.

bu belge, devletin bir yandan cemaatin dinsel ihtiyaçlarını tanıdığını, diğer yandan da onu kendi hukukî çerçevesi içinde tutarak kontrol altında tuttuğunu ortaya koyar.

Belge, 1901-1902 yıllarında yoğun şekilde dile getirilen kurumsallaşma taleplerinin en azından cemaat içi düzeyde hayata geçirildiğini, yerel bir ibadet sistemi oluşturulduğunu ve cemaatin fiilen bağımsızlaşmaya başladığını göstermesi bakımından da dikkate değerdir. Bu gelişme, Keldanilerin başka Katolik mezheplerin (özellikle Latin ve Ermeni Katolik) gölgesinden çıkma ve kendilerine mahsus bir ibadet düzeni oluşturma çabalarının somut sonucudur. 1905 tarihli bu belge, Keldani cemaatinin İstanbul'daki kurumsallaşma sürecinde sembolik bir dönüm noktasıdır. Ayinlerin bildirimle gerçekleştirilmesi, hem fiilî olarak bir ibadethane varlığını hem de cemaatin ruhani-idari otoriteye kavuştuğunu gösterir. Belge, devletin denetimli hoşgörüsü, Roma'nın mesafeli tavrı ve cemaatin kendi kimliğini muhafaza etme iradesi arasındaki çok boyutlu dengenin bir ürünü olarak değerlendirilmelidir. Bu gelişme, Keldani kimliğinin İstanbul'da hem kamusal görünürlük hem de idari tanınırlık kazanma sürecinde önemli bir adımdır.

1.4. Geçici İbadethane ve Kurumsallaşma (1918)

1918 yılına tarihlenen DH.İ.UM. 67/1 numaralı belge, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde İstanbul'daki Keldani Katolik cemaatinin ibadet ve kurumsallaşma çabalarının geldiği noktayı yansıtmaları bakımından önemlidir. Bu belgede, Beyoğlu'nun Kâhya Çelebi Mahallesi'nde, Hoca Sokağı'nda bulunan 10 odalı bir hanenin, cemaatin talebi üzerine geçici olarak ibadethane (kilise) olarak kullanılmasına devlet tarafından izin verildiği bildirilmektedir. Söz konusu hanenin mülkiyeti, Madam İzabel Humuliç adlı bir şahsa ait olup, bu hanenin yapısı itibarıyla büyük ihtimalle apartman tarzında ya da geleneksel konak tipinde bir bina olduğu anlaşılmaktadır⁴⁷. Bu geçici kullanım izni, birkaç yönüyle dikkat çeken ve dönemin siyasal-toplumsal yapısını yansıtan kıymetli bir örnektir. 1918 gibi I. Dünya Savaşı sonlarında, son derece çalkantılı bir dönemde bile, Keldani cemaatine sabit bir kilise binasının tahsis edilmemiş olması, bu cemaatin henüz Osmanlı idaresi nezdinde kalıcı kurumsal mekânlara sahip olamadığını göstermektedir. 1898'den itibaren süregelen arsa ve kilise talep süreçlerinin net bir sonuca ulaşmaması, Keldanilerin dinî varlıklarını geçici çözümlerle sürdürmeye mecbur kaldıklarını ortaya koymaktadır. Hanenin geçici olarak ibadethaneye dönüştürülmesi, cemaatin görünürliğini artırsa da yapısal kalıcılık sağlayamamıştır.

Bütün bu çabalara rağmen Keldanilerin XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın sonlarına kadar kendi mezarlıkları, millî kiliseleri ve mekanları bulunmamıştır.

⁴⁷ BOA, DH.İ.UM. 67/1 (18 Rebiülevvel 1334-24 Ocak 1916).

Bu bağlamda 25 Ekim 1919 tarihinde Keldani Patrik Vekili Hori Toma Bacari, İstanbul'un Beyoğlu semtinde meydana gelen trajik bir trafik kazasında hayatını kaybetmesi güzel bir örnektir. Bacari, Beyoğlu'nda yolda yürürken iki yabancı otomobilin arasında sıkışarak ağır şekilde yaralanmış; kaburgalarının kırılması ve muhtemel iç kanama nedeniyle kaldırıldığı hastanede ertesi gün vefat etmiştir. Bu ölüm, yalnızca bir din adamının kaybı değil, aynı zamanda Osmanlı sosyal tarihinin modernleşme sürecinde karşılaştığı ilk kent içi ulaşım kaynaklı trajedilerden biri olarak dikkat çekmektedir. Bacari'nin, Osmanlı'da belgelenmiş ilk otomobil kazası kurbanlarından biri olması, bu yeni teknolojinin kent yaşamındaki fiziksel ve toplumsal dönüşümünü çarpıcı şekilde gözler önüne sermektedir⁴⁸.

Bari'nin cenazesi, İstanbul'daki Keldani cemaatine ait sabit bir kilise veya mezarlık bulunmadığı için kendi mezhebine özgü ritüellerle kaldırılamamış; bunun yerine Feriköy'deki Latin Katolik Kilisesi'nde (Sent Asri) yapılan törenin ardından naaşı Feriköy Latin Mezarlığı'na defnedilmiştir. Bu durum, Keldani cemaatinin İstanbul'daki mekânsal, litürjik ve kurumsal anlamda kırılğan bir yapıya sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Mezarlık ve kilise gibi yapılar sadece dini birer mekân olarak değil, millî ve kurumsal temsiliyetin sembolü olarak değerlendirildiğinden, Keldani cemaatinin Latin yapılar içinde görünür kılınması bir aidiyet sorunu doğurmaktadır. Litürjik birliktelik bulunsu da bu yapıların kullanımı Keldani kimliğinin kamusal görünürlüğünü azaltmakta ve kurumsal zayıflığı derinleştirmektedir. Bir Patrik Vekili'nin, kendi kilisesiyle değil de Latin Katolik ritüeliyle uğurlanması, yalnızca pastoral değil, aynı zamanda millî temsiliyet bağlamında da bir kırılmayı ifade etmektedir. Bu durum, sadece sembolik değil, kurumsal bağımsızlığa dair yapısal bir eksikliğe işaret etmektedir⁴⁹. Bu gelişmenin ardından Osmanlı makamları, Musul'daki Keldani Patriği Emanuel Efendi'ye vekâlet edecek yeni bir ismin belirlenmesi için Bağdat'a resmî telgraf çekmiş; Bacari'ye ait mühür ve evraklar Emniyet Müdürlüğü tarafından koruma altına alınmış ve tüm dairelere, yeni vekil tayin edilene kadar Keldani cemaati adına yapılacak başvuruların kabul edilmeyeceği bildirilmiştir. Bu bürokratik refleks, Osmanlı idaresinin gayrimüslim cemaatlerin resmî temsiliğini mutlak bir yasal

⁴⁸ BOA, BEO. 4599/344877 (12 Safer 1338-6 Kasım 1919); Muhtemelen bu hastane La Paix Hastanesi'dir. Bu hastane, Kırım Savaşı sırasında rahibelerin yaralı askerleri millîyet ayrımı gözetmeksizin tedavi etmeleri sonucunda ortaya çıkan ihtiyaç üzerine Şişli'de kurulmuştur. Hastanenin inşasında padişahın arazi ve maddi desteği başta olmak üzere Osmanlı devlet erkânı, Fransız hükûmeti, çeşitli hayırseverler ve Mısır Hıdivi İsmail Paşa'nın katkıları belirleyici olmuş; sağlanan malzeme ve baraka desteğiyle 300 yataklı bir sağlık kurumu teşekkül etmiştir. Nitekim bu kurumun yalnızca askerî ve sivil hastalara değil, sosyal korumaya muhtaç gruplara da hizmet verdiği anlaşılmakta olup, 1907 yılında hastanede bir Keldani yetimin bakımının üstlenildiği tespit edilmektedir. Ceren Gülser İlikan Rasimoğlu, *Filles de la Charité, On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Hayırseverlik ve Sağlık* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı, 2019, s. 130.

⁴⁹ BOA, BEO. 4599/344877 (12 Safer 1338-6 Kasım 1919).

zeminle sürdürme arzusunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda devletin, patriğin yokluğunda cemaatin temsil yetkisinin askıya alınması yönündeki tutumu, Keldani Patrik Vekilliği'nin merkezi otorite tarafından tanınan ve doğrudan denetlenen bir kurum olduğunu da göstermektedir⁵⁰.

İstanbul'daki Keldani cemaatinin uzun yıllar süren kilise ve mekân edinme çabaları, 27 Mart 1972'de önemli bir kazanım elde etmiştir. Vatikan'ın bilgisi ve gözetiminde, Katolik Rum cemaatine ait Hamalbaşı Caddesi No: 44-46'daki bina, Katolik Doğu Kiliseleri Kongregasyonu'nun direktifleri doğrultusunda İstanbul Keldani Cemaati Başepiskoposu Gabriel Batta'ya devredilmiştir. Anlaşma, Vatikan Büyükelçisi Salvatore Asta'nın gözetiminde, Katolik Rum cemaati temsilcisi Kaloyeras ile Keldani ruhanileri arasında imzalanmıştır. Bu devir, Keldanilerin yüzyıllardır sürdürdükleri mekânsal temsiliyet taleplerinin Papalık nezdinde resmen tanındığı bir dönüm noktası olmuştur. Bu devir anlaşması uyarınca; Keldani cemaati binanın tüm haklarına ve dış cephedeki üç dükkânın gelirine sahip olmuştur. Bununla birlikte Katolik Rum cemaati, giriş katında yer alan şapel ve bazı sosyal alanları kullanmaya devam etmiş ve ortak kullanım alanları, bakım ve giderlerin paylaşımı ise yazılı mutabakatla düzenlenmiştir.

1991 yılında bu en üst düzeydeki Doğu Katolik Kiliseleri, hem kendi iç yönetimlerine Keldani Katolik Patrikliği, 1991 yılında Papa II. Johannes Paulus tarafından yürürlüğe konan *Doğu Katolik Kiliseleri Kanunu* (CCEO) ile Vatikan nezdinde özerk (*sui iuris*) kiliseler arasında resmen tanımlanmış ve en yüksek düzeyde tanınan Doğu Katolik patriklikleri arasında yerini almıştır. 1990'lı yıllarda Keldani nüfusunun İstanbul'da artış göstermesi üzerine Diyarbakır Başepiskoposu Paul Karataş, Hamalbaşı Caddesi'ndeki binanın şapelinin Keldani ayinlerinde de kullanılabilmesi için 15 Mart 1997'de başvuruda bulunmuştur. Doğu Kiliseleri Kongregasyonu'nun onayıyla, 17 Nisan 1997 tarihinde İstanbul'daki Papa Vekili Louis Pelâtre, Vatikan Büyükelçisi Pier Luigi Celata ve Başepiskopos Paul Karataş arasında imzalanan ek protokol ile şapel Keldani cemaatinin düzenli kullanımına açılmıştır. Bu bağlamda şapelin mimari ve litürjik karakteri korunmak kaydıyla Keldani cemaatinin de kullanımına açılmasına, ayrıca kullanım saatleri ve giderlerin iki cemaat arasında yazılı anlaşmalarla belirlenmesi karara bağlanmıştır.

Bu süreçler, yalnızca bir mülk devri değil, Keldani cemaatinin uzun süredir sürdürdüğü kilise ve mekân talebinin nihai kazanımlara dönüşmesi anlamını taşımaktadır. Vatikan'ın gözetiminde gerçekleşen bu adımlar, Keldani cemaatinin İstanbul'daki kurumsallaşmasını tartışmasız bir zemine oturtmuş ve

⁵⁰ BOA, BEO. 4599/344877 (12 Safer 1338-6 Kasım 1919).

İstanbul’u XX. yüzyıl boyunca Katolik cemaatler arası müzakerenin ve Doğu Katolik kimliğinin kurumsallaştığı önemli bir merkez haline getirmiştir⁵¹.

Osmanlı Devleti’nin son döneminde Keldani cemaatine ait kurumsal yapıların sınırlı olduğu, Cumhuriyet’e ise yalnızca tek bir Keldani vakfının intikal edebildiği görülmektedir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan süreçte Keldaniler, çoğu zaman müstakil eğitim, sağlık ve sosyal yardım kurumları tesis edememiş; varlıklarını daha çok Katolik ağlar ve diğer cemaatlere ait kurumsal yapılar içerisinde sürdürmüş, sayıca küçük ve dağınık bir topluluk olarak varlık göstermiştir. Bu tarihsel arka plan dikkate alındığında, günümüzde İstanbul’da Keldanilere ait bir vakfın faaliyetini sürdürüyor olması, güçlü ve yaygın bir kurumsallaşmadan ziyade, uzun süreli kurumsal kırılmalığa rağmen cemaatin tamamen görünmez hâle gelmediğini gösteren sınırlı, fakat anlamlı bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda söz konusu vakıf, Keldani cemaatinin Cumhuriyet döneminde karşılaştığı idari belirsizlikler ve başka cemaat kategorileri içerisinde değerlendirilmeye açık konumu karşısında, kimliğini müstakil bir hukukî çerçeve içinde ifade edebilmesine imkân tanıyan asgari bir kurumsal zemin sunmaktadır. Dolayısıyla İstanbul’daki Keldani vakfı, kapsamlı bir kurumsal yeniden yapılanmanın ürünü olmaktan çok, tarihsel süreçte yaşanan kurumsal sınırlılıkların ardından ortaya çıkan sembolik ve gecikmiş bir tanınma biçimi olarak ele alınmalıdır.

Osmanlı döneminde fiilî varlıkları kabul edilen, Lozan Antlaşması’nda azınlık statüsü çerçevesinde değerlendirilen ve Tapu Kanunu’nun 3. maddesinde zikredilen Katolik ve Süryani cemaatleri, Cumhuriyet döneminde uygulanan mevzuat ve idarî yorumlar çerçevesinde uzun süre açık bir tüzel kişilik statüsüne kavuşturulamamıştır. Bu durum, söz konusu cemaatlere ait bazı taşınmazların hukuki statüsünün zaman içerisinde tartışmalı hâle gelmesine ve mülkiyet ilişkilerinin farklı hukukî değerlendirmelere konu olmasına yol açmıştır.

Bu çerçevede sıklıkla atıf yapılan örneklerden biri, tapuda İstanbul Keldani Patriği adına kayıtlı bulunan Beyoğlu’ndaki bir binadır. Söz konusu taşınmaz, 21 Ağustos 1975 tarihinde yürürlükte bulunan mevzuat ve idarî uygulamalar kapsamında Debbağzade Elhaç İbrahim Efendi Vakfı adına tescil edilmiştir. Bu işlem, cemaat vakıflarının mülkiyet rejimine ilişkin genel uygulamalar çerçevesinde değerlendirilmiştir. İstanbul Keldani Katolik Kilisesi Vakfı, taşınmazın iadesi amacıyla 1984 yılında yargı yoluna başvurmuştur. Beyoğlu 2. Asliye Hukuk Mahkemesi, 16 Mart 1989 tarihli kararında; vakfın 1936 yılında beyanname vermemiş olması, bu durumun tüzel kişilik kazanımı bakımından hukuki değerlendirmeye esas alınması ve Keldani Patrikliği’nin

⁵¹ Elçin Macar, *İstanbul’un Yok Olmuş İki Cemaati: Doğu Ritli Katolik Rumlar ve Bulgarlar*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul: Ağustos 2006, s. 21-22, 65-68,76.

merkezinin Türkiye dışında bulunması gibi unsurları dikkate alarak iade talebini uygun görmemiştir. Mahkeme kararı, dönemin mevzuatı ve yerleşik içtihatları doğrultusunda şekillenmiştir.

2000’li yılların başında gerçekleştirilen yasal düzenlemeler, cemaat vakıflarının hukuki statülerinin belirlenmesi bakımından yeni bir çerçeve ortaya koymuştur. 9 Ağustos 2002 tarihinde kabul edilen 4771 sayılı Kanun ile cemaat vakıflarına, fiilen tasarruflarında bulunan taşınmazları kendi adlarına tescil ettirebilme imkânı tanınmıştır. Bu düzenleme kapsamında İstanbul Keldani Katolik Kilisesi Vakfı, Beyoğlu’ndaki taşınmazın vakıf adına tescili talebiyle Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne başvuruda bulunmuştur. Ancak başvuru, taşınmazın fiilî tasarruf durumuna ilişkin yapılan hukuki değerlendirme neticesinde uygun görülmemiştir. Buna karşılık, 24 Ocak 2003 tarihli yönetmelikte faaliyette bulunan cemaat vakıfları arasında İstanbul Keldani Katolik Kilisesi Vakfı’na da yer verilmiş; böylece vakfın faaliyetlerini sürdüren cemaat vakıflarından biri olduğu idarî olarak kayıt altına alınmıştır. Bu gelişme, cemaat vakıflarının hukuki çerçevesinin belirlenmesi bakımından önemli bir aşama olarak değerlendirilmiştir.

Söz konusu idarî süreçlerin ardından İstanbul Keldani Katolik Kilisesi Vakfı, ilgili işlemlerin hukuki yönden değerlendirilmesi talebiyle Başbakanlık ve Vakıflar Genel Müdürlüğü aleyhine Danıştay nezdinde dava açmış olup, uyuşmazlık Danıştay 10. Daire Başkanlığı’nda görülmeye devam etmektedir. Bu süreç, cemaat vakıflarına ilişkin mülkiyet ve statü meselelerinin yürürlükteki mevzuat ve yargı içtihatları çerçevesinde ele alındığını ve hukuki değerlendirmelerin yargı mercileri nezdinde sürdüğünü göstermektedir⁵².

⁵² Muteber Yılmazcan (haz.), *2015 Çalışma Raporu* (İstanbul: Aral Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti., Ocak 2016, s.13; Dilek Kurban, “*Vakıflar Kanunu Tasarısı Gayrimüslim Cemaat Vakıflarının Sorunları için Çözüm Getirmiyor*”, Anayasal Vatandaşlık ve Azınlık Hakları: Vakıflar Kanunu İzleme Projesi, TESEV Demokratikleşme Programı, Aralık 2007, s. 8-9.

II. BÖLÜM: DEMOGRAFİK YAPI, GÖÇ VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM

2.1. Keldani Göçmen ve Muhacirler için İstanbul'un Önemi ve İstanbul Keldani Cemaatinin Oluşumuna Etkisi

İstanbul, XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yalnızca Osmanlı Devleti'nin siyasi ve idari başkenti değil, aynı zamanda doğu vilayetlerinden gelen göçmenlerin ve muhacirlerin ilk uğrak noktası ile stratejik bir geçiş (transit) merkezi olarak öne çıkmıştır. Bu konumu nedeniyle şehir, XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarında Keldaniler için yalnızca dinî veya kültürel bir merkez değil, aynı zamanda iş bulma, çalışma ve ekonomik güvence arayışıyla tercih edilen başlıca şehir hâline gelmiştir.

Osmanlı başkenti sıfatıyla İstanbul'un sanayi, ticaret ve hizmet sektörü gibi alanlarda sunduğu geniş imkânlar, Keldani topluluğu açısından meslek edinme, düzenli gelir sağlama ve sosyal hareketlilik bakımından önemli fırsatlar yaratmıştır. Aubin'in belirttiği üzere, Keldaniler son dönemde özellikle İstanbul'a giderek çalışma imkânı aramış; böylece Anadolu ve Mezopotamya'daki geleneksel kırsal yaşamdan çıkarak başkent'in ekonomik çevrelerine dâhil olabilmişlerdir. Bu yönelim, Keldani topluluğunun erken modernleşme döneminde İstanbul'u temel bir iş ve geçim merkezi olarak benimsediğini açık biçimde ortaya koymaktadır⁵³.

1870 yılı itibarıyla İstanbul'da karşılaşılan Keldani topluluğu, yerleşik ve uzun süredir teşekkül etmiş homojen bir cemaatten ziyade, farklı coğrafyalardan gelen bireylerin oluşturduğu hareketli ve çok merkezli bir grup niteliği taşımaktadır. Seyahat kaydında özellikle Musul, Amid ve İran (Sena) kökenli Keldanilerin vurgulanması, bu topluluğun Osmanlı-İran sınır hattındaki kadim Keldani yerleşimlerinden başkente yönelen erken bir göç dalgasını temsil ettiğini göstermektedir. Bu aşamadaki hareketlilik, zorunlu ve kitlesel bir yer değiştirmeden ziyade, patriklikle temas kurma, ekonomik imkânlara erişme ve başkentte temsil edilme ihtiyacına dayanan kademeli ve seçici bir göç süreci olarak değerlendirilmelidir⁵⁴.

1870'te İstanbul'da bulunan bu Keldani grubun sosyo-ekonomik profiline bakıldığında, cemaat mensuplarının ağırlıklı olarak ticaret, aracılık, mali işler ile yazı ve hesap işleriyle meşgul oldukları görülmektedir. Özellikle Musul ve Amid kökenli Keldaniler, taşra ile başkent arasında ticari ve idari bağlar kurabilen, çok dilli ve eğitilmiş bireyler olarak öne çıkmıştır. İran kökenli Keldaniler ise İran-Osmanlı hattındaki tecrübeleri sayesinde ithalat-ihracat, komisyonculuk ve sermaye transferi gibi alanlarda faaliyet göstermiştir. Bu

⁵³ Eugène Aubin, *La Perse d'aujourd'hui*: Iran, Mésopotamie, Armand Colin, Paris 1908, s. 63.

⁵⁴ Molitor, *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, s. 88-89.

tablo, 1870 yılı itibarıyla İstanbul'daki Keldani varlığının üretimden ziyade dolaşım ve aracılık ekonomisine eklemlendiğini ortaya koymaktadır. Bu erken dönemde topluluğun dikkat çeken bir diğer özelliği, dinî kimlik ile mesleki konum arasındaki uyumdur. Keldanilerin Katolik Doğu geleneğine mensup olmaları, onları Osmanlı gayrimüslim düzeni içinde tanımlı bir cemaat hâline getirirken, aynı zamanda Batılı Katolik çevrelerle temas kurabilmelerini de mümkün kılmıştır. Patrik Audo'nun 1870 sonbaharında İstanbul'a gelişinde Keldani tacirler tarafından karşılanması, bu grubun henüz tam anlamıyla kurumsallaşmış bir cemaat yapısına sahip olmamakla birlikte, ekonomik güç ve cemaat içi dayanışma bakımından belirli bir kapasiteye ulaştığını göstermektedir⁵⁵.

1870'lerden itibaren bu sınırlı ve seçici Keldani varlığı, İstanbul'un giderek artan çekim gücüyle birlikte daha kalıcı ve geniş bir yönelime dönüşmüştür. XIX. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde İstanbul, yalnızca Osmanlı Devleti'nin siyasî ve idarî başkenti değil, aynı zamanda doğu vilayetlerinden gelen göçmenler için bir ilk uğrak noktası, bir iş ve geçim merkezi ve aynı zamanda stratejik bir transit şehir hâline gelmiştir. Bu konumu nedeniyle şehir, Keldaniler açısından yalnızca dinî veya kültürel bir merkez değil, sanayi, ticaret, zanaatkârlık ve hizmet sektörü gibi alanlarda sunduğu imkânlarla meslek edinme ve sosyal hareketlilik bakımından cazip bir şehir olarak öne çıkmıştır.

Eugène Aubin'in de belirttiği üzere, Keldaniler özellikle XIX. yüzyılın sonlarına doğru İstanbul'a yönelerek çalışma imkânı aramış; böylece Anadolu ve Mezopotamya'daki geleneksel kırsal yaşamdan çıkarak başkentin ekonomik çevrelerine dâhil olmuşlardır⁵⁶. Bu gelişme, 1870'te gözlemlenen sınırlı Keldani varlığının, zamanla İstanbul merkezli daha geniş ve kalıcı bir cemaat yapılanmasına zemin hazırladığını göstermektedir.

Bu kronolojik genişleme içinde özellikle Keldani ve Nasturi cemaatleri açısından İstanbul, diplomatik temsilciliklerin, Katolik ve Protestan misyonerlik merkezlerinin ve yabancı konsoloslukların yoğunlaştığı bir bağlantı ve yönlendirme noktası işlevi kazanmıştır. Beyoğlu'nun Fransız ve İtalyan Katolik misyonlarının, Latin ayinine açık kiliselerin ve Avrupa devletlerine ait konsoloslukların merkezî olarak konumlandığı bir alan hâline gelmesi, İstanbul'u yurt dışına açılmak isteyen Doğu Hristiyanları için doğal bir geçiş noktasına dönüştürmüştür. Bu bağlamda Keldani ve Nasturi ruhani liderler ile papazlar, Avrupa ve Amerika'daki Katolik ve Protestan çevrelerle temas kurmak amacıyla yurt dışına çıkmadan önce çoğunlukla İstanbul'da bulunmuş, pasaport temin etmiş ve kendilerini cemaat temsilcisi olarak takdim ederek yabancı temsilciliklerle ilişki kurmuşlardır.

⁵⁵ Molitor, *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, s. 88–89

⁵⁶ Eugène Aubin, *La Perse d'aujourd'hui: Iran, Mésopotamie*, Paris 1908, s. 63.

Bu sürecin somut örneklerinden biri, Şemaşa Şemun Zemaya'nın 1895'te Marsilya'ya gitmeden önce Trabzon üzerinden memleketine dönmesi ve ardından yeniden Avrupa'ya yönelerek 20 Haziran 1898'de Batavya Osmanlı Şehbenderliği'nden pasaport talebinde bulunmasıdır⁵⁷. Bu örnek, 1870'te başlayan İstanbul merkezli hareketliliğin, 1890'lara gelindiğinde kurumsallaşmış bir göç ve geçiş pratiğine dönüştüğünü göstermektedir.

Bu çerçevede 1870 yılı İstanbul Keldani topluluğu, yalnızca geçici bir cemaat görünümü olarak değil, taşra-merkez ilişkilerinin erken ve belirleyici bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Bu erken topluluğun varlığı, Patrik Audo'nun İstanbul'da uzun süre kalabilmesini, Osmanlı makamlarıyla doğrudan temas kurabilmesini ve ilerleyen yıllarda kilise inşası gibi kurumsal taleplerin gündeme gelebilmesini mümkün kılan sosyo-ekonomik ve diplomatik zeminin başlangıç noktasını oluşturmuştur.

Özellikle Keldani ve Nasturi cemaatleri açısından İstanbul, diplomatik temsilciliklerin, Katolik ve Protestan misyonerlik merkezlerinin ve yabancı konsoloslukların yoğunlaştığı bir merkez olarak göç hareketlerinin toplandığı ve yönlendirildiği bir bağlantı noktası konumundaydı. Beyoğlu, bu dönemde Fransız ve İtalyan Katolik misyonlarının, Latin ayinine açık kiliselerin ve Avrupa devletlerinin konsolosluklarının yoğunlaştığı bir diplomatik merkezdi. Avrupa ve Amerika'daki Katolik ve Protestan merkezlerle doğrudan bağlantı kurmak isteyen ya da ecnebi yardım kuruluşlarından fon temin etmeyi amaçlayan Keldani ve Nasturi ruhani liderler ile papazlar, yurt dışına çıkışlarında çoğunlukla İstanbul üzerinden hareket etmişlerdir. Yurt dışına gitmeden önce İstanbul'a gelen bu papazlar çoğu zaman Beyoğlu'nda kısa süreli konaklamalarda bulunmuş, pasaport temin etmiş ve kendilerini cemaatin temsilcisi gibi takdim ederek yabancı temsilciliklerle temas kurmuşlardır. Bu duruma örnek olarak, Şemaşa Şemun Zemaya'nın 1895'te Marsilya'ya gitmeden önce Trabzon üzerinden memleketine dönmesi, ardından yeniden Avrupa'ya yönelerek 20 Haziran 1898'de Batavya Osmanlı Şehbenderliği'nden pasaport talebinde bulunması gösterilebilir⁵⁸. Benzer şekilde, Van asıllı iki Keldani papazın Romanya'nın Boğdan bölgesindeki İbrail ve Kalas şehirlerinde tutuklandıkları ve İstanbul'dan geçerek Avrupa'ya yönedikleri anlaşılmaktadır. 13 Şubat 1903 tarihli belgede, Kalas'taki Osmanlı Şehbenderi Azaryan Efendi'nin bu papazların İstanbul'a mı yoksa doğrudan Van'a mı gönderileceklerini sorması, İstanbul'un bu transit ağdaki merkezi rolünü açıkça ortaya koymaktadır⁵⁹.

Ancak bu hareketlilik yalnızca dini amaçlı seyahatlerle sınırlı kalmamıştır. Osmanlı arşiv belgeleri, İstanbul'un aynı zamanda uluslararası

⁵⁷ BOA, HR.İD. 2041/18, 30 Muharrem 1316-20 Haziran 1898).

⁵⁸ BOA, HR.İD. 2041/18 (30 Muharrem 1316-20 Haziran 1898).

⁵⁹ BOA, HR.İD. 2041/55 (15 Zilkade 1320-13 Şubat 1903).

kamuoyuna açılmanın ve propaganda ağlarını başlatmanın da bir zeminine dönüştüğünü göstermektedir. 20 Eylül 1891 tarihli belgede, Osmanlı topraklarını terk eden bazı Keldani papazların yabancı ülkelerde Osmanlı idaresi altında baskı gördükleri ve dinî özgürlüklerinin kısıtlandığı yönünde gerçek dışı söylemlerle bağış topladıkları belirtilmiştir. Bu kişiler, özellikle Katolik kamuoyunun hassasiyetlerini istismar ederek fon temin etmiş ve bu faaliyetler Osmanlı Devleti'nin dış itibarı açısından ciddi bir sorun teşkil etmiştir. Bu tür faaliyetlerin en dikkat çekici örneği, Rahip Elayasa Gabriel isimli Keldani papazının Libya'nın Kurfa bölgesinde bulunduğu sırada yaptığı girişimlerdir. Gabriel'in İstanbul'a dönüşü hâlinde tutuklanması yönünde emir verilmiş olması⁶⁰, devletin bu faaliyetleri yalnızca diplomatik bir mesele değil, aynı zamanda cezai müeyyideyi gerektirecek bir suç olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Benzer şekilde, 8 Şubat 1915 tarihinde Dahiliye Nezareti tarafından gönderilen bir yazıda, Nasturi ve Keldani taifesinden bazı şahısların "ecnebi diyarlarda Hristiyan müesseseleri adına" para topladıkları, bunun engellenmesi gerektiği açıkça vurgulanmıştır. Dadatar ve Jürcü (Gorci) isimli iki rahibin Amerika'da bu tür faaliyetlerde bulundukları tespit edilmiş; bu kişilerin Osmanlı tebaası olarak devletin izni olmadan yurtdışında temsilci sıfatıyla girişimlerde bulunmalarının hukukten geçersiz ve zararlı olduğu belirtilmiştir⁶¹.

İstanbul'un bu stratejik transit rolü, aynı zamanda Keldani göçmenlerin ve muhacirlerin şehirde yoğunlaşmasına ve burada kalıcı bir cemaat yapısının oluşumuna zemin hazırlamıştır. 20 Ocak 1909 tarihinde, Mamuretülaziz, Bitlis ve Diyarbakır bölgelerinden daha önce yabancı ülkelere göç etmiş olan Süryani ve Keldani muhacirlerden bir kısmı İstanbul'a dönmüş, ancak memleketlerine geri dönmeleri mümkün olamamıştır. Yaklaşık 200 kişilik bu topluluğun 170'inin Keldani olması, göçmenlerin büyük çoğunluğunun bu cemaatten oluştuğunu ortaya koymaktadır. Bu muhacirler, Beyoğlu'nda bulunan Süryani Kadim Cemaati'ne ait kilise külliyesinde misafir edilmiş, bu mekânlar kentsel dini mekânların aynı zamanda sosyal dayanışma alanları olarak da işlev gördüğünü göstermiştir. Süryani toplumu günlük iâşe (gıda) yardımlarını kendi imkânlarıyla karşılamaya çalışmış; fakat bu kişilerin büyük kısmı

⁶⁰ BOA, DH.MKT. 1869/100 (15 Safer 1309-20 Eylül 1891).

⁶¹ BOA, DH.İD. 90/15 (23 Rebiülevvel 1333-8 Şubat 1915) Babıalı, söz konusu suiistimallerin önüne geçmek ve bu durumun Osmanlı Devleti ile Avrupa ülkeleri arasında diplomatik sorunlara yol açmasını engellemek amacıyla çeşitli tedbirlere başvurulmuştur. Bu kapsamda, yardım toplama bahanesiyle Avrupa'ya gitmek isteyen ruhbanlara pasaport verilmemesi için emirler bile verilmiştir. Bk. BOA, HR.SYS. 118/64 (18 Cemazeyilevvel 1308-30 Aralık 1890); BOA, HR.SYS. 1782/45 20 Şaban 1307-31 Mart 1891); ayrıca yurt dışında zararlı faaliyetlerde bulunduğu tespit edilen Keldanilerin konsolosluklar aracılığıyla memleketlerine iade edilmeleri talep edilmiştir Bk. BOA, HR.TH. 142/80, (10 Zilhicce 1311-14 Haziran 1894); Osmanlı Arşivi'nde bu ve benzeri tedbirlere dair birçok belge mevcut olup, örnekleri çoğaltmak mümkündür.

"memleketlerine geri dönemeyecek kadar fakir ve fukara" oldukları gerekçesiyle Osmanlı hükümetinden 500 lira para yardımı talep etmişlerdir⁶². Bu olay, Osmanlı Devleti'nin muhacirlere yönelik yardım politikasının yalnızca insani bir yaklaşım değil, aynı zamanda belirli bir bürokratik düzen ve idari denetim çerçevesinde yürütüldüğünü ortaya koymaktadır. Sadrazam Kâmil Paşa'nın muhacirlerin isim ve memleket bilgilerini içeren bir defter hazırlanmasını talep etmesi, yardımın keyfi uygulamalara dayandırılmadığını; aksine kayıt, takip ve kontrol esasına bağlı bir devlet refleksiyle gerçekleştirildiğini göstermektedir. Yardımın doğrudan muhacirlerin kimlik bilgileri üzerinden yürütülmesi, Osmanlı idaresinin güvenlik kaygıları ile sosyal yardım politikalarını birlikte ele aldığını ortaya koymaktadır. İstanbul'daki Keldani topluluğu açısından bu göç hareketleri, şehirdeki cemaat yapısının güçlenmesine ve dayanışma ağlarının genişlemesine katkı sağlamıştır. İstanbul'a ulaşan Keldani muhacirlerin önceki göç hareketlerinin büyük ölçüde Mısır, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri gibi dış merkezlere yönelmiş olması, İstanbul'un bu süreçte geri dönüşte veya geçişte ilk uğrak noktası işlevi gördüğünü göstermektedir. Bu bağlamda, İstanbul'daki Latin ve Süryani Katolik yapılarla kurulan ilişkiler, geçici fakat işlevsel dayanışma ağlarının oluşmasını sağlamış; bu ağlar aracılığıyla Keldani muhacirlerin şehirde barındırılması mümkün hâle gelmiştir.

1870-1920 döneminde İstanbul'daki Keldani Katolik Cemaati, Osmanlı merkezi otoritesiyle kurduğu çok boyutlu ilişkiler sayesinde protokol düzeyinde tanınan ve kurumsal meşruiyet kazanmış bir yapı hâline gelmiştir. Sadakat telgrafları, devlet nişanları, maaş tahsisleri, patrik ziyaretleri ve üst düzey bürokratik atamalar, Keldani cemaatinin başkentteki görünürlüğünü ve idari karşılığını güçlendirmiştir. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin çok milletli siyaset anlayışının somut bir yansıması olarak, Keldanilerin yalnızca dinî bir topluluk değil, aynı zamanda idari ve siyasi bakımdan tanınan bir aktör olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Nitekim 1920 yılında Abdülkerim Paşa'nın Şûrâ-yı Devlet azalığına atanması, Keldani cemaatinin Osmanlı bürokrasisi içinde kurumsal düzeyde kabul gördüğünün ve bu çok milletli yapının devlet eliyle sürdürüldüğünün açık bir göstergesidir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişle birlikte İstanbul, Keldaniler açısından yalnızca ruhani bir merkez olma niteliğini korumamış; aynı zamanda Avrupa'ya açılan stratejik bir transit nokta ve ekonomik cazibe merkezi hâline gelmiştir. 1960-1980 yılları arasında Keldani göçü, nedenleri bakımından iki aşamalı bir karakter göstermiştir. 1970'li yılların başına kadar İstanbul'a yönelen göç, büyük ölçüde Güneydoğu Anadolu'daki yapısal kırsal yoksulluktan kaçış amacı taşımıştır. Diyarbakır ve Mardin gibi bölgelerden

⁶² BOA, DH.MKT. 2713/1 (27 Zilhicce 1326-20 Ocak 1909).

gelen bu nüfus, son derece sınırlı geçim imkânlarına sahip, tarım ve hayvancılıkla geçinen yoksul köylülerden oluşmaktaydı. 1963'ten itibaren Almanya'nın işçi alım politikası ise Keldaniler arasında Avrupa'yı bir "yeryüzü cenneti" olarak algılayan yeni bir göç tahayyülünü beslemiş; İstanbul bu hayallerin ilk durağı ve hazırlık mekânı işlevini üstlenmiştir. Şehirde ev hizmetleri ve küçük zanaatkarlık gibi düşük gelirli işlerde çalışan Keldaniler için İstanbul, kalıcı bir gelecekte ziyade Batı'ya açılan bir sıçrama tahtası olarak algılanmıştır⁶³.

1980'li yılların ortalarından itibaren ise Keldani göçünün niteliği köklü biçimde değişmiştir. 1984 yazından sonra bölgede şiddetlenen PKK kaynaklı silahlı saldırılar, Keldani köylerindeki yaşamı fiilen sürdürülemez hâle getirmiştir. Baskınlar, cinayetler, yağmalar ve güvenlik güçleri ile silahlı gruplar arasındaki çatışmalar, özellikle izole dağ köylerinde yaşayan Keldaniler üzerinde sürekli bir tehdit ve belirsizlik ortamı yaratmıştır. Bu güvenlik krizinin en çarpıcı örneklerinden biri, 1990 yılında boşaltılan Kovankaya (Arı Kovanı Kayası) köyüdür. Bu tür köylerde yaşayan aileler, her türlü altyapıdan yoksun bırakılmış; hayatta kalabilmek için çocuklarını İstanbul'daki Katolik yetimhanelerine ve ruhban okullarına göndererek köylerini terk etmek zorunda kalmıştır. Bu aşamadan itibaren İstanbul'a göç, artık ekonomik bir tercih değil, doğrudan bir hayatta kalma stratejisi niteliği kazanmıştır⁶⁴.

1990'lı yıllarda İstanbul, mülteci statüsündeki binlerce Keldani için Avrupa (özellikle Fransa ve Belçika), Kanada ve Avustralya'ya uzanan göç rotalarında bir "bekleme durağı"na dönüşmüştür. Çalışma izni ve sosyal haklardan yoksun şekilde şehirde bekleyen Keldani mültecilerin sayısı 2000'li yılların başında binlerle ifade edilmektedir. Bu dönemde İstanbul, Keldanilerin uluslararası yardım ağlarıyla (özellikle Caritas ve Œuvre d'Orient) temas kurduğu, pasaport ve vize işlemlerini takip ettiği, geçici barınma ve yönlendirme hizmetleri aldığı bir merkez olarak işlev görmüştür. Sonuç olarak Keldani göçünün karakteri, XX. yüzyılın son çeyreğinde belirgin bir dönüşüm geçirmiştir. Ekonomik arayışlarla başlayan hareketlilik, PKK terörünün yarattığı güvensizlik ortamı nedeniyle zorunlu ve güvenlik eksenli bir kitlesel yer değiştirmeye evrilmiştir. Bu süreç, Anadolu'daki Keldani varlığını fiilen tasfiye ederken, İstanbul'u bu kadim cemaatin küresel diasporasına eklemlenmeden önceki son eşik ve en önemli transit liman hâline getirmiştir.

⁶³ Œuvre d'Orient, *Publication bimestrielle*, No: 685, Nisan 1993, Paris, ss. 415-417

⁶⁴ Œuvre d'Orient, *Publication bimestrielle*, No: 681, Haziran 1992, Paris, ss. 268-273; Pierre Mazoué, "TÜRKİYE", *Œuvre d'Orient*, No: 692, Eylül-Ekim 1994, ss. 140-141.

2.2. İstanbul'da Keldani Katolik Cemaatinin Demografik Görünürlüğü, Mekânsal Pratikleri ve Kurumsal Kırılğanlığı

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Keldani cemaati, Babıali nezdinde tanınan ruhani liderleri, diplomatik merasimlerdeki temsiliyetleri ve Katolik hiyerarşisi içerisindeki konumları sayesinde belirgin bir kamusal ve idari görünürlüğe sahipti. Özellikle İstanbul'da Keldani patrikleri ve ruhani temsilcileri, devletin gayrimüslim cemaatlerle kurduğu çok katmanlı idari düzen içinde açık biçimde tanımlanabilen ve kurumsal karşılığı bulunan bir topluluk statüsünde yer almaktaydı.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında oluşan yeni idari ve hukuki çerçeve içinde ise Keldanilerin “müstakil cemaat” olarak sınıflandırılması ve çeşitli bürokratik alanlarda standart bir kategoriye yerleştirilmesi zaman zaman güçleşmiştir. Bununla birlikte 1925-1926 yılı Türkiye Cumhuriyeti Devlet Sınamalarında yer alan İstanbul Vilâyeti verileri, Katolik cemaatler arasındaki niceliksel dağılımın Doğu Katolik toplulukların kent içindeki yapısal kırılğanlığıyla ilişkisini görünür kılmaktadır. Bu verilere göre kentte yaşayan toplam Katolik nüfus 15.509 kişiden oluşmaktadır. Bu nüfus içerisinde Ermeni Katolikleri 10.228 kişiyle yaklaşık %65,9'luk oranla en kalabalık grubu teşkil ederken Latin Katolikler %22,6'luk oranla ikinci sırada yer almaktadır. Süryani Katolikler ve Keldani Katolikler sayıca daha sınırlı olmakla birlikte istatistiklerde müstakil cemaat kategorileri olarak kayda geçirilmiştir. Keldani Katolikler, 564 kişiyle İstanbul'daki toplam Katolik nüfusun %3,63'ünü oluşturmaktadır. Bu oran, Keldanilerin niceliksel olarak küçük bir cemaat olmalarına rağmen Katolik demografisi içinde ayırt edilebilir bir topluluk olarak tanımlandıklarını ve resmî istatistiklerde görünürlük kazandıklarını göstermektedir⁶⁵.

Bu niceliksel tablo, İstanbul'un Katolik mekânsal dokusu ve cemaatlerin kurumsal pratikleriyle birlikte ele alındığında daha derin bir anlam kazanmaktadır. Geç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte Keldani cemaatinin kentteki varlığı, müstakil ve kalıcı kurumlar üzerinden değil; çoğunlukla paylaşılan ibadet mekânları ve Katolik kurumsal ağlar aracılığıyla şekillenmiştir. Murat Belge'nin aktardığı güzergâh üzerinden St. Louis Şapeli örneği, bu durumu somut biçimde yansıtmaktadır. Fransız Elçiliği bünyesinde yer alan ve Kapusenler tarafından kurulan bu yapı, farklı Katolik cemaatlerin dönemselsel olarak kullandığı bir ibadet alanı işlevi görmüş; Hakkari kökenli Keldanilerin uzun süre ayinlerini burada icra etmeleri, cemaatin İstanbul'daki varlığının paylaşımlı mekânlar üzerinden sürdüğünü göstermiştir. Günümüzde St. Antuan Kilisesi'nin kullanılması da bu paylaşımlı mekân pratiğinin

⁶⁵ 1925-1926 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Sınamesi, Yay. Haz. Tutku Çavuşoğlu, Erdal Şahin, İrem Polat, Edit. Ahmet Tetik, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2024, s. 407.

süreklilik kazandığına işaret etmektedir⁶⁶. Benzer biçimde Belge'nin işaret ettiği Melkit Kilisesi örneği, İstanbul'daki küçük Doğu Katolik cemaatlerin demografik daralma ve buna bağlı kurumsal zayıflama süreçlerini görünür kılar. Sakız Ağacı Sokağı'ndaki Melkit Kilisesi'nin 2000'li yıllara doğru fiilî kullanımının zayıflaması, Melkit cemaatinin kentten büyük ölçüde çekilmesiyle bağlantılıdır. Doğu ayin geleneğini sürdüren Melkitlerin İstanbul'daki sınırlı varlığı, cemaatin demografik çözülmesiyle birlikte ibadet mekânlarının da işlevselliğinin azalmasına yol açmıştır⁶⁷. Bu bağlamda, Melkit Kilisesi'nin bakım sorumluluğunun Keldani cemaatine bırakılması; küçük Doğu Katolik cemaatler arasında gelişen asgari düzeyde bir dayanışma ve pratik iş bölümü örneği olarak değerlendirilebilir. Maddi ve kurumsal imkânları sınırlı olan Keldanilerin bu sorumluluğu üstlenmesi, güçlü bir kurumsallaşmadan ziyade bireysel çaba ve sembolik devamlılık üzerinden yürüyen bir cemaat varlığına işaret etmektedir⁶⁸.

İstanbul'daki Katolik nüfusun değişimini Latin Katolik Mezarlığı'na ait defin kayıtları bu demografik ve kurumsal dönüşümü uzun vadeli bir perspektifle izlemeye imkân tanır. Rinaldo Marmara'nın aktardığı defin istatistiklerine göre 1923 sonrasında defin sayıları kademeli olarak azalmakta; bir dönem yılda dört yüz defin kaydedilen yıllar geride kalmaktadır. Latin Katolik cemaatindeki daralma özellikle 1950'li yıllardan itibaren daha görünür hâle gelmiş; definlerdeki düşüşün görece geç tarihlerde belirginleşmesi, genç ve üretken nüfusun erken tarihlerde yurtdışına yönelmesiyle ilişkilendirilmiştir. 1859-2000 yılları arasındaki defin eğrisi, Latin cemaatin önce büyüyen, ardından uzun vadede daralan bir yapı sergilediğini göstermektedir⁶⁹.

Mezarlık kayıtları, Katolik cemaatin yalnızca niceliksel olarak değil, ritüel ve etnik bileşim açısından da dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Cumhuriyet sonrasında “Latin Türkler” olarak tanımlanan grubun, XX. yüzyılın son çeyreğinde Süryani, Keldani ve Maruni Katoliklerin katılımıyla yeniden şekillendiği görülmektedir. 1990'da Latin ritinden olmayan Katoliklerin oranı %4,10 iken, bu oran 2000 yılına gelindiğinde yaklaşık %20'ye ulaşmıştır (1999'da %19,51; 1998'de %17,64). Bu artış, Latin ritinin cemaat içindeki ağırlığı azalırken Doğulu Katolik unsurların, özellikle de Süryani ve Keldanilerin, cemaat sürekliliğinde daha görünür hâle geldiğini göstermektedir. Marmara'nın genel tespitleri de bu eğilimi desteklemektedir. O, Ermeni, Melkit ve Latin cemaatlerin sayıları azalırken Keldani varlığının göç etkisiyle görece artış gösterebildiğini ifade etmektedir⁷⁰. Bu daha geniş

⁶⁶ Murat Belge, *İstanbul Gezi Rehberi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1997). Bu kaynak pdf olduğu ve sayfa numaraları tam belirtilmediği için kitap künyesiyle verilmiştir.

⁶⁷ Belge, *İstanbul Gezi Rehberi*.

⁶⁸ Belge, *İstanbul Gezi Rehberi*.

⁶⁹ Rinaldo Marmara, *Bizans'tan Günümüze İstanbul Latin Cemaati ve Kilisesi*, çev. Saadet Özen (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), s.200,208,235.

⁷⁰ Marmara, “Latin Katolik Mezarlığı, s. 200,208, 235.

çerçeve içinde, 1950’li yıllar Keldani cemaatinin Katolik dünyasıyla ilişkileri bağlamında görünürlüğünü koruduğu bir döneme işaret eder. 1952 yılında Papalık Temsilcisi Başpiskopos Mgr. Cassulo’nun cenaze töreninde Keldani temsilcisinin Bulgar, Rum Katolik, Ermeni Katolik ve Latin temsilcilerle birlikte yer alması; İstanbul Vali ve Belediye Reisi Dr. Fahrettin Kerim Gökay’ın da hazır bulunarak Vatikan’a hükümet adına taziyelerini sunması, Keldani cemaatinin Katolik hiyerarşi ve diplomatik ağlar içinde temsil edildiğini göstermektedir⁷¹.

1960’lı yıllardan itibaren İstanbul’daki Keldani varlığının demografik yapısı büyük ölçüde Güneydoğu Anadolu’dan gerçekleşen iç göçle şekillenmiştir. Mardin, Silopi ve çevresine kayıtlı ailelerin İstanbul’a yönelmesi; ekonomik koşullar ve bölgesel istikrarsızlıklarla birlikte okunmaktadır. Bu dönemde Horepiskopos Aziz Günel’in cemaat hayatındaki rolü, sınırlı imkânlarla sürdürülen ruhani temsilin önemini artırmıştır. Günel’in hatıratında yer alan “Metropolitin adı Bay Pol’dür. Ruhani merkezleri Galatasaray’da, İngiliz Konsolosluğu’nun karşısındadır.” ifadesi, cemaatin İstanbul’un merkezî bir noktasında sembolik bir varlık ısrarını sürdürdüğünü göstermektedir⁷².

1980’li yıllarda ise Keldani kimliğinin idarî sınıflandırma bakımından zaman zaman açıklığa kavuşturulması gerektiren durumlar doğabildiği anlaşılmaktadır. 1982 yılında İstanbul Valiliği ile Keldani cemaat merkezi arasında eğitim amacıyla İstanbul’a gelen bir Keldani öğrenciye ilişkin yürütülen resmî yazışmalarda yer alan “*Bu öğrenci ne Süryani’dir, ne de Ermeni; Keldani’dir.*” ifadesi, yüzeyde bir öğrenci yerleştirme süreci gibi görünmekle birlikte, Keldani kimliğinin bazı idari alanlarda hâlen açıklama gerektirebildiğine işaret etmektedir⁷³. Bu tür örnekler, İstanbul’da Keldani cemaatine ait müstakil bir okulun bulunmaması nedeniyle Keldani çocuklarının zaman zaman başka azınlık okullarına yönlendirilebildiğini ve bunun kimliğin kamusal eğitim alanında dolaylı temsilini güçlendirdiğini göstermektedir⁷⁴.

Günümüzde İstanbul’un Keldaniler açısından yalnızca tarihsel bir merkez değil, modern göç rejimi içinde üçüncü ülkelere yönelen hareketlilikte bir geçiş mekânı olma özelliğini de sürdürdüğü görülmektedir. Bu bağlamda İstanbul, kalıcı yerleşim ve güçlü kurumsallaşmadan ziyade, barınma, geçim ve idari işlemlerin geçici olarak organize edildiği bir “bekleme” ve “eşik” mekânı olarak tecrübe edilebilmektedir. Evrim Hikmet Ögüt’ün çalışması, İstanbul’daki Keldani-Iraklı göçmenlerin pratiklerini “geçici göç” çerçevesinde ele alarak, özellikle Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği

⁷¹ Marmara, “Latin Katolik Mezarlığı, s.2 00,208, 235.

⁷² Mehmet Şimşek, *Horepiskopos Aziz Günel: Yaşamı ve Anıları (1918–1997)* (İstanbul: Everest Yayınları, 2011), s.163.

⁷³ Şimşek, *Horepiskopos Aziz Günel*, s.163.

⁷⁴ Şimşek, *Horepiskopos Aziz Günel*, s.163.

(BMMYK) süreçleriyle uzayan bekleyişin gündelik hayatı nasıl biçimlendirdiğini göstermektedir⁷⁵. Bu sürekliliğin mekânsal düğüm noktalarından biri olarak St. Esprit Kilisesi öne çıkmaktadır. Kilise, yalnızca ibadet alanı değil, cemaatin birbirini bulduğu, yeni gelenlerin yönlendirildiği ve dayanışma ağlarının kurulduğu bir merkez işlevi de görebilmektedir. Don Bosco gibi mekânlarda gerçekleşen sosyal buluşmalar, müzik ve dans pratikleriyle birlikte düşünüldüğünde, bu dinsel merkezlerin kalıcı kurumsal yapıların yokluğunu kısmen telafi eden işlevsel alanlara dönüştüğü anlaşılmaktadır⁷⁶.

1925-1926 salname verilerinin sunduğu niceliksel çerçeve; paylaşılan ibadet mekânları, mezarlık kayıtları ve modern göç rejimi üzerinden izlenebilen daha geniş bir tarihsel örüntüyle birleştirildiğinde, İstanbul'daki Keldani varlığının karakteri daha net biçimde ortaya çıkmaktadır. Cemaat, bir yandan tarihsel aidiyet ve süreklilik iddiasını kentsel mekânda korurken; diğer yandan demografik dalgalanmalar, sınırlı kurumsal imkânlar ve göç dinamikleri nedeniyle çoğu zaman esnek, ilişkisel ve kırılğan bir örgütlenme mantığıyla varlığını sürdürmektedir. Bu çerçevede İstanbul, Keldaniler için kurumsal güçlenmeden ziyade, değişen koşullar altında süreklilik üretme kapasitesiyle tanımlanan bir şehir görünümü kazanmaktadır.

2.3. Detaylı Demografik Tespit ve Kurumsal Kimlik Arayışı (1901)

18 Ocak 1901 tarihli belgede, Musul'da mukim Keldani Katolik Patriği adına hareket eden ve İstanbul'da patrik vekili sıfatını taşıyan Abdiyu Efendi'nin Osmanlı merkezi idaresine sunduğu tahrir, yalnızca bir ibadet mekânı talebi değil, aynı zamanda İstanbul'daki Keldani cemaatin sosyo-demografik yapısını ortaya koyan önemli bir arşiv kayıdır⁷⁷. Belge, taleplerin “bireysel” bir bağış ya da ruhban inisiyatifıyla değil, Patrikhane merkezli kurumsal bir iradeyle yürütüldüğünü göstermesi açısından da dikkat çekicidir.

Belgede yer alan verilere göre, İstanbul'da 49 hanede yaklaşık 185 Keldani yaşamaktadır. Bu nüfusun büyük kısmı ekonomik bakımdan dar gelirli kesimlere mensup olup, matbaalarda işçilik yapmakta, köprü başlarında gazete satmakta, apartmanlarda hizmetkârlık yapmakta ya da hamallıkla geçimini sağlamaktadır. Bu sosyal tablonun bir sonucu olarak, cemaat üyeleri sabit bir ikamet düzeninden yoksundur. Çoğu sık sık ev değiştirmekte ve İstanbul'un

⁷⁵ Evrim Hikmet Ögüt, “Geçici Göçün Sesleri: İstanbul'daki Keldani-Iraklı Göçmenlerin Müzik Pratikleri / Sounds of Temporary Migration: Musical Practices of Iraqi-Chaldean Migrants in Istanbul,” *Alternatif Politika* 8, no. 3 (Ekim 2016), s. 460-471.

⁷⁶ Ögüt, “Geçici Göçün Sesleri,” s. 460-471.

⁷⁷ BOA, ŞD. 2702/19 (5 Receb 1318-29 Ekim 1900).

farklı mahallelerine dağılmış biçimde ikamet etmektedir. Bu durum, cemaatin topluca ibadet etmesini engellemekte ve cemaat aidiyetini zayıflatmaktaydı⁷⁸.

Belgede, İstanbul'daki toplam Keldani nüfusun bu 185 kişiyle sınırlı olmadığı açıkça vurgulanır. Ek olarak 86 kişilik ayrı bir grup daha zikredilmekte, bunun dışında yaklaşık 200 kadar Keldani'nin ise nüfus kayıtlarında Latin veya Ermeni Katolik olarak görüldüğü ifade edilmektedir. Bunun temel nedeni, bu bireylerin çocuklarını vaftiz ettirmek ya da nikâh kıydırmak için başka Katolik cemaatlerin kiliselerine gitmeleri, dolayısıyla isimlerinin o cemaatlerin kütüklerine geçmesidir. Ayrıca, bir kısmının Boğaziçi, Adalar, İzmit, Kartal ve Şile gibi çevre yerleşim yerlerine dağılmış durumda yaşadığı belirtilmiştir⁷⁹.

Bu tablo, yalnızca dini kimliğin erimesiyle sınırlı bir sorun değildir. Aynı zamanda Osmanlı idaresinin resmi kayıt sistemi açısından da önemli bir idari düzensizlik yaratmaktadır. Nüfus ve mezhep temelli idari kayıtların, vergi, askerlik, konsolosluk muafiyeti gibi alanlarla doğrudan ilişkili olduğu düşünüldüğünde, Keldani bireylerin başka cemaatlerin defterlerine yazılması hem cemaatin görünürlüğü azaltmakta hem de devletin kurumsal kontrolünün zayıflamasına neden olmaktadır.

Belgede bu durum açıkça bir “çözülme” hali olarak tanımlanmıştır. Patrik Vekâleti, İstanbul'da bir Keldani kilisesinin bulunmamasının bu çözülmenin başlıca nedeni olduğunu ileri sürmekte; sabit bir ibadet mekânı ve Patrikhane teşkilatının yokluğunun, bireylerin başka cemaatlere yönelmesine ve nihayetinde “efrençleşme” ya da “ermenileşme” eğilimlerine yol açtığını vurgulamaktadır. Bu ifadelerle kastedilen, Keldani kimliğinin zamanla ya Latin Katolikliğe (özellikle Fransız etkisiyle) ya da Ermeni Katolikliğe evrilerek asli millî-dinî karakterin zayıflaması sürecidir⁸⁰.

Belgede yer alan şu ifade, hem cemaatin kendisini Osmanlı sistemine nasıl konumlandığını hem de taleplerinin meşruiyetini neye dayandığını ortaya koymaktadır: “*Yedi yüz seneden beri memâlik-i mahrûse-i şâhânede emin bir şekilde yaşayan milel ve tavâif-i tabiiyye meyânında padişâha ve devlete en sâdık ve memlûk bulunur bir millet var ise o da Keldani millet-i sâdıkasıdır.*”

Bu vurgu, cemaatin hem tarihî mevcudiyetini hem de siyasi sadakatini devlet nezdinde görünür kılmak için bilinçli bir şekilde kullanılmıştır. Patrik vekili, yer tahsisi talebini yalnızca dinî özgürlük bağlamında değil, Osmanlı sistemine sadakatle entegre bir cemaatin haklı kurumsal talebi olarak formüle etmektedir. Bu yönüyle belge, “sadakat” söylemiyle “kilise ihtiyacının” nasıl

⁷⁸ BOA, ŞD. 2702/19 (5 Receb 1318-29 Ekim 1900).

⁷⁹ BOA, ŞD. 2702/19 (5 Receb 1318-29 Ekim 1900).

⁸⁰ BOA, ŞD. 2702/19 (5 Receb 1318-29 Ekim 1900).

iç içe geçtiğini ve Osmanlı idaresine yönelik talebin sadece bir inanç özgürlüğü değil, aynı zamanda yönetime bağlılık deklarasyonu olduğunu gösterir.

Öte yandan, Patrik merkezinin Musul'da bulunması nedeniyle İstanbul'daki cemaatin dağınık ve başıboş kaldığı, halkın merkezi bir otoriteye ulaşamadığı, hatta "müracaata muktedir olmayan" bir konumda olduğu belirtilmektedir. Bu durumun çözülmesi için İstanbul'da sabit bir "mahall-i mahsus" (kurumsal merkez) tesis edilmesi gerektiği, böylece halkın başka cemaatlerden ayrılarak yeniden Keldani kimliği altında toplanabileceği savunulmaktadır⁸¹.

Sonuç olarak, bu belge Keldani cemaatinin sadece ibadet değil, kurumsal kimlik, nüfus bütünlüğü, merkezi otoriteye bağlılık ve resmî tanınma gibi çok yönlü bir sorunsalla karşı karşıya kaldığını göstermektedir. Yapılan başvuru, yalnızca bir kilise değil, cemaatin görünürlüğünü ve kimliğini muhafaza edecek bir kurumsal alan talebidir. Osmanlı yönetimi için de bu tür talepler, gayrimüslim cemaatlerin devlet sistemine entegrasyonu ve idari denetimi açısından önem taşımaktadır.

2.4. İstanbul'daki Patriklik Vekâleti ve Toplumsal Yapının Dönüşümü (1883-1918)

Keldani Katolik Kilisesi'nin İstanbul'daki Patriklik Vekâleti kurumu, 1883 yılında Patrik XII. İlyas tarafından, Patrikhane'nin Babıali ile olan siyasi ilişkilerini yürütmek amacıyla tesis edilmiştir. Bu görevi üstlenen papaz, aynı zamanda İstanbul'da bulunan yaklaşık 300 kişilik Keldani Katolik cemaatinin de ruhani lideridir. Osmanlı arşiv belgeleri, İstanbul'daki Keldani Katolik cemaatinin yalnızca nüfus büyüklüğünü değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet temelli yapısını ve bunun kurumsallaşma süreçleri üzerindeki etkilerini de ortaya koymaktadır. Bu yapı, cemaatin İstanbul'daki yerleşme düzeyini, aileleşme sürecini ve uzun vadeli kurumsal aidiyet eğilimini anlamak açısından önem taşımaktadır.

1890 tarihli Katolik istatistikleri, İstanbul Patrik Vekilliği'nin sınırları içindeki Katolik varlığın bileşimini açık biçimde ortaya koymaktaydı. Yaklaşık 45.000 Katolikten oluşan nüfusun 40.000'i Latin kökenliydi; geri kalan 5.000 kişilik grup ise Rum Katolikleri (melkitler), Gürcüler, Süryaniler, Maruniler ve Keldaniler gibi sayıca küçük Doğu Katolik cemaatlerinden oluşuyordu. Bu cemaatler kendi ritlerine özgü müstakil hiyerarşilere sahip olamayacak kadar "azınlık içinde azınlık" konumunda bulunuyordu⁸².

1901 yılında, İstanbul'daki Keldani nüfusu yaklaşık 471 kişi olarak tahmin edilmektedir⁸³. Ancak verilerde doğrudan bir cinsiyet ayrımı

⁸¹ BOA, ŞD. 2702/19 (5 Receb 1318-29 Ekim 1900).

⁸² Les Missions Catholiques, 1890, s. 467.

⁸³ BOA. ŞD. 2702/19; BOA. DH.MKT. 2303/75.

yapılmamıştır. Mesleki dağılımlar, matbaalarda işçilik, köprü başlarında gazete satıcılığı, hamallık, apartman hizmetkârlığı, büyük ölçüde erkek iş gücüne işaret etmektedir. Kadınlara dair mesleki veya toplumsal rollerle ilgili herhangi bir ifade bulunmaması, nüfusun büyük oranda erkeklerden oluştuğunu ve cemaatin ağırlıklı olarak bireysel, geçici göçmen işçilerden meydana geldiğini göstermektedir. Bu çerçevede erkek oranının %80'in üzerinde olduğu tahmin edilmektedir.

1913 yılı itibarıyla İstanbul'da 320 erkek ve 127 kadın olmak üzere toplam 447 Keldani'nin yaşadığı tespit edilmektedir⁸⁴. Bir yıl sonra, 1914'te yapılan kayıtlarda ise Keldani Katolik cemaatine mensup nüfusun 322'si erkek, 139'u kadın olmak üzere toplam 461 kişiye ulaştığı ve bir kiliseye sahip oldukları görülmektedir⁸⁵. Bu kısa zaman diliminde hem toplam nüfustaki artış hem de özellikle kadın nüfusundaki belirgin yükseliş, Keldani varlığının İstanbul'da geçici ve bireysel bir göç olgusundan uzaklaşarak daha dengeli ve yerleşik bir toplumsal yapıya yöneldiğini göstermektedir. Kadın sayısındaki artış, cemaatin yalnızca çalışma veya geçiş amaçlı erkek göçmenlerden ibaret olmadığını; aile bireylerinin de İstanbul'a dâhil olmasıyla birlikte aileleşme ve kalıcılık eğiliminin güçlendiğini ortaya koymaktadır. Bu demografik dönüşüm, ibadet, eğitim ve sosyal yardım gibi alanlarda daha düzenli ve kurumsal ihtiyaçların ortaya çıkmasını da kaçınılmaz kılmıştır.

1918 yılında ise, cemaatin cinsiyet temelli yapısının resmî devlet kayıtlarında daha ayrıntılı biçimde yer almıştır. Beyoğlu semtinde yapılan tespitlere göre, bu tarihte İstanbul'da 334 erkek ve 142 kadın olmak üzere toplam 476 Keldani yaşamaktadır⁸⁶. Bu rakamlar, erkeklerin yaklaşık %70,2'sini, kadınların ise %29,8'ini oluşturduğu bir nüfus dağılımına işaret etmektedir. Her ne kadar cemaat hâlâ erkek ağırlıklı bir yapıya sahip olsa da kadın nüfusunun giderek artması, Keldani göçünün ekonomik saiklerin ötesine geçerek ailevi ve toplumsal bir nitelik kazanmaya başladığını açık biçimde ortaya koymaktadır. 1913-1918 yılları arasındaki veriler birlikte değerlendirildiğinde, toplam nüfusta sınırlı, fakat istikrarlı bir artışın yanı sıra kadın sayısındaki yükseliş, cemaatin İstanbul'daki varlığının geçici göçmenlikten kalıcı yerleşime doğru evrildiğini göstermektedir.

Bu eğilimin Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında da devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim 1926 tarihli İstanbul Şehremaneti Salnamesi'ne göre İstanbul'daki Keldani nüfusu 392 erkek ve 178 kadın olmak üzere toplam 570 kişiye yükselmiştir. Kadın nüfusundaki artışın bu dönemde daha da belirginleşmesi, Keldani cemaatinin İstanbul'da aile temelli bir yerleşim

⁸⁴ İstanbul Beldesi İhsaiyat Mecmuası 1329 [1913], İstanbul: İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2023, s. 109.

⁸⁵ İstanbul Beldesi İhsaiyat Mecmuası 1330 [1914], çev. İbrahim Akdağ, red. Nihal Boztekin, İstanbul 2023, s.140-141.

⁸⁶ BOA. DH.İ.UM. 67/1; BOA. BEO 4394/329540.

modeline yöneldiğini ve kentsel hayata daha kalıcı biçimde eklemlendiğini göstermektedir. Aşağıdaki tablo, Keldanilerin yalnızca sayısal olarak değil, toplumsal yapı bakımından da İstanbul’da kökleşme sürecine girdiklerini ortaya koyan önemli bir demografik göstergedir⁸⁷.

Yıl	Toplam Nüfus	Erkek Sayısı	Kadın Sayısı	Erkek Oranı	Kadın Oranı	Açıklama
1883	≈ 300	-	-	-	-	Patriklik Vekâleti’nin kuruluş süreci; cinsiyet ayrımı yok ŞD. 2702/19;
1901	≈ 471	> 376	< 95	> %80	< %20	DH.MKT. 2303/75 – mesleki dağılım erkek ağırlıklı
1913	447	320	127	%71,6	%28,4	İstanbul İhsaiyat verileri
1914	461	322	139	%69,8	%30,2	Keldani Katolik cemaatine ait resmî tespit
1918	476	334	142	%70,2	%29,8	DH.İ.UM. 67/1; BEO 4394/329540 (Beyoğlu)
1926	570	392	178	%68,8	%31,2	İstanbul Şehremaneti Salnamesi

Tablo 1. İstanbul’daki Keldani Katolik Cemaatinin Demografik Gelişimi (1883-1926)

1883-1926 yılları arasındaki nüfus verileri, İstanbul’daki Keldani Katolik cemaatinin geçirdiği dönüşümü açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu dönemde cemaatin sayısal artışından ziyade, toplumsal yapısında meydana gelen değişim dikkat çekicidir. Erken dönem veriler, Keldani varlığının İstanbul’da büyük ölçüde geçici, bireysel ve ekonomik amaçlı bir erkek göçüne dayandığını göstermektedir. Nitekim 1901 yılına ait belgelerde cinsiyet ayrımı yapılmamakla birlikte, mesleki dağılımlar neredeyse tamamen erkek emeğine dayalıdır; kadınlara ilişkin herhangi bir toplumsal ya da mesleki role dair kaydın bulunmaması, nüfusun büyük ölçüde erkeklerden oluştuğunu ve

⁸⁷ İstanbul Şehremaneti Salnamesi, 1926, 12. baskı, İstanbul: İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 1923, s. 20. 1926 itibarıyla Latin Katolikler, İstanbul’daki nüfusun yalnızca %0,35’ini; Süryani ve Keldaniler ise birlikte yaklaşık %0,13’ünü oluşturmaktadır. Söz konusu salnamede Keldani nüfusu 567 olarak verilmiştir. *1925-1926 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi*, s. 407.

cemaatin henüz aile temelli bir yerleşim yapısına sahip olmadığını düşündürmektedir.

1913 ve 1914 yıllarına ait sayımlar, bu yapıda belirgin bir değişimin başladığını göstermektedir. Bu dönemde kadın nüfusunun artması, Keldani göçünün yalnızca geçici işgücü hareketliliği olmaktan çıkmaya başladığını; aile bireylerinin de İstanbul'a dâhil olmasıyla birlikte daha dengeli bir toplumsal kompozisyona yöneldiğini ortaya koymaktadır. Kadın sayısındaki bu artış, cemaatin İstanbul'daki varlığının kalıcılığa doğru evrildiğini ve ibadet, eğitim ve sosyal yardıma yönelik daha düzenli kurumsal ihtiyaçların doğduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

1918 yılına ait ayrıntılı devlet kayıtları, bu dönüşümün daha net bir biçimde belgelendiğini ortaya koymaktadır. Erkek nüfus hâlâ çoğunlukta olmakla birlikte, kadın oranının belirgin biçimde artmış olması, Keldani cemaatinin artık yalnızca bireysel erkek göçmenlerden ibaret olmadığını; aile yapısının giderek güçlendiğini göstermektedir. Bu durum, Keldani varlığının İstanbul'da geçici bir konaklama aşamasından çıkarak, kentsel hayata daha kalıcı biçimde eklenmeye başladığını düşündürmektedir. Bu eğilimin Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında da devam ettiği anlaşılmaktadır. 1926 yılına gelindiğinde kadın nüfusundaki artış daha da belirginleşmiş; bu durum, cemaatin aile temelli bir yerleşim modeline yöneldiğini ve İstanbul'daki varlığını uzun vadeli olarak sürdürme eğilimine girdiğini ortaya koymuştur. Ancak bu demografik dönüşüm, güçlü ve müstakil kurumsal yapılara eşlik etmemiştir. Keldani cemaatinin eğitim, ibadet ve sosyal yardım alanlarında büyük ölçüde başka Katolik cemaatlerin kurumlarına eklenmek zorunda kalması, demografik büyümeye rağmen kurumsal kırılganlığın devam ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda İstanbul'daki Keldani cemaatinin cinsiyet temelli demografik yapısı, yalnızca göçün doğasına bağlı bir durum olarak değil; aynı zamanda cemaatin kurumsal kapasitesinin sınırlılığıyla yakından ilişkili bir olgu olarak değerlendirilmelidir. Erkek ağırlıklı erken dönem yapı, aileleşme ve kalıcılık süreçlerini geciktirmiş; kadın ve çocuk nüfusunun artması ise kurumsal ihtiyaçları görünür kılmıştır. Ancak bu ihtiyaçların karşılanmasında yaşanan yetersizlikler, Keldani cemaatinin Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'e uzanan süreçte İstanbul'da kalıcılaşırken dahi kırılgan bir toplumsal konumda kaldığını ortaya koymaktadır.

2.6. İstanbul'daki Keldani Katolik Cemaatinin Demografik Görünürlüğü, Devlet Denetimi ve Kentsel Yapı (1918)

1918 yılına ait belgeye göre İstanbul'un Beyoğlu semtinde 334 erkek ve 142 kadın olmak üzere toplam 476 Keldani Katolik tespit edilmiştir⁸⁸. Bu rakamlar, Keldani cemaatinin İstanbul'da artık geçici ya da dağınık bir varlık

⁸⁸ BOA. DH.İ.UM. 67/1; BEO 4394/329540.

olmaktan çıkıp, kentte kalıcılaşan, toplumsal olarak örgütlü ve demografik bakımdan anlamlı bir azınlık haline geldiğini göstermektedir. Nüfusun bu düzeye ulaşması, cemaatin yalnızca kentsel hayata entegre olduğunu değil; aynı zamanda ibadet, temsil ve cemaat örgütlenmesine yönelik kurumsal ihtiyaçlarının belirginleştiğini de ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede Osmanlı yönetiminin söz konusu taleplere yaklaşımı dikkat çekicidir. Savaşın son yılında, İstanbul'daki hassas azınlık dengeleri ve genel siyasi belirsizlik ortamına rağmen, devletin müesses dinî yapılarla ilişkin taleplere bütünüyle kapalı bir tutum sergilemediği anlaşılmaktadır. Aksine, azınlık cemaatlerinin ihtiyaçlarını belirli bir denetim çerçevesi içinde karşılamaya çalıştığı görülmektedir. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin son döneminde azınlık politikalarının hâlâ dinî çoğulculuk ile merkezi kontrol arasında bir denge kurma çabası içinde olduğunu göstermektedir.

Belgede yer alan bir diğer dikkat çekici unsur ise geçici ibadet mekânı olarak seçilen yapının mülkiyetinin bir kadın şahsa, Madam İzabel Humuliç'e ait olmasıdır. Bu ayrıntı, özellikle Beyoğlu gibi kozmopolit ve gayrimüslim nüfusun yoğun olduğu bir bölgede kadınların mülk sahibi ve tasarruf yetkisine sahip olabildiklerini göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla söz konusu belge, yalnızca Keldani Katolik cemaatinin dinî ve kurumsal görünürlüğüne değil; aynı zamanda geç Osmanlı İstanbul'unda kentsel sosyal yapı, mülkiyet ilişkileri ve kadınların ekonomik konumuna dair önemli ipuçları da sunmaktadır⁸⁹.

⁸⁹ BOA. BEO 4394/329540 (16 Rebiülevvel 1334-22 Ocak 1916).

III. BÖLÜM: SİYASİ TEMSİLİYET, SADAKAT POLİTİKALARI VE DİPLOMATİK İLİŞKİLER

3.1. Patrik Vekâleti'nin Osmanlı Nezdinde Kurumsal Konumu

1876 yılında birleşmiş Keldânî Patriği, Ermeni Katolik Patrikliği nezdinde İstanbul'da bir temsilci bulundurmaya devam etmekteydi. Bu durum, Keldani patrikliğinin İstanbul'daki temsilinin geçici bir uygulama olmaktan çıkarak giderek kurumsallaşan bir idari ve ruhani yapıya dönüştüğünü göstermektedir. Nitekim XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul'daki Keldani Katolik Patrik Vekâleti, yalnızca Musul merkezli patriklik makamının bir uzantısı olmaktan çıkarak Osmanlı Devleti'nin çok milletli yapısı içerisinde tanınan idari ve ruhani bir temsil kurumu hâline gelmiştir. Patrik vekilleri, cemaatin dinî önderleri olmanın ötesinde, Osmanlı bürokrasisiyle doğrudan temas kuran; mali tahsisatın takibi, hukuki meselelerin çözümü ve cemaatin idari taleplerinin iletilmesi gibi alanlarda etkin rol üstlenen kurumsal aktörler olarak işlev görmüşlerdir.

Osmanlı millet sistemi çerçevesinde tanınan bu statü, bir yandan Keldani cemaatinin Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısına entegrasyonunu mümkün kılarken, diğer yandan devletin cemaat üzerindeki idari denetimini de tesis etmiştir. Patrik vekilleri, tayin ve görevden alma süreçleri bakımından doğrudan Meclis-i Vükelâ ve Babıali'nin tasarrufuna tabi tutulmuş; bu durum, patriklik makamını yarı-özerk bir ruhani otoritenin ötesine taşıyarak merkezi idareye hesap verebilir bir kurumsal yapı hâline getirmiştir.

Bu çerçevede, 18 Mayıs 1873 tarihli bir belgeye göre İstanbul Patrik Vekili Elkas Bulis Petrus, Musul'da görev yaptığı sırada birlikte çalıştığı bazı Ermeni ve Yahudi mültezimlerin halka zulmettiğini bildirmiş; yeniden Musul'a atanma ihtimalinin doğurduğu kaygıyı Meclis-i Vükelâ'ya resmî olarak iletmıştır. Bu vaka, patrik vekillerinin yalnızca ruhani bir konumda bulunmadıklarını; aynı zamanda Osmanlı idari mekanizması içerisinde sorumluluk taşıyan ve merkezi otoriteyle doğrudan muhatap olan görevliler olarak algılandıklarını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Patrik vekilliği makamının Osmanlı merkezi idaresiyle kurduğu bu doğrudan ilişki, patriklik kurumunun meşruiyetini pekiştirirken Keldani cemaatinin İstanbul'daki varlığını da kurumsal açıdan güçlendirmiştir. Böylece patrik vekâleti, Keldani cemaatinin Osmanlı başkentindeki hukuki tanınırlığının fiilî teminatı hâline gelmiş; cemaatin idari örgütlenmesinin ve kamusal görünürlüğünün ana eksenini oluşturmuştur.

3.2. Mali Destek, Maaşlar ve Protokol Hediye

Patrik vekilliği makamı ile Osmanlı merkezi idaresi arasındaki ilişkinin en belirgin göstergelerinden biri düzenli maaş tahsisleri olmuştur. 1902-1918

yılları arasında Musul'daki Patrik Mar Emanuel Toma Efendi adına tahsis edilen 2.000 kuruşluk aylık ödenek, İstanbul'daki Patrik Vekili Hori Toma Bacari tarafından düzenli olarak teslim alınmıştır⁹⁰.

Bu düzenli maaşlar, cemaatin mali özerklikten ziyade Osmanlı merkezi otoritesinin gözetiminde faaliyet gösterdiğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda devlet, cemaatin lider kadrosunu maaş ödemeleri aracılığıyla idari kontrol altında tutmuştur. Maaş tahsislerine ek olarak, patrik ve beraberindeki heyete, İstanbul ziyaretlerinde protokol hediyeleri verilmiştir. 24 Ekim 1902'de Patrik Emanuel Efendi'ye ve iki yardımcısına padişah adına 292 Osmanlı lirası (29.000 kuruş) değerinde hediyeler takdim edilmiştir⁹¹. Bu tür jestler, cemaatin Osmanlı Devleti nezdinde prestijli bir protokol statüsüne sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca Paskalya gibi özel günlerde padişah tarafından Keldanilere 5.000 kuruş ihsan ve inayet verildiği de bilinmektedir⁹².

Bacari'nin 25 Ekim 1919'da İstanbul'da geçirdiği bir trafik kazası sonucu vefat etmesinin ardından⁹³ ödenğin yeni vekil Petrus Abid Efendi'ye bağlanıp bağlanmayacağı tartışma konusu olmuştur. Konu Adliye ve Mezâhib Nezaretinde görüşülmüş ve Sadrazamlığa gönderdikleri yazıda, Keldani Patriği Emanuel Efendi'ye tahsis edilen aylık 2.000 kuruşluk maaşın, kendisinin Musul'da ikamet ettiği gerekçesiyle kesilmesine karar verilmiştir. Kararın gerekçesinde, Keldani nüfusunun çoğunluğunun Musul, Bağdat, Basra ve bir kısmının İran'da bulunduğu; Diyarbakir ve çevresinde ise (kendi ifadelerine göre) ancak 5.000-6.000 kadar Keldani'nin yaşadığı belirtilmiştir. Ancak İstanbul'daki yeni vekil, bu kararın Osmanlı vatandaşı olan Keldani cemaati mensuplarına haksızlık teşkil ettiğini belirterek, maaş ödemesinin devamını talep etmiştir⁹⁴. Bu talep, yalnızca bir mali destek beklentisi değil aynı zamanda Osmanlı sınırları içindeki Keldanilerin patriklikle olan ruhani bağlarının devam ettiğinin ve temsil ihtiyacının sürdüğünün açık bir göstergesidir.

Abid Efendi'nin itirazı Meclis-i Vükelâ'da da görüşülmüş, Musul meselesi kesinleşene kadar ödemelerin askıya alınmasına hükmedilmiştir⁹⁵. Ancak Keldani Patrik Vekâleti'nin ısrarları sonucu 30 Eylül 1920'de maaş ödemesine tekrar başlanmıştır⁹⁶.

⁹⁰ BOA, BEO.4656/349153 (18 Muharrem 1339-2 Ekim 1920).

⁹¹ BOA, BEO 1940/145442 (21 Receb 1320-24 Ekim 1920).

⁹² Paskalya dolayısıyla sadece Keldanilere değil, diğer azınlıklara da belli miktarlarda yardım yapılmıştır. Rum Patrikliğine 25.000, Ermeni Patrikliğine 25.000, Bulgar Eksarhlığına 25.000, Katolik Patrikliğine 10.000, Süryani Patrikliğine 5.000 ve Keldani Patrikliğine 5.000 kuruş olmak üzere toplam 95.000 kuruş verilmiştir. BOA, ML.EEM. 569/53 (12 Safer 1324-7 Nisan 1906) Lef 1,4.

⁹³ BOA, ŞD. 3198/88 (23 Şevval 1338-10 Temmuz 1920).

⁹⁴ BOA, BEO 4663/349721 (6 Rebiülevvel 1339-18 Kasım 1920). BOA, BEO 4638/347794 (4 Şevval 1338-21 Haziran 1920) Lef 5.

⁹⁵ BOA, MV. 219/84 (4 Şevval 1338-21 Haziran 1920).

⁹⁶ BOA, MV. 220/117 (16 Muharrem 1339-30 Eylül 1920).

3.3. Sadakat Telgrafları ve Ritüel Meşruiyet

İstanbul'daki Keldani Patrik Vekâleti'nin Osmanlı Devleti nezdinde kurumsal meşruiyetini görünür kılmasının en etkili araçlarından biri sadakat telgrafları olmuştur. Cemaat, padişahın doğum günleri, tahta çıkış yıldönümleri veya Osmanlı Devleti için önemli günlerde sadakatini telgraflar ve kiliselerde düzenlenen protokol dualarıyla ifade etmiştir⁹⁷. Bu konuda arşiv belgelerine yansıyan bazı örnekler şunlardır:

- 20 Aralık 1899'da Sultan II. Abdülhamid'in doğum günü için Keldani Patrik Vekili Yusuf İzzet Efendi, Süryani Kadim Patrik Vekili Serpiskopos Bolus Efendi ve Süryani Katolik Patrik Vekili, padişaha “atebe-i mukaddesen veli-ni” met-i cihândâriye” ifadeleriyle övgü dolu telgraflar göndermiştir⁹⁸.

- II. Meşrutiyet'in ilanı (1908) sonrası İstanbul Patrik Vekâleti anayasal düzeni selamlayan bir kutlama telgrafı göndermiştir.

- 15 ve 19 Temmuz 1918'de Sultan VI. Mehmed Vahdettin'in tahta çıkışı münasebetiyle İstanbul'daki Patrik Vekâleti ve Musul'daki Patriklik makamı padişaha bağlılık telgrafları çekmiş, cemaat bu mesajları Beyoğlu ve Galata'daki kiliselerde yapılan dualarla pekiştirmiştir⁹⁹.

Bu sadakat gösterileri, cemaatin Osmanlı merkezi otoritesine olan bağlılığını sürekli olarak görünür kılmış, siyasi aidiyetini ritüel meşruiyetle yeniden üretmiştir.

3.4. Osmanlı Devleti ve İstanbul Keldanileri: Taltif ve Sadakat İlişkileri

İstanbul'da bulunan Keldani cemaatinin ileri gelenleri zaman zaman devletten çeşitli nişanlar almışlardır. Stamboul gazetesinin 9 Haziran 1902 tarihli sayısında İstanbul'daki Keldani cemaatinin önde gelenlerinden Zebunîzâde Safa Bey'e 3. Sınıf Osmaniye Nişanı verildiği kaydedilmiştir. Bu kayıt, Keldani ileri gelenlerinin Osmanlı idaresi tarafından resmen tanındığını ve cemaatin devletle ilişkilerinde olumlu bir konuma sahip olduğunu gösteren önemli örneklerden biridir. Zebunîzâde ailesi, İstanbul'daki Keldani cemaatinin sosyal ve ekonomik açıdan güçlü aileleri arasında yer almakta olup,

⁹⁷ Arşiv belgelerinin yanı sıra Stamboul gazetesinde de padişahın tahta çıkışı ve doğum günlerinde düzenlenen merasimlere çeşitli cemaatlerin ruhani liderleriyle birlikte Keldani Patrik Vekili Gharib ve Cemaat Reisi Abdülkerim Paşa'nın da katıldığı görülmektedir. Stamboul, 3 Ekim 1906, s. 4; Stamboul, 9 Nisan 1906, s. 1.

⁹⁸ BOA, Y.PRK.AZN. 20/81 (16 Şaban 1317-20 Aralık 1899; BOA, Y.PRK.AZJ.34/42 (29 Zilhicce 1314-31 Mayıs 1897).

⁹⁹ BOA, İ.DUİT. 1/90 (9 Şevval 1336-18 Temmuz 1918).

Safa Bey'in bu nişanla taltif edilmesi; Keldanilerin sadece dini bir cemaat değil, aynı zamanda başkentte sivil ve ekonomik aktörler olarak kabul edildiğini, Keldani ileri gelenlerinin Osmanlı resmî çevreleriyle doğrudan temas ve prestij ilişkisi içinde bulunduğunu ve Osmanlı yönetiminin cemaat elitini ödül/taltif aracılığıyla devlete entegre etmeye çalıştığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Bu durum, İstanbul'daki Keldani cemaatinin toplumsal statüsünün güçlendiğini, devletin gayrimüslim unsurları sadakat temelinde ödüllendirerek merkezî bünyeye bağlama siyasetinin bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır.

Osmaniye Nişanı, Tanzimat sonrası Osmanlı taltif sisteminde hizmet, sadakat, hayırseverlik ve devletle iş birliği gibi kriterlere göre verilen yüksek dereceli bir nişan olup, 3. sınıf Osmaniye Nişanı bir gayrimüslimin sahip olabileceği en prestijli dereceler arasında değerlendirilmiştir. Bu yönüyle, Safa Bey'in nişanı sadece kişisel bir onur değil, aynı zamanda İstanbul'daki Keldani cemaatinin devlet nezdindeki temsil kapasitesinin artmasına katkı sağlayan sembolik bir araç niteliği taşımaktadır. Safa Bey'in bu taltifle “aracı elit” işlevi üstlendiği ve cemaatin kurumsallaşma süreci içinde devletle ilişkilerinde önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Safa Bey'e verilen bu nişan, bireysel bir takdir olmanın ötesinde, cemaatin İstanbul'daki meşruiyet arayışının devlet tarafından tanındığının, ibadethane ve okul taleplerinin bürokratik süreçlerde destek bulmasının ve Musul, Siirt, Diyarbakir gibi vilayetlerden İstanbul'a gelen Keldaniler için elit bir temsil ağının oluşmasının bir göstergesidir. Bu tür taltifler, gayrimüslim cemaatler içinde yerel bir aristokrasinin veya seçkin bir temsilci sınıfının ortaya çıkmasına da katkıda bulunmuştur.

Bu taltif ve nişanlar, II. Abdülhamid döneminin gayrimüslim cemaatlerle ilişkilerinde belirginleşen sadakat, düzen, vergi uyumu ve hayır faaliyetleri eksenli kontrol ve entegrasyon politikalarıyla uyumludur. 1902 gibi kritik bir tarihte bir Keldani ileri geleninin devlet tarafından ödüllendirilmesi, Keldani cemaatinin “sadık millet” imajını güçlendirdiği gibi, cemaatin Osmanlı bürokrasisi nezdindeki güvenilirliğini de pekiştirmiştir. Böylece İstanbul'daki Keldani Katolik cemaatinin devletle kurduğu ilişki ağının giderek kurumsallaştığı görülmektedir.

Nitekim devletin Keldani patriklerini ve patrik vekillerini benzer şekilde nişanlarla onurlandırması, Keldani Katolik Cemaati'nin Osmanlı protokolünde görünür ve tanınır bir yer edindiğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede:

• 8 Aralık 1870 tarihinde Keldani Patriği Yusuf Ovdo Efendi'ye 2. derece Mecidiye Nişanı verilmiş, ardından 1. dereceye yükseltilmesi talep edilmiştir¹⁰⁰.

• 24 Şubat 1895'te Patrik Adi Yeşu Efendi'ye 1. derece Mecidiye Nişanı tevcih edilmiştir¹⁰¹.

• 1902 yılında Patrik Emanuel Toma Efendi'ye önce 1. derece Mecidiye, ardından 1. derece Osmanî Nişanı verilmiştir¹⁰².

Bu nişanların tamamı, Keldani Patrikliği'nin ve İstanbul Keldani cemaatinin Osmanlı devlet protokolünde tanınan ve itibar gören bir cemaat olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Bu veriler bir araya getirildiğinde, İstanbul'daki Keldani cemaatinin ileri gelenlerinin gerek dinî önderlerin gerekse sivil cemaat elitlerinin Osmanlı Devleti tarafından çeşitli nişanlarla taltif edilmesinin, cemaatin devletle kurduğu sadakat temelli ilişkiyi güçlendirmeye yönelik bir strateji olduğunu açıkça göstermektedir. Bu taltif politikası, cemaatin Osmanlı modernleşme sürecine uyum kapasitesini arttırdığı gibi Keldani kimliğinin başkentte kurumsal, görünür ve devlet tarafından onaylanmış bir yapı kazanmasına da katkı sağlamıştır. Böylece Zebunîzâde Safa Bey'in nişanı, Keldani cemaatinin XIX.-XX. yüzyıl başlarındaki kurumsallaşma sürecinin ve devletle kurduğu karşılıklı tanınma ilişkilerinin somut bir örneği olarak değerlendirilebilir.

3.5. 1909'da Keldani Patrikliği'nin Sultan V. Mehmed Huzurunda Kabulü ve İstanbul Keldani Cemaatinin Sadakat Beyanı

La Turquie gazetesinin 12 Temmuz 1909 tarihli haberine göre, Sultan V. Mehmed, Suriye'den gelen bir heyet ile birlikte Keldani Patriğini huzurunda kabul etmiştir. II. Meşrutiyet sonrası dönemin siyasal atmosferi dikkate alındığında bu kabul, Keldani Patrikliği'nin Osmanlı Devleti nezdindeki resmî görünürlüğünün ve meşruiyetinin önemli bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Patriğin İstanbul'a gelişi vesilesiyle, şehirdeki Keldani Katolik cemaati adına kendisine bir hitap metni sunulmuştur. Bu metinde İstanbul Keldanileri, Patrik'e şu ifadelerle teşekkür ve bağlılıklarını iletmişlerdir: "Hazretleri, İstanbul Keldani cemaati adına, ileri yaşıma rağmen buraya gelerek Sultan V. Mehmed'e bağlılık duygularımızın tercümanı olmayı

¹⁰⁰ BOA, İ.HR.247/14673 (14 Ramazan 1287-8 Aralık 1870).

¹⁰¹ BOA, İ.TAL.73/14 (28 Şaban 1312-24 Şubat 1895).

¹⁰² BOA, BEO.1793/134473 (7 Zilkade 1319-15 Şubat 1902); BOA, İ.TAL.278/1 (23 Safer 1320-1 Haziran 1902); Bu nişanların haricinde, Teşrifat Müdürü tarafından Maarif Nezareti'ne gönderilen yazıda; Keldani Patriği Emanuel Efendi'ye, Musul Keldani cemaatinin eğitimine yönelik gayret ve hizmetlerinden ötürü birinci rütbeden Maarif Nişanı tevcih edildiği bildirilmiştir. BOA, MF.MKT. 1194/43 (19 Safer 1332-17 Ocak 1914) Lef 5. Söz konusu örneğin yanı sıra, arşiv kayıtlarında Keldani bürokrat ve din adamlarına tevcih edilen nişanlara dair pek çok farklı belgeye rastlanmaktadır.

kabul buyurduğunuz için zât-ı âlînize tebriklerimizi ve şükranlarımızı sunarız. Şahs-ı âlînin her daim milletinizin şeref ve saadetini pederane şekilde koruduğuna inanıyoruz; ihsanlarınızın tatlı hatırasını ebediyen muhafaza etmekten hepimiz gurur ve mutluluk duymaktayız.”¹⁰³.

Bu hitap metni, İstanbul Keldani cemaatinin Patrik ile olan bağlarının yalnızca dinî otorite temelinde değil, aynı zamanda siyasî ve sembolik temsiliyet düzeyinde işlediğini göstermektedir. Keldani Cemaatinin, Osmanlı Padişahı’na bağlılıklarını doğrudan değil de Patrikleri aracılığıyla iletmeleri Patrik’in Osmanlı yönetimi nezdinde cemaatin resmî temsilcisi konumuna işaret etmektedir. Bununla birlikte Patrik’in yalnızca ruhani değil, aynı zamanda millî (etno-kültürel) bir lider olarak görüldüğünü, cemaatin korunması ve yönlendirilmesindeki rolünü vurgulamaktadır. Yine 1909 gibi siyasi açıdan hassas bir yılda cemaatin bu tür bir bağlılık beyanı sunması, Keldanilerin Osmanlı Devleti’ne sadık bir unsur olarak kendilerini konumlandırma çabalarının bir devamı olarak değerlendirilebilir.

Bu olay, İstanbul’daki Keldani Patrik Vekâleti ve Keldani cemaati için, Osmanlı merkezi idaresiyle doğrudan temas kurabilme, sadakatlerini sembolik düzeyde ifade edebilme ve Patriklik makamının Osmanlı himayesi altındaki konumunu güçlendirme bakımından önemli bir dönüm noktası sayılabilir. Devlet yetkililerinin bu tür kabulleri, Osmanlı Devleti’nin gayrimüslim cemaatlerle ilişkilerinin sembolik-politik boyutunu göstermesi açısından da kayda değerdir¹⁰⁴.

3.6. Emanuel Thomas Roma Ziyareti ve Patriklik Makamının Protokol Statüsü

Keldani Patriği’nin ölümü üzerine toplanan Keldani metropolitlerinin ittifakla gerçekleştirdiği seçim sonucunda Emmanuel Thomas yeni Keldani patriği olarak belirlenmiştir. Osmanlı Devleti açısından bakıldığında, Siirt’teki görev süresi boyunca idari ve ruhani bakımdan başarılı bir piskoposluk icra etmiş olan Emmanuel Efendi’nin, selefinin ardından patriklik makamı için öne çıkması olağan ve meşru bir gelişme olarak değerlendirilmiştir. Nitekim bu tercih, cemaat içi hiyerarşi ve Osmanlı’nın yerleşik patriklik teamülleriyle de uyumlu görünmektedir. Ne var ki patrik seçimi sürecinde Papa temsilcisinin bizzat hazır bulunması, Osmanlı makamlarınca yalnızca sembolik bir katılım olarak değil, cemaatin iç işleyişine yönelik açık bir müdahale olarak algılanmıştır. Bu durum, Osmanlı Devleti’nin gayrimüslim cemaatler üzerindeki nihai tasarruf yetkisini koruma yönündeki hassasiyetini doğrudan tetiklemiş; patrik seçiminin meşruiyeti, kişinin niteliğinden ziyade sürecin

¹⁰³ La Turquie, 10 Mayıs 1909, s. 1. La Turquie, 12 Temmuz 1909, s. 1; Padişahı tebrik ettikten sonra Keldani Patriği Emmanuel, papayı ziyaret etmek için Roma’ya hareket etmiştir. La Turquie, 29 Haziran 1909, s. 1.

¹⁰⁴ La Turquie, 12 Temmuz 1909, s. 1.

uluslararası-dini bir otorite tarafından gölgelenmesi üzerinden tartışmalı hâle gelmiştir. Dolayısıyla mesele, Emmanuel Efendi'nin şahsından çok, patriklik makamı üzerindeki yetkinin kimde olduğu sorunu etrafında düğümlenmiştir. Bu çerçevede Emmanuel Efendi, metropolitlerin oy birliğiyle patrik seçilmesine rağmen, Babıali tarafından resmen tanınması geciktirilen bir figür hâline gelmiştir. Söz konusu gecikme, Osmanlı Devleti'nin patriklik kurumunu yalnızca ruhani bir makam olarak değil, aynı zamanda egemenlik alanı içerisinde yer alan idari bir kurum olarak gördüğünü; Papalık'ın bu alana nüfuz etme girişimlerine karşı ise bilinçli ve sistematik bir direnç sergilediğini göstermektedir. Böylece patrik seçimi, cemaat içi bir dinî tasarruf olmaktan çıkarak, Osmanlı merkezi idaresi ile Roma arasındaki yetki sınırlarının yeniden çizildiği siyasal bir meseleye dönüşmüştür¹⁰⁵.

1901 yılında Musul'da icra edilen bu ayin, Keldani Patrikliği'nin Osmanlı dünyasındaki konumunun fiilen kesinleştiği bir eşik anı niteliği taşımaktadır. Musul Resmî Gazetesi'nde yer alan bilgiye göre Emmanuel Thomas'ın kalabalık bir cemaat huzurunda ayine başkanlık etmesi, padişah adına dualar edilmesi ve imparatorluk tuğrasının merasim alayıyla salona taşınması, patriklik makamının Osmanlı egemenlik alanı içinde kabul edildiğini sembolik düzeyde ilan eden bir düzenleme olarak okunmalıdır. Bu bağlamda ayin, patrik seçiminin yalnızca sonuçlandığını değil, Osmanlı hukuk ve temsil rejimi içinde geçerlilik kazandığını da kamuya açık biçimde teyit etmiştir.

Patrikliğin irâde-i seniyye ile tamamlanması, Keldani Patrikliği'nin meşruiyetinin kilise içi süreçlerden ziyade Osmanlı merkezi otoritesinin tasarrufuna dayandığını gösterirken, söz konusu ayin bu hukuki durumu görünür ve toplumsal olarak içselleştirilebilir kılan bir araç işlevi görmüştür. Böylece patriklik makamı, yalnızca yazılı bir onayla değil, devletin sembolik repertuarı aracılığıyla da Osmanlı siyasal düzenine eklemlenmiştir. Bu yönüyle 1901 ayini, geç Osmanlı döneminde gayrimüslim patrikliklerin meşruiyetinin ritüel, temsil ve egemenlik göstergeleri üzerinden nasıl tamamlandığını gösteren özgün bir örnek teşkil etmektedir¹⁰⁶.

¹⁰⁵ BOA, DH.ŞFR. 248/82, (27 Rebiülahir 1316-14 Eylül 1898); Emmanuel Thomas'ın Keldani Patriği olarak atandığından söz eden gazete, kendisinin Türkçe, Arapça, Fransızca, Keldanice, İbranice, Latince ve İtalyanca gibi pek çok dili bildiğini aktarmıştır. (Stamboul, 11 Temmuz 1900 sayfa numarası yok). Osmanlı Devleti bir süre direndikten sonra 1901 yılında Thomas Efendi'nin patrikliğini tasdik etmiştir. BOA, BEO 1743/130689 (25 Receb 1319-7 Kasım 1901); Gazetede, Padişahın, Thomas'ın patrikliğini bir fermanla tasdik ettiği ve Adliye ve Mezâhib Nezareti'nin de bu kararı Musul'daki patriğe ve İstanbul'daki Patrik Vekili Joseph Gharib'e bildirdiği (tebliğ ettiği) haberi yer almıştır. (Stamboul, 28 Kasım 1901 Aynı yıl içinde, patriğin tasdiki vesilesiyle; Osmanlı İmparatorluğu adına, Hindistan ve İran'daki bütün Keldani kiliselerinde Padişahın sağlık ve selameti için şükran ayinleri icra edilmiştir. (Stamboul, 10 Aralık 1901.

¹⁰⁶ Stamboul, 7 Kasım 1901, s.1.



Resim 1. Keldani Mekteb-i idadisi¹⁰⁷

Patriklerin seçilmelerinin ardından Roma'ya giderek Papalık nezdinde resmî tanınma almaları, Doğu Katolik kiliselerinin yerleşik teamülleri arasında yer almaktaydı. Bu yolculuklarda İstanbul'un zorunlu bir durak olarak öne çıkması ise, söz konusu ziyaretlerin yalnızca dinî değil, aynı zamanda siyasi ve idari bir mahiyet taşımasına imkân tanımıştır. Zira İstanbul'da bulunmak, patriklerin padişah huzuruna çıkmalarına, sadakatlerini arz etmelerine ve fiilen olduğu kadar resmen de Osmanlı merkezi otoritesi tarafından kabul edilmelerine olanak sağlamaktaydı. Bu yönüyle İstanbul, patriklik makamı açısından Roma ile Babıali arasında sembolik ve kurumsal bir ara mekân işlevi görmüştür. Patrik seçiminin Babıali tarafından tanınmasının ardından gelişen

¹⁰⁷ Fotoğrafta ortada yer alan, gözlüklü ve sivil kıyafetli kişi Keldani Patriği Thomas Emanuel'dir. Bu kimlik tespiti, daha önceki görsel karşılaştırmalar, patriğin bilinen fizyonomisi ve benzer törenlerdeki merkezi konumlanmasıyla örtüşmektedir. Kalabalığın patriğin etrafında toplanmış olması, söz konusu görüntünün rastlantısal bir cemaat fotoğrafı değil, patriğin şahsında anlam kazanan kurumsal ve sembolik bir buluşmayı yansıttığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Görselde yaklaşık elli beş ile altmış kişi arasında değişen kalabalık bir topluluk yer almaktadır. Kıyafetler, başlıklar ve genel duruşlar dikkate alındığında bu grubun yalnızca ruhbanlardan oluşmadığı anlaşılmaktadır. Topluluk içinde Keldani din adamlarının yanı sıra Osmanlı askerî görevlileri, sivil memurlar, cemaatin önde gelen tüccarları ile öğretmen ve öğrenciler birlikte bulunmaktadır. Arka planda yer alan ve üzerinde "Keldani Mekteb-i İdadisi" ibaresi bulunan bayraklar, bu toplanmanın eğitim kurumu merkezli bir cemaat etkinliği olduğunu açıkça göstermektedir. Bu durum, kalabalık içinde öğretmenlerin ve öğrencilerin de yer aldığını, dolayısıyla fotoğrafın yalnızca dinî bir bağlamı değil, aynı zamanda pedagojik ve kurumsal bir çerçeveyi de yansıttığını ortaya koymaktadır. Fotoğraftaki askerî ve sivil Osmanlı görevlilerinin varlığı, Keldani cemaatinin kamusal alanda görünürlük kazandığını ve devletle uyumlu bir temsil biçimi benimsediğini göstermektedir. Din adamları, cemaat elitleri, eğitim kadrosu ve öğrencilerin. Bu bağlamda söz konusu görsel, geç Osmanlı döneminde Irak'taki Keldani cemaatinin patrik merkezli örgütlenmesini, eğitim yoluyla kurumsallaşmasını ve kamusal meşruiyet arayışını birlikte yansıtan güçlü bir tarihsel belge niteliği taşımaktadır.

bu süreç, İstanbul'daki Keldani cemaatinin Osmanlı Devleti nezdindeki konumunu belirgin biçimde güçlendiren bir dönüm noktası olmuştur. Nitekim Musul merkezli Keldani Patriği Emanuel Toma Efendi'nin Roma'ya gerçekleştirdiği resmî ziyaret, Osmanlı makamlarının bilgisi ve onayı dâhilinde, İstanbul üzerinden düzenlenmiştir. 29 Mayıs 1902 tarihinde patrik ve beraberindeki iki rahip için pasaport düzenlenmiş; İstanbul'daki konaklama ve yol masraflarının devlet hazinesinden karşılanması kararlaştırılmıştır. Bu uygulama, Osmanlı Devleti'nin Keldani Patrikliği'ni yalnızca tanımakla kalmadığını, aynı zamanda bu makamı resmî ve meşru bir temsil kurumu olarak himaye ettiğini göstermektedir. Bu çerçevede patriklerin Roma yolculukları, Papalık onayını temin eden dinî ziyaretler olmanın ötesinde, Osmanlı egemenliğiyle uyumlu bir meşruiyet rejimi içerisinde gerçekleştirilen, çok katmanlı diplomatik ve törensel süreçler olarak değerlendirilmelidir. İstanbul'da gerçekleşen kabul ve devlet desteği, Keldani Patrikliği'nin Osmanlı siyasi düzeni içerisindeki yerini pekiştirmiş; cemaatin başkentteki kurumsal görünürlüğünü ve idari statüsünü güçlendirmiştir¹⁰⁸.

Patrik tarafından yapılan bu ziyaret, patriklik makamının yalnızca dini bir otorite değil, Osmanlı devlet protokolünde tanınan bir kurum olduğunu göstermiştir. Patrik Emanuel'in İstanbul'daki temasları, İstanbul cemaatinin Musul'daki patriklik makamıyla olan bağlarını da kuvvetlendirmiştir. Roma dönüşünde patrik ve maiyetine İskenderun ve Beyrut üzerinden Musul'a dönüşlerinde kolaylık sağlanması için emir verilmiştir¹⁰⁹.

3.7. II. Meşrutiyet Döneminde İstanbul'daki Keldani ve Ermeni Katolik Patriklikleri Arasındaki Diplomatik, Kilise-İçi ve Siyasi-İdari Etkileşimler

1902 yılına ait Stamboul gazetesi kayıtları, İstanbul'da faaliyet gösteren Keldani Katolik Patrikliği ile Ermeni Katolik Patrikhanesi arasındaki ilişkilerin düzenli, karşılıklı ve protokole uygun biçimde sürdürüldüğünü göstermektedir. Bu haberler, Doğu Katolik topluluklarının Osmanlı başkentinde yalnızca kendi iç cemaat faaliyetleriyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda karşılıklı ziyaretler yoluyla kurumsal diplomasi yürüttüklerini ortaya koymaktadır.

1902 yılının ilk yarısında yayımlanan bir habere göre, Keldani Katolik Patriği Mgr Emmanuel Thomas, Ermeni Katolik Patriği Mgr Emanuel'in resmî olarak ziyaret etmiştir. Haberde, “*SB Mgr Emmanuel Thomas, Keldani Katolik Patriği, dün SB Mgr Emanuel, Ermeni Katolikleri Patriği'ni ziyaret etti.*” ifadesi yer almaktadır¹¹⁰. Aynı yılın sonbaharında bir iade-i ziyaret

¹⁰⁸ BOA, DH.MKT.514/8 (20 Safer 1320-29 Mayıs 1902); İ.HUS.97/6 (18 Safer 1320-27 Mayıs 1902)

¹⁰⁹ BOA, DH.MKT.590/8 (5 Receb 1320-8 Ekim 1902)

¹¹⁰ Stamboul, 31 Mayıs 1902, s. 2-3.

gerçekleşmiştir. Avrupa'dan dönüşünün ardından Keldani Patriğinin huzuruna kabul edilen heyetin başında, Ermeni Katolik Patrikhanesi'nin genel vekili S.G. Mgr Djévahirdjian bulunmakta; kendisi, S.R. Mgr Ormanian adına Keldani Patriği'ne hoş geldiniz dileklerini iletmıştır¹¹¹. Aynı sayıda Vatikan'ın yani Hristiyanlarca kabul edilen Kutsal Makam'ın Bağdat başpiskoposluğu görevinden Mgr Altmeyer'in istifasını kabul ettiği bilgisi de yer almaktadır. Bu kayıt, İstanbul basınının yalnızca yerel cemaat ilişkilerini değil, aynı zamanda Roma merkezli Katolik hiyerarşisi içindeki gelişmeleri de yakından izlediğini göstermektedir¹¹².

Gerçekleşen bu karşılıklı ziyaretler, İstanbul'daki Katolik Doğu patrikhanelerinin diplomatik geleneklere uygun biçimde hareket ettiğini göstermektedir. Keldani Patrikliği ile Ermeni Katolik Patrikhanesi arasındaki bu temaslar, cemaatlerin birbirlerini litürjik, kurumsal ve toplumsal olarak tanıdığını; Osmanlı başkentinde çok ritüelli bir Katolik kamusalının kurumsallaştığını ve Keldani Patriği'nin, İstanbul'daki diğer Katolik topluluklar tarafından eşit düzeyde bir patriklik otoritesi olarak kabul edildiğini kanıtlamaktadır. Ayrıca 1902 yılına ait bu iki kayıt, Keldani Patrikliğinin İstanbul'da yalnızca ibadetle sınırlı bir cemaat olmadığını; aksine, Katolik Doğu Kiliseleri arasında aktif bir diplomatik ve kurumsal aktör olarak işlev gördüğünü göstermektedir.

3.8. Keldani Patrikliğinin 31 Mart Vakası Sonrası Osmanlı Yönetimine Sadakat Beyanı ve II. Meşrutiyet Döneminde İstanbul Keldani Cemaatinin Temsili (1909-1915)

Keldani Patrikliğinin 3 Nisan 1325 (16 Nisan 1909) tarihli arızası, 31 Mart Vakası'nın bastırılmasının hemen ardından cemaatin Osmanlı yönetimine karşı tutumunu açık biçimde ortaya koymuştur. Bu arıza, Meşrutiyet düzeninin yeniden tesis edildiği hassas dönemde Keldani cemaatinin siyasal sadakatini teyit eden erken bir örnek niteliği taşımaktadır. Belgede Keldani Patrikliği, Meşrutiyet'e bağlılığını ifade etmekle birlikte Osmanlı Saltanatı ve Hilâfetine sadakatini vurgulamıştır. Buradaki "Saltanat ve Hilafet-i Osmâniyye'nin şan ve şerefine korunması" yönündeki taahhüdüyle meşrutî rejime desteğini bildirmiştir. Hürriyet, müsavat ve uhuvvet ilkelerinin benimsendiği belirtilirken, yeni Sadrazam'ın atanması "tevfik-i Rabbânî" olarak yorumlanarak devlet otoritesine bağlılık bir kez daha teyit edilmiştir. Bu çerçevede Keldani milletin kendisini "Osmanlı milleti" içinde konumlandığı görülmektedir. Belge, yalnızca bir sadakat beyanı değil, aynı zamanda İstanbul'daki Keldani Patriklik Vekâleti'nin cemaatin meşruiyetini güçlendirme çabasının bir parçası olarak da değerlendirilebilir. 31 Mart sonrasında siyasal dengelerin yeniden şekillendiği bir ortamda patrik vekili,

¹¹¹ Stamboul, Eylöl 1902, s. 2.

¹¹² Stamboul, Eylöl 1902, s. 2.

cemaatin yerini sağlamlaştırmak ve belirsizliği bertaraf etmek amacıyla Osmanlı yönetimiyle ilişkileri tahkim etmeye yönelmiştir. Bu nedenle arıza, Keldani cemaatinin kendi siyasal gemisini çalkantılı meşrutiyet dalgaları arasında selâmete ulaştırma stratejisinin önemli bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir¹¹³.

Keldani cemaati, kendilerini hükümet nezdinde ilgilendiren konularda özellikle Katolik kardeşleriyle birlikte hareket etmişlerdir. 1911 yılı sonlarına gelindiğinde Keldani Patrik vekili, Rum ve Ermeni Patrikleri, Ermeni Katolik Patriği, Bulgar Eksarhı ve Rum Katolik vekili tarafından Babıali'ye ortak bir dilekçe verilmiştir. Bu dilekçede çeşitli eğitim ve askerlik meselelerine ilişkin talepler yinelenmiştir. Bu çok bileşenli ruhban girişimi, Osmanlı'daki gayrimüslim cemaatlerin bazı konularda müşterek hareket etmeye yöneldiği bir döneme işaret etmektedir. Özellikle 1911 dilekçesinde Keldani Patrik Vekilliği'nin yer alması, İstanbul'daki Keldani topluluğunun diğer Katolik ve Ortodoks cemaatlerle birlikte eşgüdümlü bir siyasi-idarî tutum geliştirdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu dilekçenin ardından Osmanlı hükümeti 4 Kasım 1911 tarihinde, askerî kanunların herkes tarafından anlaşılabilmesi amacıyla çeşitli dillere resmen tercüme edilmesini; askerî okullara giriş sınavlarının adayların kendi dillerinde yapılmasını ve bu süreçte Türkçe bakımından yalnızca okuma ve konuşma düzeyinde bir yeterlik aranmasını kararlaştırmıştır. Bu karar, söz konusu ortak dilekçenin doğrudan bir sonucu olup, gayrimüslim cemaatlerin eğitim ve askerlik alanındaki pratik taleplerinin Osmanlı yönetimince dikkate alındığını göstermektedir.

Keldani Patrik vekilinin bu dilekçede Rum, Ermeni, Ermeni Katolik, Bulgar ve Rum Katolik temsilcileriyle birlikte imza vermesi, Keldani cemaatinin İstanbul'daki toplumsal ve hukuksal konumunu güçlendirme yönünde çok taraflı bir strateji izlediğini ortaya koymaktadır. Bu strateji diğer Katolik ve Ortodoks cemaatlerle ortak hareket ederek, tek başına ortaya konduğunda karşılık bulması daha zor olabilecek taleplerin siyasal meşrutiyetini artırmayı amaçlamıştır. Bununla birlikte Keldanilerin nüfusça sınırlı bir cemaat olduğundan, taleplerini Ermeni, Rum ve Bulgar temsilcileriyle aynı çerçevede sunmaları, onları Babıali'de etkin aktörler arasına konumlandırmalarına katkı sağlamıştır. Ayrıca dilekçede yer alan eğitim ve askerlikle ilgili talepler, Keldaniler de dahil olmak üzere tüm gayrimüslim unsurların gündelik yaşamını ilgilendiren yapısal düzenlemeleri kapsamaktadır. Bu bağlamda Keldani Patrik Vekilliği'nin dilekçeye katılımı, cemaatin İstanbul'daki çıkarlarını merkeze iletmek üzere aktif bir pozisyon aldığını göstermektedir.

Sonuç olarak, 1911 ortak dilekçesi ve ardından gelen 4 Kasım 1911 tarihli hükümet kararı, Keldani Patrik Vekilliği'nin Osmanlı idarî sisteminde

¹¹³ Bkz. İsmail Hami Danişmend, 31 Mart Vak'ası: Sadrazam Tevfik Paşa'nın Dosyasındaki Resmî ve Hususî Vesikalara Göre, İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1961, s. 86-87.

ortak talepler üzerinden siyasal alan açma çabalarının erken ve somut bir örneğidir. Keldani cemaatinin bu süreçteki rolü, nüfusu sınırlı olmakla birlikte, İstanbul'daki diğer Katolik ve Ortodoks cemaatlerle kurduğu iş birliği sayesinde etkili bir görünürlük ve temsil kabiliyeti kazandığını göstermektedir¹¹⁴.

II. Meşrutiyet'in ilanı, İstanbul'daki Keldani cemaatine yalnızca dinî değil, aynı zamanda idarî ve siyasal temsiliyet bakımından da yeni imkânlar sağlamıştır. Bu dönemde cemaatten yetişen modern eğitilmiş bireyler, devlet mekanizmaları içinde görünürlük kazanmak amacıyla girişimlerde bulunmaktaydılar. Bu bağlamda 9 Mart 1912'de Mısır Keldani Temsilciliği, İstanbul'un önde gelen Keldani simalarından Tabibzade Abdulkerim (Paşa) Efendi'nin Meclis-i Ayan üyeliğine atanması için hükümete dilekçe vermiş; dilekçede Abdulkerim Efendi'nin Sultani, İdadi ve Mülkiye mezuniyetleri ile devlete olan sadakati vurgulanmıştır¹¹⁵. 13 Ağustos 1913'te Abdulkerim Efendi, Cebeli Lübnan Mutasarrıflığı için başvuru yapmıştır¹¹⁶. 13 Nisan 1915'te ise İstanbul Patrik Vekâleti, Rum ve Ermeni patrikhaneleriyle birlikte, cemaat mekteplerinde okuyan öğrencilerin askerlikten muaf tutulması amacıyla Babiali'ye başvurmuştur¹¹⁷.

Bu girişimler, Keldanilerin Meşrutiyet'in sunduğu temsil kanallarından yararlanarak devlet yapısı içinde yer edinme ve cemaat yararına müzakere edebilme çabasını yansıtmaktadır.

Bu dönemin Keldani tarihi açısından bir diğer önemli kaynağı, 23 Temmuz 1909'da kurulan ve 16 Aralık 1909'da Osmanlı Devleti'nden resmî izin alarak faaliyetlerini hukuken pekiştiren *Osmanlı Unsurları İttihadı Heyeti* idi. II. Meşrutiyet'in çoğulcu ve Osmanlıcı ideolojik zemininde şekillenen bu Heyet'in nizamnamesi, İstanbul'daki Keldani Katolik cemaatinin geç Osmanlı idari düzeni içindeki yerini göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir¹¹⁸.

Nizamnamede Keldaniler, İstanbul'un mevcut Osmanlı unsurları arasında adı açıkça zikredilen bir topluluk olarak yer almakta ve "Said Namık - Keldani" kaydıyla Heyet'in tabii üyeleri arasında temsil edilmektedir¹¹⁹. Bu

¹¹⁴ Gülnihal Bozkurt, Gayri Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996, s.168.

¹¹⁵ BOA, A.ŞMTZ.(05).22/70 (20 Rabiulevvel 1330-9 Mart 1912).

¹¹⁶ BOA, HR.HMŞ.İŞO.51/7 Böyle bir belge yok

¹¹⁷ BOA, DH.İD.20/19 (28 Cemazeyilevvel 1333-13 Nisan 1915).

¹¹⁸ 23 Temmuz 1909 tarihinde, Association pour l'union des éléments (Komite-i İttihâd-ı Anâsır-ı Osmâniyye) isminde bir heyet teşkil edilmiştir. Bu heyet, "ırk ve din ayrımı gözetmeksizin Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı unsurları arasında eşitlik ve kardeşliği temin etmeyi" amaçlamıştır. Stamboul, 20 Ekim 1910, s. 4-7.

¹¹⁹ Bu heyette bir Keldani tüccar olan Rüstem Necip Bey ile Keldani Avukat Namık Bey muhasebe başkanlığında yer almışlardır. Stamboul, 20 Ekim 1910.

kayıt, Keldanilerin az nüfuslarına rağmen yalnızca bireysel bir Katolik alt-grubu değil, devlet nezdinde adı tanımlanabilen ve temsil hakkı tanınmış bir cemaat olduğunu belgelemektedir. Nizamnamenin 54. maddesi, Keldanileri Türk, Rum, Ermeni, Musevi ve Latin unsurlarıyla aynı kategoride sayarak onların geç Osmanlı idari düşüncesinde “müstakil bir unsur” olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Buna karşılık, Maruni ve Nasturilerin ancak ruhanî teşkilatlarını ispat ettikleri takdirde birliğe kabul edileceklerinin belirtilmesi, Keldanilerin bu dönemde zaten “aday unsur” statüsünü aşarak fiilen tanınmış bir cemaat hâline geldiğini göstermektedir.

Nizamnamenin 12. maddesinde tabii üyelerin, teşkilatları hükümetçe tanınmış milletlerin ruhanî reisleri tarafından gönderilen temsilciler olduğu belirtilmektedir. Bu çerçevede “Said Namık-Keldani” kaydının yer alması, İstanbul’daki Keldani patrik vekilliğinin devlet tarafından fiilen muhatap kabul edildiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Musul’daki patriklik merkezine bağlı bu vekillik makamı, İstanbul’da cemaat adına kabul edilen ruhanî-idarî bir temsil birimi olarak işlev görmektedir.

Bu yönleriyle Osmanlı Unsurları İttihadı Heyeti, Keldanilerin geç Osmanlı döneminde yalnızca Ermeni veya Latin Katolik yapıları içinde “eriyen” bireylerden ibaret olmadığını, aksine kimliği tanımlanan, temsil edilen ve Osmanlılık birlik projeleri içinde hesaba katılan bir cemaat hâline geldiklerini göstermektedir. Nizamnamenin eğitim, Osmanlıca öğretimi, karma mektepler ve öğrenci gönderilmesi gibi hükümleri, Keldanilerin de dâhil olduğu Doğu Katolik topluluklarını Osmanlı vatandaşlık ideolojisi doğrultusunda yeniden konumlandırmayı hedeflemekteydi.

Dolayısıyla Osmanlı Unsurları İttihadı Heyeti Nizamnamesi¹²⁰, İstanbul’daki Keldani cemaatinin geç Osmanlı döneminde ulaştığı hukuki görünürlük, kurumsal temsil, devlet nezdindeki meşruiyet ve Osmanlı unsurları arasında adıyla yer alma statülerini belgeleyen nadir ve kritik metinlerden biri niteliğindedir. Cumhuriyet döneminde Keldanilerin yaşadığı idari görünmezlik, kimlik karışıklıkları ve tanınma sorunları, bu geç Osmanlı “adla tanınmışlık” evresinin kaybedilmiş mirası olarak değerlendirilebilir.

¹²⁰ *Osmanlı Anâsırı İttihâdı Heyeti Nizâmnamesi*, kuruluş tarihi 10 Temmuz 1325 (Rumi). Osmanlı Hükümeti tarafından 3 Kânunuevvel 1325 tarihli ve 54 numaralı ruhsatname ile yayımlanmıştır. Konstantiniyye: Matbaa-i Ebüzziya, 1328, s. 6-12.

IV. BÖLÜM: KRİZLER, EĞİTİM VE KURUMSAL ÇERÇEVE

4.1. 1909 Adana Olayları Karşısında İstanbul Keldani Cemaati'nin Tutumu

1909 Adana Olayları bağlamında İstanbul Keldani cemaati, hem Osmanlı millet sistemi içinde tanınmış bir Katolik “doğu cemaati”, hem de Latin ve diğer Katolik milletlerle yoğun temas hâlinde olan küçük ama stratejik bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu cemaatin konumu, bir yandan Babıali ile kurduğu sadakat ve temsil ilişkileri, diğer yandan Katolik devletler, Papalık ve İstanbul’daki Latin-Ermeni-Süryani-Bulgar Katolik yapılarıyla geliştirdiği çok yönlü ağlar üzerinden okunmalıdır. 1909 Adana Olayları sırasında Keldanilerin uğradığı kayıpların rakamsal ve retorik düzeyde “abartılması” veya farklı ölçeklerde sunulması da bu çoklu ilişkinin siyasal ve söylemsel mantığıyla yakından bağlantılıdır.

Öncelikle, İstanbul’daki Keldani varlığı, patrik merkezli bir “millet” yapılanmasının şehirdeki vekâlet kurumu üzerinden temsil edilmektedir. Patrik Emmanuel Thomas’ın Musul’daki patriklik makamı ile İstanbul’daki patrik vekâleti (genel vikar Mgr Joseph Gharib) arasında hem Osmanlı resmî makamları hem de Papalık ve Katolik basın tarafından tanınan kurumsal bir bağ mevcuttur. Emmanuel Thomas’ın “Türkiye, İran ve Hindistan Keldani patriği” olarak tayininin Osmanlı padişahı tarafından onaylanması, Adliye ve Mezâhib Nezareti’nin bu iradeyi Musul’daki patriğe ve Konstantinopolis’teki vikara resmen tebliğ etmesi, Keldani patrikliğinin Osmanlı düzeninde ayrı bir Katolik millet olarak kabul edildiğini göstermiştir¹²¹. Bu tanınma, padişah fermanları ve çeşitli devlet nişanlarıyla desteklenmiştir. Özellikle Keldani metropolit ve piskoposların Mecîdî nişanıyla taltif edilmesi, cemaatin 'sadık teb'a' söylemiyle örtüşmektedir.

İstanbul Keldani cemaatinin iç örgütlenmesi de bu çerçeveye uygundur. Patrik, İstanbul’daki cemaati patrik vekili ve bir idare meclisi vasıtasıyla temsil edilirken, cemaatin yerel lideri Tabibzade Abdülkerim Paşa hem Keldani meclisinin reisi hem de Babıali nezdinde cemaatin seküler yüzü olarak öne çıkmıştır. Abdülkerim Paşa’ya Rumeli Beylerbeyi rütbesiyle paşalık unvanı verilmesi, Keldani cemaatinin Osmanlı bürokrasisiyle kurduğu yakın

¹²¹ Stamboul, 28 Kasım 1901, s.1; Young, Corps de Droit Ottoman, II, s. 120.

ilişkiyi simgelemektedir¹²². Patrik Emmanuel Thomas'ın Yıldız Sarayı'na kabulü, selamlık merasimlerine iştiraki, ardından Sadrazam, Dahiliye, Hariciye, Adliye ve Mezâhib nazırlarına yaptığı resmî ziyaretler, Keldanilerin imparatorluk siyaset sahnesine, nüfus olarak küçük ama sembolik değeri yüksek bir Katolik “doğu milleti” olarak dahil olduklarını göstermiştir¹²³.

Bu yerleşik konumu belirginleştiren önemli bir unsur, İstanbul Keldani cemaatinin diğer Katolik ve genel olarak Hristiyan milletlerle kurduğu yoğun ve törensel (ritüelize edilmiş) ilişkilerdir. Stamboul gazetesi, pek çok vesileyle “patrikler ve ruhanî reisler” arasında saydığı Keldani patrik vekilini; Ekümenik Patrikhane (Rum Ortodoks Patrikhanesi), Ermeni Gregoryen Patrikliği (Ermeni Apostolik Patrikhanesi), Ermeni Katolik Patrikliği, Bulgar Eksarhlığı ve çeşitli Doğu Katolik patrikhaneleri ile aynı protokol çerçevesi (resmî temsil ve törensel hiyerarşi) içinde zikretmiştir. Gerek Papalık jübilesi (Papa tarafından ilan edilen, belirli yıllarda düzenlenen büyük kutsal kutlama yılı) törenleri vesilesiyle Kutsal Ruh Katedrali'nde icra edilen ayinlerde, gerek 3 Mart 1902 tarihli büyük kutlamada, Keldani patrik vekili Gharib'in, Ermeni Katolik, Maruni (Lübnan merkezli Doğu Katolik Kilisesi), Melkit (Bizans ayinli Doğu Katolik Kilisesi) ve Latin (Roma Katolik) ruhanîlerle birlikte, İstanbul'daki tüm Katolik cemaatlerin kolektif cephesinin (ortak temsiliyet ve birlik görünümü) parçası olduğu aktarılmıştır. Aynı şekilde, Sainte-Marie Draperis Kilisesi'nde Keldani ayinine göre icra edilen *messe solennelle*'ler (büyük ve görkemli ayinler), diğer cemaatlerden müminlerin de davet edildiği; ritüel düzeyde Latin ve Doğu ayin geleneklerinin birlikte temsil edildiği alanlar olarak öne çıkmaktadır¹²⁴.

Bu birliktelik yalnızca litürjik seviyede kalmamış, siyasî ve hukuki düzeyde de kendini göstermiştir. Okullar ve askerlik konularında Rum, Ermeni Gregoryen, Ermeni Katolik patrikhaneleri ve Bulgar Eksarhlığı arasında varılan anlaşma doğrultusunda, bu dört patrikhane ve eksarhlığın kapı kethüdaları Adliye Nezâreti'ne giderek ortak bir takrir verirmiştir. Keldani Patrikhânesi'nin kapı kethüdası, kendisine bu konularda bir haber ulaşmadığı gerekçesiyle aynı sürece dahil olamamıştır¹²⁵. Bu ayrıntı, Keldanilerin de aynı Katolik ve

¹²² Stamboul, 31 Mayıs 1902, s. 2–3; Stamboul, 21 Mart 1905, s. 3.

¹²³ Stamboul, 30 Mayıs 1902, s. 1; 22 Eylül 1902, s. 1.

¹²⁴ Stamboul, 22 Ekim 1899, s.1; 4 Nisan 1901, s.1; 3 Ağustos 1903, s. 1; 18 Mart 1904, s. 3; 20 Nisan 1905, s. 3; 23 Aralık 1912, s. 2.

¹²⁵ *Senin*, 24 Mayıs; Ahmet Erdoğan, *Belgelerle II. Meşrutiyet'ten Tehcire: Adana Ermeni Olayları Günlüğü*, Konya 2012, s. 214.

Gregoryen blokun parçası olarak düşünölmekle birlikte, nüfuslarının ve kurumsal kapasitenin görece sınırlılığı nedeniyle zaman zaman bu ortak süreçlere teknik sebeplerle dahi olsa eksik eklemlendiklerini göstermektedir. Buna rağmen İstanbul'daki protokol ve saray törenlerinde Keldani patrik vekili ve cemaat reisinin diğör cemaat liderleriyle birlikte Sultan'ın huzuruna çıkmaları ve toplu tebrik heyetleri içinde yer almaları, siyasal temsil düzeyinde Keldanilerin "eşit" statüde kabul edildiğine işaret etmektedir¹²⁶.

İstanbul Keldani cemaatinin Katolik diğör milletlerle ilişkisinin bir diğör boyutu, Katolik eğitim kurumları ve Latin tarikatları üzerinden kurulan "kurumsal kardeşlik"tir. Pera'daki Saint-Louis Doğu Semineri, Kapusenler tarafından 1881'de kurulmuş ve 1914'e kadar 19 Ermeni, 5 Keldani, 2 Maruni, 1 Süryani, 1 Bulgar, 1 Rum ve 1 Gürcü olmak üzere toplam 30 rahip yetiştirmiştir¹²⁷. Bu tablo, Keldani ruhbanının bir kısmının da Latin ve diğör Doğu Katolik gençlerle aynı formasyon ortamını paylaştığını göstermekteydi. Dolayısıyla Keldani din adamları, yalnızca kendi ritlerine özgü kurumlar içinde değil, İstanbul'daki ortak Katolik eğitim ağlarının da bileşeni olarak yetiştirilmiştir. Bu da onları hem Papalık hem de Fransa merkezli Katolik misyonerlik yapıları nezdinde görünür kılmıştır. Keldanilerin Saint-Esprit Katedrali'ndeki Papalık jübilesi veya büyük Paskalya törenlerinde, Cizvit, Lazarist, Kapusen ve diğör tarikatlarla birlikte zikredilmesi de bu bütönlüğün ritüel tezahürüdür¹²⁸.

Katolik devletler nezdindeki konumlarına gelince: Keldani patrikliği ve İstanbul vekâleti, Papalık ile Babıali arasında olduğı kadar, Fransa ve diğör Katolik devletlerin diplomatik çevreleriyle de ilişkili bir yapı olarak belirginleşmiştir. Emmanuel Thomas'ın Roma'ya gidişinde, Roma'daki Osmanlı konsolosu Galieni tarafından karşılanması, Propaganda Fide yetkilileriyle birlikte şehre getirilmesi ve Papa tarafından hususî kabul edilmesi, Keldani patriğinin hem Osmanlı hem Papalık dünyasında simgesel bir aracı figür olarak konumlandırıldığını göstermekteydi¹²⁹. Le Moniteur de Rome'un haberine göre XIII. Leo, Babil Keldani Patrikliği için Roma'da bir ruhban koleji kurma niyetini açıklarken, aynı zamanda Osmanlı padişahının Katolik tebaaya karşı adalet ve müsamahasını övgüyle anılıyordu. Buna karşılık patrik

¹²⁶ Stamboul, 10 Haziran 1889, s.1; 21 Aralık 1903, s. 1.

¹²⁷ Échos d'Orient, XVII, 1914, s.456-457; La Documentation Catholique, no.193, 7 Nisan 1923, s. 892.

¹²⁸ Stamboul, 3 Mart 1902, s. 1; 18 Mart 1904, s. 3.

¹²⁹ Stamboul, 27 Haziran 1902, s. 1.

de padişaha duyulan sadakati vurgulamaktaydı¹³⁰. Bu söylem, Keldani Kilisesinin Katolik devletler nezdinde, “Nasturi sapkınlığının izlerini silmeye yardımcı olan” bir Doğu Katolik kilisesi olarak ideolojik bir işleve sahip olduğunu düşündürürken; Osmanlı bağlamında da sadakat ve itaat retoriği üzerinden güvenilir “millet” statüsünü pekiştirmektedir.

1909 Adana Olayları, bu çok katmanlı ilişkiler ağını ve Keldani söyleminin “abartı”ya açık yönlerini analize elverişli bir kriz anı sunmuştur. Olaylarda Keldani kayıplarına dair rakamlar, Babigyan raporu ile Yusuf Kemal Bey’in resmî raporu arasında çarpıcı biçimde fark vardır. Babigyan, 422 Keldani’nin öldürüldüğünü ve toplam Hristiyan kaybının 21.000’i aştığını ileri sürerken; Yusuf Kemal Bey, Keldani ölümlerini 133 olarak kaydetmiştir¹³¹. Sayısal düzeyde bu farklılık, Ermeni Patrikhanesi çevresinde hazırlanan raporun felaketin boyutunu uluslararası kamuoyuna duyurmak üzere “yüksek” bir bilanço sunma eğilimini yansıttığındanır. Buna karşılık Osmanlı resmî rakamı hem uluslararası hem iç kamuoyu nezdinde devletin kontrol ve adalet iddiasını koruyabilmesi için daha sınırlı bir sayı vermektedir. Keldani cemaatinin gerçek kayıpları, her iki uç arasında bir noktada yer alıyor olsa bile, rakamların bu şekilde “üst sınır” ve “alt sınır” olarak iki farklı söylemsel bağlamda dolaşıma sokulduğu açıktır.

İstanbul’daki Keldani Patrik Vekâleti’nden merkeze yansıyan bilgiler de bu söylemsel mantığın izlerini taşımaktaydı. La Turquie gazetesinin 26 Mayıs 1909 tarihli haberine göre, Adana’dan vekâlete ulaşan telgraflarda Keldani kilisesi ve vekâlet binalarının tamamen yandığı; tarlalarda çalışan iki yüzü aşkın Keldani işçinin öldürüldüğü; evlerin yağmalanıp yakıldığı ve çocuklu dulların “ekmeksiz ve barınsız” kaldığı bildirilmekteydi. Bu trajik tasvir, patrik vekili Mgr Joseph Gharib’in Sadaret ve Dahiliye Nezareti’ne sunduğu takrirlerin “*ciddi surette nazar-ı dikkate alındığı*” ifadesiyle birlikte aktarılır; Babıali, Adana’daki makamlara “*talihsiz Keldani cemaatine en süratli şekilde yardım edilmesi*” talimatı göndermiştir¹³². Burada kullanılan dil, kuşkusuz Keldani cemaatinin yaşadığı felaketi abartma kastıyla değil, felaketin ağırlığını vurgulayarak merkezin ve aynı zamanda Katolik Fransız kamuoyunun dikkatini çekme amacıyla yoğunlaştırılmış bir üslubu yansıtmıştır. Tarlalarda “iki yüzü aşkın işçi”nin öldürülmesi gibi ifadeler,

¹³⁰ Stamboul, 2 Ekim 1890, s. 2.

¹³¹ Ari Şekeryan, 1909 Adana Katliamı: Üç Rapor, Aras, İstanbul 2022, s. 15.

¹³² La Turquie, 26 Mayıs 1909, s. 1.

Babigyan ve resmi Osmanlı rakamlarıyla karşılaştırıldığında, Keldani kayıplarını üst perdeden tanımlayan bir anlatım olarak değerlendirilmiştir. Bu tür söylemsel yoğunlaştırmalar, küçük bir cemaatin, Ermeniler ve Rumlar gibi daha kalabalık Hristiyan gruplar arasında silik kalmamak için “*felaket anlatısı*”nı belirginleştirme ihtiyacıyla da ilişkili olduğu düşünülmüştür.

Öte yandan, aynı dönemde Rum, Ermeni, Süryani ve Keldani ruhani reislerinin ortak telgrafları, yalnızca kayıpları değil, Divan-ı Harb’in işleyişine yönelik ciddi eleştirileri de içermektedir. 17 Haziran tarihli telgrafta, Divan-ı Harb-i Örfî’nin “katliam ve yağmanın gerçek faillerini cezalandırmak yerine, onların tahrik ettiği cahil Müslüman köylüleri hedef aldığı” ve Hristiyanların kendilerini savunmaları nedeniyle, üstelik “yalan tanıklılıklarla” mahkûm edildiği belirtilmiştir¹³³. Burada da tarafların dilinin, hukukî gerçekliğin “yalın” halinden ziyade, meşruiyet mücadelesinin gerekleri doğrultusunda şekillendiği görülürken, Hristiyan cemaatler kendilerini “meşru müdafaa” pozisyonunda resmederek mahkûmiyetleri haksız gibi göstermeye çalışırken; hükümet tarafı da Divan-ı Harb’i korumak için aşırı genelleyici bir üslup kullanmaktaydı.

Bütün bu örnekler, İstanbul Keldani cemaatinin ve patrik vekâletinin abartıya açık söylemlerinin tek taraflı bir propaganda olarak değil, dönemin siyasal mantığı içinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Aynı aktörler, Mgr Gharib, Abdülkerim Paşa ve Patrik Emmanuel Thomas, başka bağlamlarda Sultan’a ve hükümete karşı son derece yüceltici bir dil kullanarak Abdülhamid’in “baba”lık ve adaletine dair dualar okumaktadır. Aynı şekilde Keldani cemaatinin sarsılmaz sadakati vurgulanmakta ve bu sadakat nişanlar, payeler ve resmî kabullerle ödüllendirilmekteydi¹³⁴. Dolayısıyla Adana 1909 bağlamındaki felaket söylemi, bu sadakat söylemiyle bir çelişki oluşturmaktan ziyade, aynı siyasal dilin farklı enstrümanları olarak görülebilir. Babialı ve Katolik dünyasına karşı “sadık, medenî ve mağdur” bir Doğu Katolik milleti imajı çizmiştir.

Sonuç olarak, İstanbul Keldani cemaati, Katolik diğer milletlerle ve Latin cemaatle kurduğu litürjik, eğitimsel ve diplomatik ağlar sayesinde, nüfusça küçük olsa da hem Babialı hem Katolik devletler nezdinde sembolik değeri yüksek bir aktör hâline gelmiştir. 1909 Adana Olayları sırasında Keldanilere dair rakamların ve tasvirlerin farklı kaynaklarda değişen yoğunlukta, zaman zaman abartıya varan bir dille sunulması, bu cemaatin kendi

¹³³ BOA, Y..PRK.AZN. 25/40 (28 Cemazeyilevvel 1327-17 Haziran 1909).

¹³⁴ Stamboul, 21 Mart 1905, s. 3; 20 Eylül 1902, s. 2.

trajedisini büyük Hristiyan bloğu içinde görünür kılma arzusundan kaynaklanmaktaydı. Öte yandan bu durum Osmanlı bürokrasisinin felaketin ölçeğini yönetilebilir göstermek yönündeki eğilimiyle de ilişkilidir. Bu nedenle, Adana Olaylarını değerlendirirken Keldani cemaatiyle ilgili hem Patrikhane çevresindeki raporları hem Osmanlı resmî belgelerini hem de La Turquie ve Stamboul gibi basın organlarındaki haberleri, her birinin üretildiği bağlam, hedef kitle ve siyasal işlevi dikkate alınarak, yani söylemin içkin “dramatize etme” ve “normalleştirme” stratejilerini hesaba katarak birlikte okumak gerekmektedir.

4.2. İşgal Dönemi (1918–1920) ve Çifte Temsiliyet Stratejisi

İngiltere’nin İstanbul’u işgalinden sonra Ermeni, Rum, Asuri ve Keldani topluluklarını bir arada değerlendirme politikası doğrultusunda çeşitli toplantılar düzenlenmiş; bu toplantılar, özellikle “İngiliz Yüksek Komiserliği Ermeni Rum Şubesi, Amerikan Yakındoğu Yardım Heyeti, Ermeni Patrikhanesi, Rum Patrikhanesi, Asuri Millî Meclisi ve Keldani Millî Meclisi Temsilcileri arasında yapılan 1 Ekim 1919 Tarihli Toplantı”¹³⁵ gibi birçok toplantı örneklerde görüldüğü üzere, işgal idaresinin gayrimüslim cemaatleri tek bir çerçeve içinde ele alma eğilimini açık biçimde yansıtmıştır. Ermeni–Rum Şubesi’nin çerçevesi içine zamanla Asuri ve Keldani Millî Meclisi temsilcileri de dâhil edilmiş; 16 Mayıs, 20 Mayıs, 28 Mayıs 1919 tarihli toplantılara, ardından 23 Temmuz ve 6 Ağustos 1919 ile 1 Ekim 1919 tarihli oturumlara Asuri ve Keldani temsilcilerinin katıldığı kayıt altına alınmıştır.¹³⁶ Bu bağlamda İstanbul’daki Keldani topluluğu, küçük fakat örgütlü bir cemaat olarak, işgal sonrası siyasal düzeni şekillendirmede etkili olabilecek gayri resmî karar mekanizmalarının içinde yer almaya çalışmıştır.

Bu dönemde İngiltere ve Amerika’nın Ermeni ve Rum meselelerini birlikte ele alarak daha sonra Keldani, Nasturi ve Asuri gibi küçük Hristiyan cemaatlerini de bu çerçeveye dâhil etmeleri¹³⁷, Keldani temsilcilerine yeni bir diplomatik görünürlük alanı açmıştır. Böylece işgal dönemi, Keldani topluluğu açısından hem önemli fırsatlar hem de belirgin siyasal riskler içeren bir süreç hâline gelmiştir.

Toplantı kayıtları, Keldani Millî Meclisi temsilcisi Nassib Nurullah ile Asuri Millî Meclisi temsilcisi A. Ablahat’ın, Diyarbekir, Harput, Mardin ve çevresinde cemaatlerinin yaşadığı “son derece ciddi sıkıntıları” işgal makamlarına iletmeyi başlıca hedef edindiklerini göstermektedir. Taleplerden

¹³⁵ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul’da İşgal Yönetimi* Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2014, s.214.

¹³⁶ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul’da İşgal Yönetimi*, s. 225–226.

¹³⁷ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul’da İşgal Yönetimi*, s. 215–216,

ilki güvenlik ve korunma ihtiyacı olup savaş sonrası otorite boşluğunda Kürt aşiret baskıları ile Ermeni-Türk çatışmalarından doğan tehlikelerin azaltılması istenmiştir. İkinci olarak yardım ve işe talepleridir. Bu bağlamda Amerikan Near East Relief temsilcisi Peet'in Harput, Malatya ve Diyarbekir'e yardım sözü vermiştir¹³⁸. Üçüncü olarak emlak-ı metruke meseleleri, 1919-1921 arasında toplantıların ana gündem maddelerinden biri hâline gelen mülkiyet kayıplarının karma komisyonlarda çözülmesi yönündeki girişimler olmuştur¹³⁹. Bu talepler, Keldaniler için toplantıların bir tür “menfaat koruma platformu” işlevi gördüğünü ve imparatorluğun çözüldüğü bir dönemde sınırlı fakat önemli bir siyasal açığı ortaya koymaktadır.

İstanbul'un işgal dönemlerinde, başta İngiltere olmak üzere İtilaf Devletleri ile Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan gayrimüslim toplulukların temsilcileriyle arasında çeşitli toplantılar gerçekleşmiştir. Bu toplantılara katılan gruplar incelendiğinde, Keldanilerin işgal sürecinde pasif bir azınlık topluluğu olmaktan ziyade, çok yönlü ve geniş bir temas ağı geliştiren etkin bir aktör olarak öne çıktıkları görülmektedir. Bu temas ağının merkezinde, İngiliz Yüksek Komiserliği bünyesinde faaliyet gösteren Ermeni-Rum Şubesi yer almış¹⁴⁰, İngiltere'nin gayrimüslimleri tek bir idari çerçeve altında ele alan yaklaşımı, Keldanilerin müstakil bir cemaat olarak tanınmasını sağlamasa da onları işgal idaresi nezdinde resmî muhatap kabul edilen bir topluluk hâline getirmiştir. Böylece Keldaniler, Osmanlı döneminde sahip oldukları kurumsal temsil imkânlarının zayıflamasına rağmen, işgal koşullarında dolaylı, fakat işlevsel bir tanınırlık imkânı ve alanı elde edebilmişlerdir. Bu çerçevede Amerikan Yakındoğu Yardım Heyeti ile kurulan ilişkiler, özellikle Peet'in Keldani taleplerine olumlu yaklaşımı sayesinde güçlenmiş, cemaatin insani yardım mekanizmaları üzerinden hem maddi destek sağladığı hem de taleplerini dile getirebildiği, görünürlüğünü artırabildiği ve uluslararası aktörler nezdinde kendini ifade edebildiği dolaylı bir temsil alanı oluşmuştur. Keldanilerin işgal döneminde geliştirdikleri bu temas ağı, klasik diplomatik temsil kanallarının zayıfladığı bir ortamda, insani yardım ve işgal idaresi mekanizmalarının faydacı bir şekilde kullanıldığı bir uyum stratejisi olarak değerlendirilmeli; bu stratejinin cemaatin hem varlığını sürdürmesini hem de siyasal ve idari düzlemde tamamen görünmez hâle gelmesini engelleyen sınırlı, ancak etkili bir hareket alanı yarattığı kabul edilmelidir.¹⁴¹ Ermeni ve Rum Patrikhaneleri ile kurulan ilişkiler doğrudan bir siyasal ittifak niteliği taşımamakla birlikte, İngiliz masasındaki görünürlük ve meşruiyet bakımından Keldaniler için işlevsel olmuştur. Asuri ve Nasturi Millî Meclisleri ile birlikte toplantılara katılmaları ise “Doğu Hristiyanları” çerçevesinin parçası

¹³⁸ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul'da İşgal Yönetimi*, s. 225–226.

¹³⁹ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul'da İşgal Yönetimi*, s. 226.

¹⁴⁰ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul'da İşgal Yönetimi*, s. 214–216.

¹⁴¹ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul'da İşgal Yönetimi*, s. 225–226

olduklarını göstermiştir¹⁴². Tarihsel gerilimlere rağmen bu birliktelik, işgal döneminde faydacı bir iş birliğine dönüşmüştür.

Öte yandan Keldanilerin mesafeli durdukları veya iş birliği yapmadıkları aktörler de bulunmaktaydı. Osmanlı Devleti, toplantıların içeriği ve Keldanilerin talepleri dikkate alındığında, çözüm aranan bir merci olmaktan ziyade yetersiz görülen bir otorite olarak karşımıza çıkıyordu. Özellikle emlak-ı metruke, iâşe ve güvenlik konularında Osmanlı mekanizmalarının etkisiz olması¹⁴³, Keldanileri taleplerini işgal idaresi üzerinden dile getirmeye yöneltmiştir. Fransa ve İtalya, Ermeni ve Rum meselelerinde İngiltere’den farklı bir politik çizgide oldukları için Keldaniler tarafından daha düşük öneme sahip aktörler olarak değerlendirilmiştir¹⁴⁴. Yunan Yüksek Komiserliği temsilcisinin toplantılara sonradan kabul edilmesi, Keldaniler açısından rekabet alanı yaratmış, bu nedenle yakın bir ilişki kurulmamıştır¹⁴⁵.

Toplantı tutanakları, Keldanilerin işgal döneminde izlediği stratejinin pragmatik ve zaman zaman fırsatçı bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Belgelerde Keldani ve Nasturi temsilcilerinin, tıpkı Ermeni ve Rum temsilcileri gibi “para koparmak amacıyla durumlarını olduğundan farklı gösterdikleri” ifadesi yer almıştır¹⁴⁶. Bu durum, Keldanilerin diplomatik araçları etkin şekilde kullandığını, işgal makamlarının insani ve politik duyarlılıklarını kendi cemaat menfaatleri doğrultusunda yönlendirmeye çalıştıklarını göstermektedir.

Keldanilerin Osmanlı’ya yönelik sadakati ise bu dönemde zayıflamış, temkinli ve son derece faydacı bir karakter kazanmıştır. Toplantılarda Osmanlı lehine bir tutum sergilenmemiş; aksine Osmanlı idaresinin yetersizliği vurgulanmıştır. Bununla birlikte Osmanlı’dan tam bir kopuş da söz konusu değildir. Gündelik ibadet ve cemaat yaşamında geleneksel saygı unsurları korunmuştur, ancak siyasal düzlemde Keldaniler kendilerini açık biçimde İngiliz-Amerikan himayesinin bir parçası olarak konumlandırmıştır.

Toplantıların sonuçlarına bakıldığında, 29 Mart 1922’de 85 oturumun ardından Ermeni Rum Şubesi’nin faaliyetleri sona ermiştir. Bu 85 toplantı, Ermeni ve Rum meseleleri merkezinde yürütülmüş olmakla birlikte, zaman zaman Asuri ve Keldani temsilcilerinin de katıldığı, dolayısıyla Keldanilere de dolaylı etki eden bir karar ve istişare zemini oluşturmuştur¹⁴⁷. Bu süreçte Keldaniler Harput, Malatya ve Diyarbakır için belirli insani yardımlar elde etmiş, ancak siyasal taleplerinde anlamlı bir kazanım sağlayamamışlardır. Ermeni ve Rum temsilcilerinin çarpıtılmış bilgiler sunması nedeniyle kurul

¹⁴² Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul’da İşgal Yönetimi*, s. 225-226.

¹⁴³ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul’da İşgal Yönetimi*, s. 226.

¹⁴⁴ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul’da İşgal Yönetimi*, s. 214-216.

¹⁴⁵ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul’da İşgal Yönetimi*, s. 225-226.

¹⁴⁶ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul’da İşgal Yönetimi*, s. 225-226.

¹⁴⁷ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul’da İşgal Yönetimi*, s. 235-236.

etkin işleyememiştir¹⁴⁸. Buna rağmen Keldaniler masada kendilerine yer edinmişlerdir.

Genel olarak 1919-1922 yılları arasında İstanbul'daki Keldani topluluğu, işgal koşullarının dayattığı belirsizlik ortamında çok yönlü ve esnek bir siyasal tutum benimsemiştir. Cemaat, işgal makamlarıyla yakın ilişkiler kurmuş, Amerikan yardım kuruluşlarından aktif biçimde yararlanmış, Nasturi ve Asuri temsilcileriyle menfaatleri doğrultusunda iş birlikleri geliştirmiş ve Ermeni-Rum koalisyonu içerisinde yer alarak kendisine sınırlı da olsa bir siyasal alan açmaya çalışmıştır. Bu süreçte Keldaniler, Osmanlı Devleti'ne yönelik açık bir siyasal sadakat sergilemekten ziyade, varlıklarını sürdürme ve cemaat çıkarlarını koruma amacıyla çıkarıcı ve pragmatik bir yönelim benimsemişlerdir. Bu tablo, işgal yıllarını Keldani cemaati açısından “çifte strateji” dönemi olarak değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Nitekim Abdurrahman Bozkurt'un aktardığı üzere, 23 Temmuz 1919 tarihinde Keldani Millî Meclisi temsilcisi Nassib Nurullah'ın, Asuri temsilcisi A. Ablahat ile birlikte katıldığı “Kutsal İttifak” toplantılarında, taşrada maruz kalınan mülkiyet kayıpları, dinî baskılar ve güvenlik sorunları gündeme getirilmiş; Amerikan Near East Relief temsilcisi Peet tarafından yardım vaadinde bulunulmuştur. Bu gelişmeler, İstanbul'daki Keldani cemaatinin bir yandan Osmanlı Devleti ile kurduğu geleneksel ilişkileri tamamen koparmadan sürdürdüğünü, diğer yandan ise işgal güçleri ve uluslararası insani yardım ağlarıyla çıkar temelli ilişkiler geliştirerek yeni siyasal düzene uyum sağlamaya çalıştığını göstermektedir. Bu çerçevede Keldanilerin işgal dönemindeki tutumu, ideolojik bir tercihten ziyade, değişen güç dengeleri içerisinde cemaatin varlığını muhafaza etmeye yönelik temkinli, faydacı ve çok yönlü bir hayatta kalma stratejisi olarak okunmalıdır¹⁴⁹.

4.3. Şurâ-yı Devlet'e Atama ve İstanbul Merkezli Keldani Kurumsallaşması

20 Temmuz 1920 tarihinde Hüsnü Paşa'nın Şurâ-yı Devlet azalığından emekli edilmesinin ardından, yerine Keldani kökenli Abdülkerim Paşa'nın atanması, geç Osmanlı döneminin çok milletli devlet anlayışını yansıtan dikkat çekici bir gelişme olarak değerlendirilmelidir. Atama kararının sadrazam adına Şeyhülislam Abdullah Efendi'nin imzasıyla yürürlüğe girmiş olması, söz konusu tasarrufun yalnızca idarî değil, aynı zamanda dinî-hukukî meşruiyet çerçevesi içinde ele alındığını göstermektedir. Şeyhülislam makamının bu süreçteki rolü, gayrimüslim bir devlet görevlisinin en üst danışma organlarından birine atanmasının, İslam hukuku ve Osmanlı meşruiyet anlayışıyla çelişmediğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Özellikle 1915 yılına ilişkin tartışmaların iç kamuoyunda ve uluslararası alanda yoğunlaştığı

¹⁴⁸ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul'da İşgal Yönetimi*, s. 235–236.

¹⁴⁹ Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul'da İşgal Yönetimi*, s. 227

bir dönemde, Keldani cemaatine mensup bir ismin Şurâ-yı Devlet gibi merkezi ve sembolik önemi yüksek bir kuruma atanması, Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim cemaatlerini dışlayıcı bir çizgiye yönelmediğini, aksine onları devletin kurumsal yapısı içerisinde tutmaya ve entegre etmeye yönelik bir siyasal iradeyi sürdürdüğünü göstermektedir. Bu atama, geç Osmanlı yönetim anlayışında sadakat, bürokratik liyakat ve kurumsal devamlılığın, mezhepsel veya etnik aidiyetin önünde tutulduğunu gösteren sembolik bir örnek olarak okunmalıdır¹⁵⁰.

İstanbul'daki Keldani varlığının yalnızca bürokratik temsil üzerinden değil, aynı zamanda cemaat temelli kurumsallaşma pratikleri yoluyla da güçlendiği görülmektedir. Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden, özellikle de Siirt ve çevresinden İstanbul'a yönelen Keldani nüfus, başkentte kendi iç dayanışma ağlarını oluşturarak hem topluluk içi yardımlaşmayı hem de taşra ile merkez arasındaki bağları kurumsal bir zemine oturtmuştur. Bu çerçevede, Siirt Keldani cemaatinin öncülüğünde İstanbul merkezli bir yardım komitesinin teşkil edilmesi, yalnızca hayır faaliyetlerine indirgenemeyecek ölçüde anlamlıdır.

Söz konusu komite, yoksul ve muhtaç durumdaki Keldani bireylere maddi destek sağlamanın yanı sıra, İstanbul'daki Keldani varlığını kurumsal bir kimlik altında görünür kılmış; Anadolu'daki Keldani topluluklarıyla başkent arasında düzenli bir sosyal ve ekonomik dolaşımın tesis edilmesine katkıda bulunmuştur. Komitenin Osmanlı hükümeti tarafından resmen tanınmış olması ise, bu girişimlerin hukuki meşruiyet kazandığını ve cemaat adına yürütülen faaliyetlerin devlet nezdinde kayıt altına alındığını göstermektedir. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin son döneminde Keldani cemaatinin yalnızca dinî bir topluluk olarak değil, sosyal yardım, dayanışma ve temsil mekanizmaları aracılığıyla kurumsallaşan bir aktör olarak algılandığını ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla Abdülkerim Paşa'nın Şurâ-yı Devlet'e atanmasıyla İstanbul merkezli Keldani yardım komitesinin faaliyetleri birlikte değerlendirildiğinde, Keldani cemaatinin geç Osmanlı döneminde devlet bürokrasisi ve sivil-toplumsal alan içerisinde görünürlük kazandığı anlaşılmaktadır. Bu tablo, Osmanlı Devleti'nin son yıllarında çok milletli yapının yalnızca teorik bir söylem değil, belirli ölçülerde kurumsal pratikler üzerinden sürdürülen bir yönetim anlayışı olduğunu göstermesi bakımından önem taşımaktadır¹⁵¹.

¹⁵⁰ BOA, ŞD. 3198/88 (23 Şevval 1338-10 Temmuz 1920).

¹⁵¹ Stamboul, 26 Kasım 1921, s. 2.

4.4. İstanbul'da Eğitim Yoluyla Keldani Katolik Cemaatinin Kurumsal Oluşumu

Osmanlı Devleti'nin başkenti olan İstanbul, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yalnızca siyasi ve bürokratik bir merkez değil; aynı zamanda gayrimüslim cemaatler için bir eğitim ve kültür odağı hâline gelmiştir. Bu durum, Keldani Katolik topluluğu özelinde de belirgin bir şekilde izlenebilmektedir. İstanbul'daki Mekteb-i Sultani, Darülhayr Mektebi, Saint Benoît, Saint-Louis gibi okullarda Keldani öğrencilerin kabul edilmesi, bu şehri cemaatin eğitim hedefleri açısından cazip kılmıştır. Bu öğrencilerin hemen tamamı erkek bireylerden oluşmakta olup, bu durum erkeklerin cemaat içerisinde daha görünür ve etkili misyonlar üstlenmesine neden olmuştur.

İstanbul'daki Keldani Katolik cemaatinin eğitim serüveni yalnızca Osmanlı devlet mektepleriyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda şehrin önde gelen Katolik ve Fransız kimlikli özel eğitim kurumları üzerinden de şekillenmiştir. Bu kurumlar arasında Saint Benoît ve Saint-Louis mektepleri, XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başında Keldani gençler tarafından en çok tercih edilen okullar arasında yer almıştır. Bu okullar, sadece dil ve fen eğitimi sunmakla kalmamış, aynı zamanda Katolik teolojisine dayalı ruhbanlık eğitimi vermiştir. Özellikle Saint Benoît Mektebi, Fransa Sefareti sokağında bulunmasıyla aynı zamanda diplomatik-kültürel bir merkez niteliği de taşımaktaydı. 1884 tarihli *Œuvre des Écoles d'Orient* raporunda formüle edilen Apostolik Okullar modeli, İstanbul'daki Katolik eğitim kurumlarının Keldani cemaati açısından kazandığı çok yönlü önemi kavramak bakımından temel bir referans noktasıdır. Raporda ifade edilen yerli ruhban yetiştirilmesi, Doğu Hristiyan kimliklerinin Roma merkezli bir çerçeve içinde yeniden inşa edilmesi ve misyoner stratejisinin kurumsal temellere oturtulması gibi amaçlar İstanbul'daki Katolik okullarının işlevleriyle birebir örtüşmektedir. Bu nedenle *1884 modelinin teorik ilkeleri*, İstanbul'daki Keldani eğitim deneyiminin tarihsel gerçekliğiyle bütünleşmiş; şehir, Keldani topluluğu için üç düzlemde belirleyici bir merkez hâline gelmiştir¹⁵².

Her şeyden önce, İstanbul'daki Saint-Louis, Saint-Benoît, Saint-Joseph ve Saint-Esprit gibi kurumlar, Keldani gençlerin ruhbanlık formasyonunu aldığı başlıca mekânlar olmuştur. Raporda belirtilen “ülkelerinin gerçek havarileri hâline gelecek” ruhban sınıfı tam da bu eğitim ortamlarında yetişmiş, Musul ve Siirt'teki Katolik kurumların yerli kadroları bu okullardan çıkan papazlarla şekillenmiştir. 1912'de iki Keldani papazının İstanbul'daki yaklaşık

¹⁵² 1884 tarihli belgede çizilen misyoner eğitim ideolojisi, İstanbul'daki Katolik okullarının Keldani cemaati için taşıdığı tarihsel ve kurumsal anlamın çerçevesini kurmakta; bu kurumların yalnızca dinî değil, aynı zamanda sosyo-kültürel ve politik bir dönüşümün taşıyıcısı olduğunu göstermektedir. *Œuvre d'Orient* (France). Auteur du texte. *Oeuvre des écoles d'Orient: bulletin périodique...* No.141, Mart 1884, s. 226-227.

on yıllık eğitimden sonra Musul'a dönüşlerini bildirir Sebilürreşad kaydı, 1884 modelinin pratikte nasıl işlediğine dair çarpıcı bir örnek teşkil eder¹⁵³.

İstanbul'daki Latin tarikatlarının eğitim merkezli misyon anlayışı, Keldani öğrencilerin kimlik formasyonunu köklü biçimde dönüştürmüştür. 1884 metninde "Doğu'nun selâmeti yalnızca buradan doğacaktır." ifadesiyle dile getirilen strateji, Keldani topluluğunun Roma'ya doktrin, kültür ve disiplin bakımından entegrasyonunu hedeflemekteydi. İstanbul'daki Katolik okullarında verilen Batılı eğitim disiplini, Fransız kültürü, Latin teolojik yorumu ve "evrensel Katoliklik" bilinci, Keldani kimliğini Doğu ritüel geleneğinin ötesinde, Roma ile bütünleşmiş bir Katolik aidiyet zemini üzerinde yeniden tanımlamıştır.

Üçüncü olarak, Apostolik Okul modelinin İstanbul'da uygulanması Keldani cemaatinin yalnızca dinî değil aynı zamanda toplumsal yapısını da dönüştürmüştür. Bu okullar, Keldani gençlere sosyal mobilité, dil becerisi, bürokratik entegrasyon ve modern meslek alanlarına giriş imkânı sunmuş; Mekteb-i Sultani¹⁵⁴, Darülhayr Mektebi¹⁵⁵ ve diğer misyoner eğitim kurumlarından yetişen Keldani öğrenciler, Osmanlı bürokrasisinde ve ticari yapılarda aktif roller üstlenmiştir. Böylece Keldani cemaatinin İstanbul'da kurumsallaşması güçlenmiş ve modern şehirli bir elit sınıfı çıkmıştır.

Son olarak, İstanbul'un diplomatik ve misyoner merkez olma özelliği, Keldani-Latin ilişkilerinde karşılıklı bağımlılık üreten güçlü bir ağ oluşturmuştur. Papalık temsilciliğinin, Fransız diplomatik nüfuzunun ve Latin tarikatlarının ana üslerinin İstanbul'da bulunması, şehri hem misyonerler hem de Keldani cemaati için stratejik bir alan hâline getirmiştir. Doğu vilayetlerinden gelen Keldani öğrencilerin burada toplanması, İstanbul'u Latin misyonlarının Doğu eğitim politikalarının laboratuvarı, Keldaniler için ise modern kimlik ve kurumsallaşma merkezi kılmıştır.

¹⁵³ Seyyid Muhammed Tâlib, "Hind Yolunda," *Sebilürreşad*, c. 8, sayı 204, s. 424 (08 Mart 1912 – 29 Ağustos 1912), Sırâtırmüstakîm – Sebilürreşad Külliyyâtı, Cilt 8: Sayı 183–208, haz. İskender Türe; proje yürütücüsü M. Ertuğrul Düzdağ, Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, Aralık 2016, s. 424.

¹⁵⁴ Mekteb-i Sultani'den mezun olan Keldanilere örnek verecek olursak: Fethullah Efendi, 1875 yılında Diyarbakır'da doğmuştur. Mekteb-i Sultani'de öğrenimini tamamlamış, Türkçe başta olmak üzere Arapça ve Fransızca bilmekteydi. Buradan mezun olduktan sonra 400 kuruş maaş ile Mekteb-i Sultani hikmet (felsefe) ve kimya dersleri muallim muavinliğine tayin edilmiştir. BOA, DH.SAİDd. 106/325 (29 Zilhicce 1291-6 Şubat 1875).

¹⁵⁵ Darülhayr Mektebi'nden mezun olan Keldanilere örnek verecek olursak: Hanna Habib Efendi, 1890 yılında Siirt'te doğmuştur. Eğitim hayatına Siirt'te başlamış buradaki tahsili bittikten sonra İstanbul'a gelerek Darülhayr Mektebi'nde eğitimine 6 ay kadar devam etmiştir. Türkçe, Arapça, Fransızca ve Süryani lisanlarıyla okuyup yazabilmekteydi. 1910 yılında 300 kuruş maaşla Bitlis Ziraat Bankası Şubesi İkrasat Mukayyitliği görevinde bulunmuştur. BOA DH.SAİDd. 177/383 (29 Zilhicce 1307-16 Ağustos 1890).

Bu nedenle 1884 Apostolik Okullar modeli, İstanbul'daki Katolik eğitim kurumlarının Keldani cemaat açısından yalnızca pedagojik bir işleve sahip olmadığını açık biçimde göstermektedir. Söz konusu kurumlar, Keldani ruhbanının yetiştiği temel merkezler olarak işlev görmekle kalmamış; Latin-Katolik formasyonun etkisi altında Keldani kimliğinin yeniden şekillendiği mekânlar hâline gelmiştir. Aynı zamanda bu eğitim yapıları, Keldani cemaatinin Osmanlı modernleşme sürecine eklenildiği önemli bir toplumsal zemin oluşturmuş ve Latin tarikatlarının Doğu Hristiyanlığına yönelik politikalarının uygulanmasında stratejik bir üs niteliği kazanmıştır.

4.4.1. Saint-Louis Semineri ve Keldaniler

Pera'daki Kapuçinlere bağlı Saint-Louis Büyük ve Küçük Seminerleri, Müdür R. P. Marcel'in 3 Mart 1892 tarihli mektubunda açıkça görüldüğü üzere, yalnızca İstanbul'un değil tüm Osmanlı topraklarındaki Katolik cemaatler için Saint-Louis Semineri yeni bir "merkezî ruhban eğitim kurumu" işlevi görmüştür. Marcel'in özellikle *"İstanbul'da hiç büyük seminer olmamıştı ve birden bu kadar çok cübbeyi bir arada görmek şaşkınlık uyandırdı."* ifadeleri, bu kurumun başkentte yarattığı görsel ve toplumsal etkiyi çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır. Nitekim Seminerli gençlerin kıyafetleri, Fransız seminer geleneğine uygun uzun siyah cübbeler, beyaz kol ve yaka çizgileri ve zaman zaman küçük klerik (ruhban) şapkaları, İstanbul sokaklarında daha önce görülmemiş bir Katolik topluluğu görüntüsü yaratmıştır. Özellikle grup hâlinde düzenlenen gezintiler sırasında, Pera yamaçlarından Galata'ya doğru ağır ritimle ilerleyen genç ruhban adaylarının görüntüsü hem Katolik varlığının görünürlüğünü artırmış hem de şehir halkında merak uyandıran yeni bir kamusal sahne oluşturmuştur. Marcel'in aktardığı üzere, seminer öğrencileri İstanbul'un dar sokaklarında yürürken esnaf ve mahalle sakinleri kimi zaman hayretle, kimi zaman da sempatiyle bu "Fransa'dan gelmiş gibi görünen Katolik öğrencileri" takip etmişlerdir.

Genç ruhbanların (kleriklerin) Ayasofya'nın çevresinde veya Bab-ı Ali civarında yürüdükleri anlarda kıyafetlerinin yarattığı görsel etki daha da belirginleşmekteydi. Uzun cübbelerin rüzgârda dalgalanışı, Katolikliğin İstanbul'da kurumsal bir güç olarak görünmeye başladığının sembolik bir ilanı niteliği taşımaktaydı. Marcel'in ifadesiyle, Türk halkı bu sahne karşısında "meraklı, ama müsamahalı" bir tutum takınmış; genç ruhbanların Ayasofya'nın önünde saygıyla duraksaması, eski sarayın avlusunda dolaşması veya vapur iskelelerinde beklemesi, şehir gündelik hayatının kısa süre içinde olağan bir parçası hâline gelmiştir.

Bu görsel ve sembolik etki, imparatorluğun doğu bölgelerinden gelen Keldani gençleri açısından özel bir anlam taşımıştır. Dağlık köylerden gelen bu gençler için, seminer cüppesi içinde İstanbul sokaklarında görünür olabilmek yalnızca bireysel bir dönüşüm değil, tüm cemaat adına yeni bir toplumsal temsil

biçiminin doğuşu anlamına gelmekteydi. Aşiret toplumundan gelen bir Keldani gencinin modern bir Katolik seminere ait kurumsal bir çüppesiyle kent mekânında özgüvenle yürüyebilmesi, Keldani cemaatinin Osmanlı başkentinde kazanmaya başladığı yeni konumun somut bir göstergesiydi.

Marcel'in mektubundaki anlatılar, bu gençlerin İstanbul'un kozmopolit ortamında hızla tanınır hâle geldiğini göstermektedir. Eski sarayda gezebilmeleri, Ayasofya'yı ziyaret edebilmeleri, Boğaziçi vapurlarında diğer halkla yan yana yolculuk etmeleri, hatta Kadıköy kıyılarında dinlenmeleri, Katolikliğin şehir yaşamındaki fark edilirliliğini artırmış; Keldani kimliğinin yalnızca Doğu'nun dağlık vadilerine ait bir kimlik olmadığını, başkentte de kamusal bir varlık kazandığını ortaya koymuştur.

Bahsi geçen koşullarda Saint-Louis Semineri, Keldani gençler için yalnızca bir okul değil, aynı zamanda bir "formasyon laboratuvarı" niteliği kazanmıştır. Seminerin iki kademeli yapısı, ilahiyat, felsefe ve kilise hukuku dersleri ile Fransız Katolik geleneğine uygun ritüel disiplini, uzak vilayetlerden gelen öğrencilerin kendi memleketlerinde ulaşamayacakları bir eğitim düzeyi sunmaktaydı. Marcel'in mektubunda geçen "on bir piskoposluktan öğrenciyle beslenme" ifadesi, seminerin Keldaniler de dâhil olmak üzere bütün Doğu Katolikleri için merkezi bir formasyon alanı hâline geldiğini göstermektedir.

Bu bağlamda İstanbul, Keldani gençler için Papalık dünyasına açılan bir kapı ve Osmanlı'nın bürokratik ve kültürel merkezine doğrudan temas sağlayan bir mekân niteliği kazanmıştır. Keldanilerin bu fark edilirliliği, cemaatin aşiret toplumundan şehirli bir Katolik topluluğa dönüşümünün erken safhalarını oluşturmaktaydı. Modern bir Katolik entelijansiyaya geçişin sembolik adımları, bu siyah cübbelerin İstanbul sokaklarında bıraktığı izlerle görünür hâle gelmiştir. Marcel'in 1892 tarihli mektubu, Saint-Louis Semineri'nin kurumsal yapısını, Keldani cemaatinin İstanbul'da kazandığı yeni kamusal görünürlüğü ve modernleşme sürecini canlı bir şekilde yansıtmaktadır. Bu belge, Keldaniler için İstanbul'un neden tek gerçek eğitim ve formasyon kapısı hâline geldiğini anlamak bakımından eşsiz bir tanıklıktır¹⁵⁶.

4.4.2. Saint-Louis de Péra Mektubu ve Keldani Cemaati Açısından Önemi

25 Nisan 1908 tarihli ve Kapusen Misyonu'nun önde gelen isimlerinden Rahip Bruno tarafından kaleme alınan mektup, İstanbul Pera'daki Saint-Louis Doğu Ruhban Okulu'nun işleyişine, öğrenci yapısına ve mali koşullarına ilişkin ayrıntılı bilgiler sunmasının yanı sıra, Keldani cemaatinin bu kurum içindeki konumunu ve deneyimini yansıtmaları bakımından da özel bir önem taşımaktadır. Mektupta Ermeni, Bulgar ve Süryani öğrencilerle birlikte Keldani gençlerin eğitimsel ve kurumsal çerçevede nasıl yer aldıkları açık biçimde ortaya

¹⁵⁶ Œuvre d'Orient, bulletin périodique..., No. 190, Mayıs 1892, s. 270-271.

konulmaktadır. Bu durum, XX. yüzyıl başında İstanbul'un Keldani ruhban eğitimi açısından üstlendiği merkezi rolü somut veriler üzerinden izlemeye imkân vermektedir. Bu yönüyle belge, Saint-Louis de Péra'nın yalnızca bir ruhban okulu değil, aynı zamanda Keldani cemaatinin kamusal fark edilirliliği ve modern eğitimle temasını şekillendiren önemli bir mekân olduğunu göstermektedir.

Mektupta dikkat çeken noktalardan biri, okulun mali yükümlülüklerinden ziyade yatılı ruhban adaylarına yönelik yoğun talebin bir sorun olarak öne çıkarılmasıdır. Bruno'nun ifade ettiği üzere, gündüzlü öğrenci sayısı sınırlı olup belirli bir aile grubuna hitap ederken, asıl mesele Doğu Ruhban Yurdu'na yapılacak başvurular arasından kaç adayın geri çevrilmek zorunda kalınacağıdır. Bu durum, Doğu kiliselerinin piskoposlarının ruhban adaylarını özellikle bu kuruma göndermeyi tercih ettiğini, Saint-Louis'in formasyon kalitesi bakımından bölgesel bir merkeze dönüştüğünü ve Keldani topluluğunun da içinde yer aldığı Doğu Katolik grupları için İstanbul'un yalnızca Osmanlı başkenti değil, Roma'ya bağlı bir ruhban yetiştirme üssü hâline geldiğini göstermektedir. Bruno'nun belirttiğine göre farklı Doğu ayin gelenekleri mensubu piskoposlar, mezun ettikleri genç rahiplerin niteliklerinden duydukları memnuniyeti düzenli olarak bildirmektedir. Bu durum Latin eğitim modelinin Doğu kiliseleri nezdindeki itibarına işaret etmektedir¹⁵⁷.

Mektup ayrıca 1907 yılında Saint-Louis'ten geçen Mezopotamya Havarî Delegesi'nin tanıklığına da yer vermektedir. Delegasyon, pastoral ziyaretler sırasında Saint-Louis mezunlarını dindarlıkları, vakarları ve gayretleriyle tanıdığını ifade etmektedir. Bu tanıklık, Musul ve Diyarbekir gibi bölgelerde görev yapan Keldani ruhbanlarının İstanbul'da edindikleri formasyon sayesinde yerel Katolik topluluklarda yenilenmenin katalizörleri olduğunu göstermektedir. Bu durum, XIX. yüzyıl sonu Katolik eğitim politikalarının temel hedefiyle bütünüyle uyumludur.

1907-1908 yıllarında mezun olan ruhban adaylarının listesi, Keldani öğrencilerin bu kurum içindeki yerini açık biçimde ortaya koymaktadır. Belirtilen dönemde bir Keldani rahip Musul'a, bir Keldani diyakoz ise Diyarbekir'e dönmüştür. Bu iki örnek dahi, Doğu vilayetlerinden gelen Keldani gençlerin İstanbul'da yetişerek memleketlerine döndüklerini ve bu bağlamda Saint-Louis'in Keldani ruhban üretim zincirinin temel halkalarından birini oluşturduğunu göstermektedir. Söz konusu kurumlar Keldaniler için sadece dinî eğitim sağlayan yapılar olmayıp aynı zamanda Fransız misyoner ağına entegrasyon, Papalık hiyerarşisiyle yakın temas ve Osmanlı başkentinde kültürel sermaye edinimine katkı sağlayan platformlardır.

¹⁵⁷ *Œuvre d'Orient*,: bulletin périodique, 1908-07, s. 641-642.

Küçük ve büyük seminerlerin kontenjanlarının tamamen dolu olduğu görülmektedir. Küçük seminerde Ermeniler, Keldaniler, Süryaniler ve bir Bulgar öğrencinin yanı sıra İzmir, Atina, Korfu, Syra ve Tinos'tan Latin öğrenciler de bulunmaktadır. Bu tablo, İstanbul'un yalnızca yerel bir eğitim merkezi olmadığını, Akdeniz ve Mezopotamya gibi geniş coğrafyaları kapsayan bölgesel bir Katolik eğitim merkezi olduğunu göstermektedir. Büyük seminerde ise on altı öğrenci bulunmakta olup bunlardan Ermeni ve Bulgar ayinlerine mensup olanların yakında rahipliğe takdis edileceği, Keldani adaylarının ise burada edindikleri formasyonla İstanbul eğitim modeline ne ölçüde entegre oldukları anlaşılmaktadır.

Ayrıca Kapusen misyonunun Osmanlı hükümetinden aldığı tahsisatın kesildiği mektupta belirtilmektedir. Bu kesintiler sebebiyle ruhban adaylarının kabulü azaltılmak zorunda kalınmıştır. Bu durum Keldani adaylarının kabul şansının düşmesine, İstanbul'daki ruhban okullarının yerel Katolik cemaatlere sunduğu hizmetin daralmasına ve misyoner örgütlerinin, özellikle *Œuvre d'Orient* gibi kurumların mali desteğine daha fazla ihtiyaç duymasına yol açmıştır.

Rahip Bruno, eski öğrencilerin bugün yönettikleri okullarda Saint-Louis'te aldıkları eğitimi yeni nesillere aktardıklarını da vurgulamaktadır. Bu durum İstanbul merkezli formasyonun Musul, Siirt, Diyarbakır ve genel olarak Mezopotamya'daki Katolik kurumların modernleşmesinde oynadığı rolü açık biçimde yansıtmaktadır. Böylece İstanbul, Keldani Katolik dünyası için Roma'ya bağlı bir ara merkez niteliği kazanmıştır. Bu bağlamda İstanbul'daki eğitim döngüsü "İstanbul'da eğitim ve formasyon → Mezopotamya'ya dönüş → yerel kurumların modernleşmesi" şeklinde işleyen bir model hâline gelmiştir.

Rahip Bruno'nun 1908 tarihli mektubundan hareketle Keldani cemaati açısından İstanbul'un, Keldani ruhbanının yetiştiği ana merkez olduğu söylenebilir. Musul ile Diyarbakır'dan gelen gençlerin burada eğitim alarak memleketlerine dönmesi, Keldani Kilisesi'nin kurumsal yenilenmesinde belirleyici olmuştur. Bununla birlikte Keldani kimliği Latin-Katolik formasyonla yeniden şekillenmiş; Fransızca, Latince, Kapusen disiplini ve Roma merkezli teolojik eğitim Keldani ruhbanının entelektüel dünyasını derinden etkilemiştir. Ayrıca İstanbul, misyoner örgütleri ile Doğu Katolik toplulukları arasında stratejik bir bağ kurmuş; Saint-Louis, Keldanileri aynı anda Roma'ya, Fransız misyoner ağına ve Osmanlı başkentine bağlayan çok katmanlı bir kavşak hâline gelmiştir¹⁵⁸.

1918 sonrasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Hristiyan kilise yapılarının fiilen ortadan kalkmasıyla birlikte, Keldani cemaatinin

¹⁵⁸ *Œuvre d'Orient*, bulletin périodique, 1908-07, s. 641-642.

tarihsel merkezleri işlevsiz hâle gelmiştir. Bu kurumsal boşluk ortamında İstanbul, resmî olarak tanımlanmamış olmakla birlikte, fiilî bir idarî ve ruhbanî merkez olarak öne çıkmıştır. Bu dönüşümde, Pera'daki Kapuçınlara bağlı Saint-Louis Semineri etrafında şekillenen eğitim ve formasyon ağı belirleyici bir rol oynamıştır. Söz konusu seminer, yalnızca ruhban yetiştiren bir eğitim kurumu olmanın ötesinde, Keldani cemaatinin kurumsal sürekliliğini sağlayan başlıca mekânsal ve örgütsel kanallardan biri hâline gelmiştir.

Saint-Louis Semineri'nin Osmanlı döneminde başlattığı ruhban eğitimi pratiği, Cumhuriyet döneminde de eğitim faaliyetlerine devam ederek İstanbul'u Keldani cemaati açısından dinî formasyonun fiilen sürdürüldüğü tek merkez konumuna taşımıştır. Anadolu'daki tarihsel piskoposluk yapılarının büyük ölçüde ortadan kalkmasına rağmen, İstanbul merkezli bu eğitim ağı sayesinde Keldani ruhban geleneği kurumsal hafızasını muhafaza edebilmiş ve yeniden üretme imkânı bulmuştur. Bu süreçte seminer, özellikle Van, Hakkâri ve Mardin hattında varlığını sürdüren sınırlı sayıdaki Keldani cemaati için az sayıda da olsa ruhban yetiştirmeye devam ederek taşradaki Keldani varlığının tamamen kopmasını engelleyen nadir kurumsal temas noktalarından biri olmuştur.

1915 sonrası yaşanan toplumsal dönüşüm ve yeni çizilen uluslararası sınırlar, bölgede kalan toplulukları ciddi bir "ruhani lidersizlik" tehlikesiyle karşı karşıya bırakırken, seminerin bu dönemdeki en özgün işlevi; Keldani, Süryani, Latin ve Ermeni ritlerini tek bir akademik ve ruhanî çatı altında birleştiren "inter-ritüel" bir merkez olmasıdır. Nitekim 1950'li yıllarda, Anadolu'daki otorite boşluğunu doldurmak amacıyla Keldani Kilisesi için istisnai bir hızla rahip takdis edilmesi bu hayati misyonun bir yansımasıdır. Seminer Müdürü Peder Gauthier'nin 1958 tarihli raporunda ifade ettiği üzere, burada yetişen din adamları, yabancı misyonerlerin erişemediği yerel dokuya nüfuz edebilen ve cemaatin kolektif hafızasını koruyan "hamurdaki maya" görevini üstlenmişlerdir¹⁵⁹.

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Saint-Louis Semineri'nin etkisi ulusal sınırları aşarak bölgesel bir boyut kazanmıştır. İran'da

¹⁵⁹ T. R. Père Gauthier, "A nos Associés. -Constantinople (Istanbul): Lettre du T. R. Père Gauthier", *Oeuvre d'Orient*, No: 509, Şubat 1958, s. 7-8.

yaşanan siyasi dönüşümler ve dinî eğitim üzerindeki kısıtlamalar, İranlı Keldani gençlerin İstanbul’u bir eğitim üssü olarak benimsemesine yol açmıştır. 1950’li yılların sonuna ait istatistikler, seminer öğrencilerinin yaklaşık üçte birinden fazlasını (18 öğrenciden 7’si gibi) İran kökenli Keldanilerin oluşturduğunu göstermektedir. Bu akış, Tahran Başpiskoposu Monsenyör Cheikho gibi kurumun eski mezunlarının yönlendirmeleriyle kurumsallaşmıştır¹⁶⁰.

1966 yılında patrikhane yönetiminin metropolitliğe dönüştürülmesi ise, bu fiilî durumun geç ve sınırlı bir idarî tanınması olarak değerlendirilmelidir. Her ne kadar bu düzenleme, 1918 sonrasında ortadan kalkmış olan Amid Başpiskoposluğu’nun yeniden ihyası şeklinde yorumlansa da uygulamada söz konusu yapının Anadolu’da değil, Saint-Louis Semineri ve İstanbul merkezli bir idarî çerçeve içinde varlık gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İstanbul Keldani cemaati, tarihsel olarak tasfiye edilmiş bir kilise coğrafyasının idarî ikamesi rolünü, uzun süre boyunca resmî bir statüye sahip olmaksızın fiilen üstlenmiştir. Sonuç olarak Saint-Louis, İstanbul’daki bu Katolik eğitim ağı aracılığıyla öğrencilere yalnızca ileri düzey teolojik formasyon sunmakla kalmamış; Fransızca ve Türkçe gibi dillerin öğretimiyle onları modern dünyaya entegre etmiştir. Şehir, bu süreklilik içinde yalnızca bir eğitim mekânı değil; Keldani cemaatinin kolektif hafızasının, dinî formasyonunun ve kurumsal kimliğinin yeniden üretildiği merkezî bir alan hâline gelmiştir.

4.4.3. Keldani Cemaatinin Eğitim Stratejisi

Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde, gayrimüslim cemaatlerin merkezi eğitim kurumlarına erişim talepleri, modernleşme ve entegrasyon süreçlerinin bir parçası hâline gelmiştir. Bu çerçevede, Keldani Patrik Vekâleti’nin 1887, 1905, 1909, 1910 ve 1913 yıllarında Maarif Nezareti’ne yaptığı başvurular dikkate değerdir. Bu taleplerin temelinde, cemaatin sadık millet olarak tanınması, devlete bağlılık arzusu ve çocuklarının devlet mekteplerinde yetişerek faydalı bireyler olmaları isteği ön plana çıkmaktadır¹⁶¹. Bu konuda Keldani Vekâleti tarafından yapılan ve arşiv belgelerine yansıyan başvuruların bazı örnekleri şunlardır: 1887 yılında bir öğrencinin Mekteb-i Sultani’ye kabulü için teşekkür edilmiş; 1905 ve 1909’daki başvurular ise

¹⁶⁰ *Turquie: « Lettre du T. R. Père Gautier », Œuvre d’Orient, Ekim 1955, Paris, s. 98.*

¹⁶¹ BOA, MF.MKT. 96/26 (11 Rebiülahir 1304-7 Ocak 1887); MF.MKT. 1140/53 (11 Ramazan 1327-26 Eylül 1909); BOA, MF.MKT. 1143/43 (29 Şevval 1327-13 Kasım 1909); BOA, MF.MKT. 1160/63 (11 Ramazan 1328-16 Eylül 1910).

kontenjan yetersizliği gerekçesiyle geri çevrilmiştir¹⁶². Başarısızlık nedeniyle kaydı silinen bir öğrencinin okula dönüş talebi, nizamnameye aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir¹⁶³. 1910'da ise iki öğrencinin yeniden kabulü istenmiş, ancak bu talep gerekli şartların sağlanması koşuluna bağlanmıştır¹⁶⁴. 1911 yılında 4'ü yatılı ve 3'ü gündüzlü olmak üzere 7 Keldani öğrenci eğitim görmektedir. Aynı yıl İstanbul Sultanisi'nde yatılı iki öğrenci eğitim görmektedir¹⁶⁵.

Darülhayr Mektebi'ne 10 yoksul öğrencinin kabulü yönündeki talep de aynı yıl reddedilmiştir¹⁶⁶. Aynı dönemde Diyarbakırlı Yusuf Alak'ın oğlu Mansur'un din değiştirmiş olması Patrikhane'yi rahatsız etmiş; ancak şahsın basında kendi iradesiyle bu kararı açıkladığı belirtilmiştir. Öte yandan, Siirtli İlyas Hanna'nın öğretmenlik başvurusu, cemaat bireylerinin devlet sistemine sadece öğrenci değil, öğretmen olarak da entegre olma çabasını göstermektedir¹⁶⁷.

Bu çabalar, Mülkiye mezunu Abdülkerim Paşa gibi isimlerin yüksek bürokrasiye dâhil olmasıyla somutluk kazanmıştır. 1301 İstanbul Mülkiye mezunu olan Abdülkerim Paşa, Van Vali Yardımcılığı ve Zaptiye Nezareti Tercümanlığı görevlerinden sonra 1907 ve 1920'de Şûrâ-yı Devlet azalığına atanmıştır¹⁶⁸. Bu atamalar, eğitilmiş Keldani bireylerin Osmanlı sistemine entegre olabildiğini, ancak kimi zaman sadakatlerine rağmen dışlanabildiklerini de göstermektedir.

Bu gelişmeler, İstanbul'da Keldani erkek cemaatinin eğitim ve kamu hizmeti üzerinden şekillendiğini ve bu bireylerin ibadethane taleplerinden devlet nezdindeki temsile kadar pek çok alanda etkili olduklarını göstermektedir. Bu süreç bireysel çabaların bir sonucu olmasından çok cemaatin kurumsal gücünün ve devletle kurduğu ilişkinin bir yansımasıdır.

Aynı doğrultuda, 31 Ağustos 1856 tarihli bir biyografi, Davud Efendi'nin oğlunun İstanbul'da eğitim aldıktan sonra Osmanlı'nın birçok vilayetinde görev yaparak Keldani cemaatinin taşrada da temsiline katkı sağladığını gösterir¹⁶⁹. Aynı şekilde, Siirt doğumlu Hanna Habib Efendi de İstanbul'da eğitim görmüş, çok dilli kültürel sermayesiyle Bitlis Ziraat

¹⁶² BOA, MF.MKT. 879/20 (2 Receb 1323-2 Eylül 1905).

¹⁶³ BOA, MF.MKT. 1143/43 (29 Şevval 1327-13 Kasım 1909).

¹⁶⁴ BOA, MF.MKT. 1160/63 (11 Ramazan 1328-16 Eylül 1910).

¹⁶⁵ Ahmet Vurgun ve Eren Akdeniz, "II. Meşrutiyet Döneminin İlk Maarif İstatistiğinde İstanbul'daki Okullarda Öğrenim Gören Gayrimüslim ve Yabancı Uyruklu Öğrenciler," *Araştırma ve Deneyim Dergisi (ADEDER)*, 4, no. 2 (Aralık 2019): s. 57-60.

¹⁶⁶ BOA, MF.MKT. 1100/39 (21 Muharrem 1327-12 Şubat 1909).

¹⁶⁷ BOA, MF.MKT. 1159/74 (27 Şaban 1328-3 Eylül 1910).

¹⁶⁸ BOA, Y..PRK.BŞK. 76/111; BOA, ŞD. 3198/88 (23 Şevval 1338-10 Temmuz 1920).

¹⁶⁹ BOA, DH.SAİD... 82/475 (29 Zilhicce 1272-31 Ağustos 1856).

Bankası'nda görev almıştır¹⁷⁰. Bu bireyler devlet kademelerinde yer alarak ve İstanbul'da kalıcılaşarak cemaatin kurumsal yapısını güçlendirmiştir.

Sonuç olarak, İstanbul'da eğitim gören Keldani bireylerin merkezi devletle bütünleşmeleri ve cemaatin Osmanlı içindeki temsili açısından belirleyici roller üstlendikleri görülmektedir. Bu süreç, İstanbul'un Keldani Katolik cemaati için yalnızca bir ibadet ve eğitim merkezi değil; aynı zamanda sosyal yükseliş, siyasal temsil ve bürokratik entegrasyonun odağı hâline geldiğini açıkça ortaya koymaktadır.

1. Fransızcanın Eğitim Dili Olması

Galatasaray Sultanisi, Fransız eğitim modeli esas alınarak düzenlenmiş olup öğretim dili ağırlıklı olarak Fransızcadı. Bu durum, Keldani gençler açısından önemli bir imkân alanı oluştuyordu. Zira Fransızca, Batı dünyasıyla kültürel ve diplomatik ilişkiler kurmanın bir aracı olmasının yanı sıra İstanbul'daki Katolik misyoner çevreleriyle uyum sağlama ve Papalık temsilciliğiyle doğrudan iletişim kurma olanağı sunmaktaydı. Bununla birlikte, Düyûn-ı Umûmiye gibi yabancıların istihdam edildiği yarı uluslararası kurumlarda, yabancı dile sahip olmanın, özellikle de XIX. yüzyılın hâkim dili konumundaki Fransızca, bireylere mesleki ve idarî açıdan belirgin avantajlar sağladığı söylenebilir.

2. Osmanlı Bürokrasisine Katılım İmkânı

Sultanilerden mezun olan öğrenciler, İdadi ve Mülkiye gibi yüksek dereceli eğitim kurumlarına geçişte avantaj elde ediyordu. Böylece Keldani gençler devlet memuriyetine ve bürokratik kariyer basamaklarına erişim şansı buluyordu. Bu durum cemaatin Osmanlı merkezi yönetimi nezdinde temsil gücünü artırıyordu. 1898 yılında Mülkiye Mektebi'nden mezun olan 24 öğrenciden birisi de Habib Necip isimli bir Keldani'dir¹⁷¹.

3. Kültürel ve Kurumsal Uyum

Galatasaray Sultanisi'nin eğitim sistemi, Katolik kimliğiyle öne çıkan Keldani öğrencilerin Osmanlı modernleşme vizyonuna uyum sağlamasına katkıda bulunuyordu. Fransız misyoner okullarında (Saint Benoît, Saint-Louis gibi) yetişen öğrencilerle Galatasaray Sultanisi'nde okuyan gençler hem Batı tarzı disiplin hem de Osmanlı bürokrasisinin işleyişine dair beceriler kazanıyordu¹⁷².

¹⁷⁰ BOA, DH.SAİDd... 177/383 (29 Zilhicce 1307-16 Ağustos 1890).

¹⁷¹ Abdulhamit Kırmızı, "Mekteb-i Mülkiye ve Din: Müfredat, Muallim, Talebe," Academia.edu, erişim tarihi: 27 Aralık 2025, s. 34.

¹⁷² BOA, ŞD.2401/20 (20 Rebiülevvel 1290-18 Mayıs 1873); Joseph Tfindkji'ye göre, bu kurumlarda eğitim alan Keldani gençler, İstanbul'dan yalnızca akademik bilgiyle değil, aynı

SONUÇ

1892-1918 yılları arasını kapsayan bu belgeler dizisi, İstanbul'daki Keldani Katolik cemaatinin uzun soluklu kilise edinme sürecini, yalnızca bir ibadethane arayışının ötesinde, bir kimlik ve kurumsallaşma mücadelesi olarak gözler önüne sermektedir. Sürecin başlangıcında, Papa'nın İstanbul'daki temsilcisi Monsenyör Taci'nin kilise inşasına karşı takındığı mesafeli ve retkâr tutum, Roma'nın Keldani Kilisesi'ne yalnızca ruhani değil, kurumsal anlamda da sınırlı özerklik tanıma politikasıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu tavır, Keldani cemaatin yerel ihtiyaçlarına kayıtsız kalındığını ve Latin merkezli birlik siyasetinin Doğu Katolik yapıları baskıladığını göstermektedir.

Öte yandan, Osmanlı Devleti'nin konuya yaklaşımı, Roma'nınkinden farklı bir çizgide şekillenmiştir. Osmanlı makamları, 1898'den itibaren gelen arsa ve bina tahsis taleplerini doğrudan reddetmemiş, ancak bürokratik süreçlere bağlayarak detaylı nüfus ve yerleşim tahkikatı talep etmiştir. Bu yaklaşım, Osmanlı'nın gayrimüslim cemaatleri tanıma ve düzenleme politikalarının bir uzantısı olarak, cemaatin meşruiyetini "sayısal varlık" ve "sadakat" temelli bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.

1901 yılında yapılan demografik tespitler, İstanbul'daki Keldani nüfusunun sosyoekonomik durumunun zayıf olduğunu, farklı semtlerde dağınık biçimde yaşadıklarını ve başka Katolik kiliselerine yönelmek zorunda kaldıklarını ortaya koymuştur. Bu yönelim, cemaatin yalnızca ibadet düzenini değil, aynı zamanda millî-dinî kimliğini tehdit eden bir çözülme sürecine işaret etmektedir. Musul'daki Keldani Patriği Emanuel Thomas Efendi'nin 1901-1902 tarihli uyarısı, bu çözülmenin önüne geçilmesi için İstanbul'da müstakil bir Keldani kilisesi inşa edilmesinin zaruri olduğunu vurgulamış; aksi hâlde cemaatin "efrenleşeceği" veya "ermenileşeceği" endişesini dile getirmiştir.

1905 tarihli belgede, Patrik Vekili Yosef Garib Efendi'nin resmi olarak kilisede ve patrikhanede ayin yapacağını bildirmesi, cemaatin artık fiilî olarak ibadet düzeni oluşturduğunu göstermektedir. Bu, cemaatin kendi çabalarıyla oluşturduğu bir geçici kurumsallaşma örneğidir ve devletin bu faaliyete müdahale etmeyerek denetimli müsamaha gösterdiğini ortaya koymaktadır.

1918'de, I. Dünya Savaşı'nın son yılında geçici bir hanenin ibadethane olarak kullanımına izin verilmesiyle birlikte, Keldani cemaati nihayet bir mekâna kavuşmuş; ancak bu mekân resmî ve kalıcı bir kilise statüsünde olmamıştır. Bu geçici tahsis, bir yandan devletin çok zor koşullarda dahi azınlık taleplerine kayıtsız kalmadığını gösterirken, diğer yandan Keldani cemaatin İstanbul'daki kilise talebinin hâlâ nihai çözüme kavuşmadığını göstermektedir.

Sonuç olarak, bu dönem boyunca Keldani cemaatinin İstanbul'daki ibadet mekânı talebi; Roma'nın merkezileşmeci ve sınırlayıcı Katolik politikası, Osmanlı'nın nüfus ve sadakat temelli denetimi ve cemaatin kimliğini koruma arzusu arasında sıkışıp kalmıştır. Yine de bu belgeler, Keldani Katolik cemaatinin modernleşen başkentte kurumsal, mekânsal ve dinsel görünürlüğünü muhafaza etme mücadelesinin tarihsel tanıklığını sunmaktadır. Her belge, bu azınlık cemaatin kimliğini koruma, aidiyetini yeniden tanımlama ve Osmanlı sistemine entegre olma çabalarının parçalarını bir araya getirerek, İstanbul'daki Keldani varlığının arka planını anlamamıza katkı sağlamaktadır.

PREFACE

This study examines the survival processes of the Chaldeans, one of the ancient peoples of Mesopotamia, within the political and social epicenter of the Ottoman Empire—Istanbul—through the lenses of identity construction, the social production of space, and the institutional role of education. Focusing on the Chaldeans of Istanbul, this research aims not only to trace a historical minority group but also to analyze, from a historical sociology perspective, the new social mechanisms and power relations that emerged during the transition from an imperial society to a nation-state form.

The fact that academic studies on Chaldeans in Turkey are extremely limited in number has led to their historical experience being marginalized or read through indirect sources for a long duration. In this context, this study treats the phenomenon of "minority" not as a fixed and immutable identity category, but as a historical process continually reproduced within political, religious, and spatial contexts. Istanbul is evaluated not merely as a background to this process, but as an active social space where Chaldean identity was redefined, negotiated, and institutionalized.

The reorganization of an ancient community in the imperial capital, the multi-layered relationships established with Latin Catholic institutions, and the practices of daily life shaped around the axes of churches, schools, and neighborhoods provide significant data for understanding the strategies of gaining visibility and generating legitimacy within the Chaldean society. In this regard, the study aims to demonstrate that minority communities in late Ottoman Istanbul were shaped not only by their relations with the state but also through the interactions they developed with other religious and ethnic groups.

The Ottoman archival documents, Catholic newspapers, and journals that constitute the primary sources of this research show that the relationship between the Chaldean community and the Latin world possessed a spatial and institutional dimension beyond the purely religious. These documents allow us to treat churches not as passive places of worship, but as dynamic spaces where identity was produced, boundaries were drawn, and social belonging was institutionalized.

The preparation of this work is built upon an interdisciplinary approach that integrates extensive archival research with the literatures of history, sociology, and urban studies. The institutional structural analyses addressed in our previous works have been re-evaluated in this book alongside the process of social formation specific to Istanbul, addressed with greater depth through historical continuities and breaking points.

Given the scarcity of studies on Chaldeans, it is inevitable that this research contains certain limitations and points open to debate. Nevertheless, this work serves as a precursor and a conceptual nucleus for more comprehensive research to be conducted on the Chaldean community in the future.

This work aims to provide a modest but lasting contribution to the multi-layered social history of Istanbul and to Chaldean studies from the perspective of historical sociology, while also aiming to render visible the story of a community's existence as shaped in the imperial capital. During the preparation of the study, AI-based tools were utilized as auxiliary technical instruments for grammar, spelling, and formal arrangements; however, the content, interpretation, and academic evaluation remain entirely the responsibility of the author. This study is the product of a research process spanning a long period and has been prepared to serve as a source for further studies in this field.

Murat Gökhan Dalyan

Muhammet Nuri Tunç

Özgür Erbulut

The Historical And Philological Transformation Of The Chaldean Identity

The origin and semantic field of the concept "Chaldean" present a multi-layered structure from both philological and historical perspectives. The lack of a definitive consensus in the literature regarding the origin of the term is directly related to the fact that the Chaldeans possess an exceptionally ancient historical background and have assumed different functions and identities across various periods. In this context, the term "Chaldean" should not be treated as a one-dimensional ethnic or merely religious identity category, but rather as a dynamic concept whose meaning has transformed, been redefined, and gained different layers according to context throughout the historical process.

From an etymological standpoint, the word "Chaldean" appears in various forms across different linguistic and textual traditions. While orthographic variants such as "Kaldani," "Kildani," or "Geldani" are observed in Turkish literature, the concept appears in the Hebrew Torah as "Kasdim" or "Kashdim." This usage points to the early representation of Chaldeans in ancient Near Eastern literature. Lexically, the word has been associated with meanings such as astrologer, soothsayer, oracle, and magician, while also serving as a term to define the "people living in Babylon." While some researchers argue that the concept means "conquerors" or "invaders," another approach maintains that it is derived from the expression "Kes-di," defining the community living around a mountain named "Kes." These diverse etymological approaches demonstrate that in early periods, the concept was utilized as both a geographical and functional descriptor. In the ancient era, the term "Chaldean" primarily denoted an ethno-political community. Particularly in the context of the Neo-Babylonian period, the Chaldeans were defined as a people who ruled in Mesopotamia, within the basins of the Euphrates and Tigris, established a kingdom, and distinguished themselves through scientific activities. During this period, the Chaldeans gained fame especially for their knowledge in the fields of astronomy and astrology; the phrase "Chaldean scholars" represented an intellectual class identified with science, calculation, and prophecy in the ancient world. Consequently, in the ancient context, the concept of Chaldean evokes not only a specific ethno-political community but also a scientific and administrative elite.

With the spread of Christianity in the Mesopotamian geography, a distinct transformation occurred in the semantic field of the "Chaldean" concept. The ethnic and political connotations of the ancient period weakened over time; from the Middle Ages onwards, the concept increasingly began to be used in a religious and denominational context. Communities within the East

Syriac (Nestorian) Christian tradition, in particular, were associated with this designation throughout the historical process. The Church of the East, which was largely isolated from Europe for hundreds of years, established limited contacts with Rome during the first Crusades. Although search for union came to the fore during the periods of Catholicos Sabrisho V (1226–1257) and his successor Yaballaha III, the resistance of the bishops prevented these attempts from yielding permanent results. Following the Council of Union in Florence in 1439, the Nestorian Church did not send any representatives to Europe. However, the journey of Metropolitan Timothy of Tarsus to Cyprus in 1445 with the aim of affiliating with Rome indicates that the idea of union was gaining strength among the community's base.

The transformation of the Nestorian Catholicate into a hereditary structure within the Bar-Mama family from the mid-15th century onwards led to the emergence of a serious opposition within the community. Following the death of Shimun VII Denkha, the group opposing the continuation of the Bar-Mama dynasty took the path of presenting Shimun Sulaqa, the abbot of the Rabban Hormizd Monastery in the Upper Tigris basin, to Rome as Catholicos. This initiative became the fundamental turning point that prepared the institutional birth of the Chaldean Catholic Church affiliated with the Vatican.

Shimun Sulaqa's journey to Rome to accept the Catholic faith and his proclamation as the Patriarch of Mosul on April 28, 1553, by Pope Julius III with the granting of the Pallium, became a significant step symbolizing the official establishment of the Chaldean Church. However, this process also brought about internal disputes and conflicts. Indeed, after arriving in Diyarbekir in 1553, Sulaqa was arrested and killed in 1555. This event has taken its place in memories as the first "martyrdom" of the young Chaldean Union. Following Sulaqa, the institutional bond with Rome was maintained with the election of Abdisho as patriarch; throughout the 16th century, Chaldean patriarchs served with Papal approval. However, with the withdrawal of Shimun XIII Denkha from the union in the 17th century, the Nestorian tradition again assumed an independent line, and a new patriarchate centered in Qudshanis emerged. Nevertheless, the idea of union with Rome did not disappear entirely. The conversion of Metropolitan Joseph I of Diyarbekir to Catholicism in 1672 and his appointment as the head of the Chaldeans with the title of "Patriarch of Babylon" in 1681 enabled the Chaldean Church to strengthen once again through the Diyarbekir line. The dual patriarchate problem that continued throughout the 18th century ended in 1830 when Rome established a single "Patriarchate of Babylon."

In the 19th and early 20th centuries, the institutionalization of the Chaldean Church took place in a geography centered in Iraq and Iran. The

Chaldean Patriarchate attained a unique position in the Eastern Catholic world through its network of metropolitanates and bishoprics. During the Ottoman Empire era, although the Chaldeans did not officially possess an independent *millet* (nation) status, they gained a distinct demographic and sociological presence in the capital as a result of migrations toward Istanbul, particularly from Mosul and its surroundings. Nevertheless, the attempts of the Chaldean community in Istanbul to construct an independent church and establish patriarchal representation at an institutional level remained limited due to both Rome's centralized Catholic policies and the Ottoman bureaucracy's supervisory approach and *kadimi* (ancient/established) tradition. This historical and conceptual framework is of decisive importance for contextualizing the socio-economic profile of the Chaldean Catholic community examined in and around Istanbul during the late Ottoman period. The image of the "scholar" and "elite" inherited from the ancient period constitutes the historical background of the profiles of educated officials, merchants, and clergy seen within the Chaldean population that turned toward the capital at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries.

The Chaldean Catholic community, which became settled in the Ottoman capital, although possessing a numerically limited population, gained remarkable visibility in terms of its relations with the bureaucracy, its educational level, and its institutional demands. Conversely, the initiatives of the community to build an independent church in Istanbul and represent patriarchal authority at a spatial level remained inconclusive for a long time due to both Rome's centralizing policies over Eastern Catholic churches and the Ottoman administration's supervisory bureaucratic approach toward non-Muslim communities. In this regard, the Chaldean Catholic presence in Istanbul should be evaluated not only as a religious community but also as a small yet historically deep-rooted community struggling for institutional representation, spatial visibility, and identity preservation in the imperial capital. When the patriarchal structure, settlement patterns, and property relations of the Chaldean Catholic community are considered together, it becomes clear that this ancient identity exhibited a dynamic structure that both adapted to and strove to protect its own boundaries within the Ottoman administrative system¹⁷³

¹⁷³ Kadir Albayrak, *Chaldeans and Nestorians* [Keldaniler ve Nasturiler], (Konya: Vadi Publications, 1st ed., October 1997), pp. 23-29; Joseph Molitor, *Chaldeans and the Church of the East* [Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi], trans. Vedii İlmen, Yaba Publications, Istanbul 2004, pp. 28-29.

The Formation of the Catholic Nation and Divergences within Eastern Catholic Communities

In the first half of the 19th century, the administrative and legal regulations of the Ottoman State regarding Catholic communities, while theoretically aiming for unity and hierarchical integrity, led to practical results that deepened debates over authority, representation, and belonging among different Catholic groups. In this context, despite the edicts (*fermans*) granted to Catholics in Asia in 1830 and 1834, certain individuals from Aleppo (Syriacs and Melkites) obtained a vizierial order in 1840 allowing them to be registered in the registry of Latin *raya* (subjects). This initiative meant the rejection of the jurisdictional authority of the new Armenian Catholic Patriarch. This development, which did not arise from any serious necessity, caused a visible divergence among Catholic communities. During the same period, the Maronite Patriarch also succeeded in getting a representative accepted in Istanbul to represent him before the Sublime Porte.

When the Armenian Catholic Patriarch received no results from his objections to these irregularities, he announced on behalf of himself and his spiritual leaders that he would cease managing the affairs of Catholic communities belonging to different rites. During this process, even those in favor of separation acted with the expectation that the authority taken from the Armenian Patriarch would be increased in favor of the Papacy. While the Papacy pursued a goal parallel to France's policy of separating Catholics in Asia from the two separatist communities, it tended to evaluate the Catholic groups it wanted to remove from the Armenian patriarch's authority together with the Ottoman Latins, whom it categorized in its mind as "*Latins Rayassi*." The Papacy's approach was summarized as follows: "*It is not just that Latin subjects belonging to different nations are mere appendages and tax-paying dependents of the Armenians, nor that they do not have leaders chosen from among themselves as in the past. Unification produces extraordinary results by granting the Armenian patriarch the authority to dispose of the property of priests and nuns who die childless; thus, one community prospers at the expense of others.*" This complex situation also posed serious difficulties for the Sublime Porte. Indeed, in 1844 and 1845, an agreement was signed between the leaders of the Armenian, Chaldean, and Syriac nations, and the Armenian Catholic Patriarch was designated as the sole intermediary for the three Eastern rites before the central administration. Although these disputes temporarily subsided, they indicated the existence of deeper divisions affecting all Christian

subjects. These developments reveal that the conciliatory efforts of the Ottoman administration must be taken into account¹⁷⁴.

The Status of Chaldeans and the Patriarchal Vicarate under Ottoman Administration

From the reign of Abdülaziz onwards, Chaldeans, along with Eastern-rite Catholic communities such as Catholic Armenians, Melkites, and Syriac Catholics, became an important component of the Catholic mosaic in Istanbul. Although the Chaldean population was not as high as that of the Catholic Armenians, their representation through a patriarchal vicar transformed them from an ordinary minority into a community with institutional recognition. The patriarchal vicarate demonstrates that they maintained their ties with the Mosul-centered patriarchal structure, demanded institutional status before the Ottoman State and the Vatican, and refrained from dissolving into the Latin or Armenian Catholic communities. Therefore, it can be said that the patriarchal vicarate was an institutional intermediary structure that provided representation and an independent identity to the Chaldean presence in Istanbul¹⁷⁵.

Prior to 1830, the Chaldean presence in Istanbul presented an individual and scattered appearance rather than an institutional community structure. During this period, since the Chaldeans possessed neither an independent patriarchal organization nor an official community status, their presence in Istanbul often dissolved within the Latin Catholic or Armenian Catholic communities and became invisible in the public sphere. This situation limited the recognition of Chaldean identity at the administrative and representative levels and significantly weakened the institutional continuity of the community. In the first half of the 19th century, the reform process of the Ottoman State regarding non-Muslim subjects brought the redefinition of community structures to the fore. In this context, the official recognition of Catholics as a separate "*millet*" (nation) in 1830 created a new administrative framework for Eastern Catholic communities, including Maronites, Chaldeans, and Melkites. However, this regulation also made the issues of authority, representation, and belonging among Eastern Catholic communities more visible. The Ottoman administration preferred to establish a centralized and holistic hierarchical structure centered in Istanbul for the organization of the Catholic nation; accordingly, no independent patriarchate or separate nation organization was envisioned for the Chaldeans in Istanbul. Instead, the Chaldean community was

¹⁷⁴ Ed. Engelhardt, *La Turquie et les Tanzimat: Ou, Histoire des réformes dans l'empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*, A. Cotillon et Cie, Imprimeurs-Éditeurs, Paris 1882, pp. 56–57.

¹⁷⁵ Ahmet Türkan, *Ermenilerin ve Doğu Hristiyanlarının Sorunları Çerçevesinde Osmanlı-Papalık İlişkileri* [Ottoman-Papal Relations within the Framework of the Problems of Armenians and Eastern Christians], Kitabevi, Istanbul 2012, p. 139.

administratively considered within the jurisdiction of the Armenian Catholic Patriarchate. While this practice reflected the Ottoman State's approach toward gathering Catholic subjects under a single administrative roof, it structurally limited the Chaldeans' demands for institutional autonomy and representation¹⁷⁶.

In the 1840s, administrative status debates among Catholic communities made representation problems centered in Istanbul more visible. In this context, the registration of some Catholic individuals into the Latin Catholic nation registry in 1845 constituted a serious breaking point for Eastern Catholic patriarchates. In reaction to this practice, the Chaldean Patriarch Maryakub in Mosul and the Aleppo Syriac Catholic Patriarch Bedros submitted a joint application to the Sublime Porte on March 27, 1845, objecting to the initiatives to include the Chaldean community in Istanbul within the Latin Catholic administrative system. In the background of this development lay the administrative uncertainty created by the edict (*ferman*) that allowed Syriac and Melkite communities to register as Latin subjects in the 1840s. The aforementioned regulation caused a serious lack of coordination in terms of representation and authority among Catholic communities and obscured the positions of different Eastern Catholic communities before the state. During this process, the Maronite Patriarch's success in maintaining an independent representative in Istanbul further unsettled the hierarchical balance and significantly weakened the central authority of the Armenian Catholic Patriarch. However, as signs became clear that the Holy See was preparing to gather Eastern Catholic churches under the same administrative status as Latin subjects, the Ottoman central administration was prompted to re-establish the existing order. The Sublime Porte, concluding that this fragmented structure among Catholic communities undermined administrative stability, reached a compromise between the Armenian, Chaldean, and Syriac patriarchs, which re-positioned the Armenian Catholic Patriarch as the sole official representative of these three sects before the state¹⁷⁷.

As a result of the legal regulation made by the Ottoman State, there was no change in status for the Chaldeans and United Syriacs; both groups continued to be attached to the office of the Armenian Catholic Patriarchate according to the compromise of October 21, 1844. In the translation provided by M. d'Avril based on the copy in the Foreign Affairs Archives regarding this

¹⁷⁶ Önder Kaya, *İmparatorluktan Cumhuriyete Azınlıklar* [Minorities from Empire to Republic], Kronik Kitap, Istanbul 2017, pp. 209-210.

¹⁷⁷ Türkan, *Osmanlı-Papalık İlişkileri*, p. 115; George Young, *Corps de Droit Ottoman: Recueil des Codes, Lois, Règlements, Ordonnances et Actes les plus importants du Droit Intérieur, et d'Études sur le Droit Coutumier de l'Empire Ottoman*, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1905, pp. 98-99.

compromise, the 2nd article specifically states: "*All affairs belonging to the Chaldean (or Syriac) nation, who are subjects of the Ottoman Empire, shall be conducted through the Armenian Catholic Patriarch in Constantinople.*" Under this provision, in 1876, the United Chaldean Patriarch continued to maintain a representative in Istanbul before the Armenian Catholic Patriarchate¹⁷⁸. In this context, the Chaldean Patriarchal Vicarate of Constantinople (Dersaadet) established in 1883 does not mean that the Chaldean community was recognized as an independent "*millet*" before the Ottoman State; on the contrary, it continued its existence as a limited representative office endowed with spiritual powers within the framework of the Armenian Catholic Patriarchate. Nevertheless, the establishment of the vicarate initiated a critical period for the Chaldean community in Istanbul in terms of identity and representation; the community began to show its presence in the capital not only individually but also institutionally. The Chaldean community in Istanbul, which operated under the Armenian Catholic Patriarchate for a long time, was only able to make its institutional presence in the capital visible through the patriarchal vicarate established in the last quarter of the 19th century. The institution of the Chaldean Patriarchal Vicarate in Istanbul was founded by Elias XII in 1883 to manage the political affairs of the Patriarchate with the Sublime Porte. According to Joseph Tfinkdji, the priest in the vicarate office also met the spiritual needs of the 300-member Chaldean community living in Istanbul¹⁷⁹.

While the establishment of the Chaldean Patriarchal Vicarate was an important turning point for the community, it did not create a fundamental change in its legal status before the Ottoman administration. This is because the framework determining the Chaldeans' relations with the state had been shaped during the previous reform period. Indeed, this period was a transitional and fragile one, characterized not only by a lack of administrative recognition but also by a perception of Chaldean Catholicism more as a faint affiliation in a cultural and political context rather than a sectarian identity. However, with the official recognition of the patriarchate, this invisibility began to be overcome; Chaldeans in Istanbul found the opportunity to redefine themselves as a separate community on social, religious, and administrative levels. In contrast, during the Ottoman period, their brothers, the Nestorians, lacked the opportunity to institutionalize in Istanbul and be represented before the government. According to British foreign office documents from 1887, the reason Nestorians were deprived of this representation was their lack of

¹⁷⁸ A. Ubicini and Jaubert de Courteille, *État présent de l'Empire ottoman...*, Librairie militaire de J. Dumaine, Paris 1876, p. 216.

¹⁷⁹ Joseph Tfinkdji, "L'Eglise chaldéenne catholique Autrefois Et Aujourd'hui", *Annuaire Pontifical Catholique*, XVIII Année - 1914, Paris 1914, p. 484.

education and poverty¹⁸⁰. However, one of the most important reasons was that a foreign power, which saw them as a politically important stakeholder, did not consistently support them. Nevertheless, Nestorians occasionally received political support from the British in the early years of the 20th century¹⁸¹.

Attempts to Establish a Chaldean Catholic Church in Istanbul during the Period of Patriarch Audo and the Jurisdictional Tension with Rome

Mar Joseph VI Audo (Yusuf VI Audo) is one of the most influential patriarchs at the center of the jurisdiction and authority crises experienced with Rome in 19th-century Chaldean Catholic Church history. Born in Alqosh in 1790, Audo was raised in the traditional East Syriac clerical circles of the Chaldean Church, was elected Chaldean Patriarch in 1847, and was officially recognized in 1848 with the granting of a patriarchal diploma (*berat*) by the Ottoman State. This official recognition enabled Audo to exercise his patriarchal office not only as a spiritual authority but also as a political and administrative one within the Ottoman legal order¹⁸².

Audo's patriarchate coincides with a period when the Chaldean Church was in union with Rome, but the limits of this union were intensely debated. While Patriarch Audo did not explicitly reject the principle of Catholic unity, he opposed Rome's direct interventions, particularly regarding the appointment of bishops, patriarchal powers, and the preservation of synodal traditions unique to Eastern churches. This stance was evaluated by Rome as "autonomist tendencies" of the Chaldean Patriarchate and led to an increasingly hardening struggle for authority between the patriarchal office and the Papacy¹⁸³. One of the most prominent manifestations of this tension occurred after the Malabar issue. Patriarch Audo was summoned to Rome by Pope Pius IX and, after long negotiations, was forced to declare his acceptance of Rome's supreme authority. This step back in the early 1870s is considered a turning point in the history of Eastern Catholic Churches where Roman centralization was institutionally fortified. Despite this, Audo's patriarchate was characterized by a process of constant negotiation, boundary-setting, and creating operational space rather than complete harmony in relations with Rome. In this context, Patriarch Audo's journey to Central Europe and Istanbul in the autumn of 1870 shows

¹⁸⁰ Great Britain. Foreign Office. 1887. *Further Correspondence Respecting Administrative Reforms in the Asiatic Provinces of Turkey*. FO 424/144. Kew: British National Archive, pp. 3-4.

¹⁸¹ *Œuvre d'Orient* (France). Auteur du texte. *Oeuvre des écoles d'Orient: bulletin périodique...* No. 265, November-December 1904, pp. 354-355.

¹⁸² Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East*, 2000, pp. 347-349.

¹⁸³ Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation*, p. 351.

that this struggle for authority was conducted not only on a theological plane but also through diplomatic and social practices. On September 20, 1870, he went to Graz with Shimun to visit the head of the Hungarian bishops and returned to Pesth two nights later. On September 26, he set out via the Danube River and arrived in Istanbul on September 29. Here, the Patriarch was welcomed by resident Chaldean merchants, primarily Abdülmesih Efendi, and established contact with a large Chaldean community originating from Mosul, Amid, and Sena. These developments reflect the patriarchate's desire to establish not only a religious but also a social and economic ground for representation in the capital. During this process, Patriarch Audo visited the Grand Vizier and the Sultan; he went to the Grand Vizier again with Father Luwiz Shoriz during Ramadan Bayram and composed the "Prayer of Anointing" (*Mesh*) on this occasion. The Patriarch's stay in Istanbul from 1870 until May 11, 1871, indicates that this period was not a temporary visit but, on the contrary, a conscious attempt to create an institutional and symbolic visibility for the patriarchal office in the Ottoman capital¹⁸⁴.

Within this framework, initiatives to build a Chaldean Catholic church in Istanbul during Patriarch Audo's period should be evaluated as a spatial and symbolic extension of the power struggle between Rome and the Chaldean Patriarchate, beyond an ordinary community need. Indeed, according to information in the 1876 journal *Die Katholischen Missionen*, the initiative to build the church was perceived as a clear indication of Patriarch Audo's desire to display an institutional stance relatively independent of Papal authority and was evaluated by Rome within the scope of "sacrilegious acts." This approach reveals that the construction of the church did not stem merely from a need for space or worship but was perceived as a serious institutional challenge within the framework of Catholic hierarchy and the concept of unity. On the other hand, a Chaldean priest close to Patriarch Audo collecting donations in France for the church planned to be built in Istanbul on a plot of land allocated to him in return for his loyalty to the Patriarch shows that this initiative also possessed diplomatic and financial dimensions. The fact that the mentioned priest had previously served in the Rabban Hormizd Monastery, had been excommunicated for disobedience, and was later released from his vows by Patriarch Audo indicates that the initiative had a controversial ground even within the Chaldean spiritual hierarchy. This situation reveals that Patriarch Audo conducted a patriarchal practice where the boundaries of authority were

¹⁸⁴ The chronology of the Chaldean Patriarch's European trip and return was as follows: "Set out from Mosul on September 8, 1869... [The detailed itinerary from the original text including stops in Alqosh, Mardin, Aleppo, Iskenderun, Beirut, Rome (Nov 21, 1870), Vienna, Budapest, and finally arriving in Constantinople on Sept 29, 1870. Remained in the capital until May 11, 1871, before returning to Mosul via Egypt and Aleppo in Dec 1871]." See Molitor, *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, pp. 88-89.

negotiated not only with Rome but occasionally within his own clerical circle¹⁸⁵.

With the death of Mar Joseph VI Audo in 1878, these tensions shaped during his patriarchate did not end; on the contrary, they created a historical basis for the patriarchal crises that would occur from the late 19th to the early 20th century. Audo's legacy can be summarized as the establishment of the idea of autonomy in the institutional memory of the Chaldean Church, the sharper definition of authority boundaries in Roman-Eastern Catholic relations, and the reopening of debates regarding the position of Eastern Catholic patriarchates against the centralized Papal structure. In this respect, Audo should be evaluated not just as a patriarch but as one of the most conscious, documented, and institutional figures of resistance developed against Roman centralization in the history of Eastern Catholic Churches¹⁸⁶.

Rome's Preventive Role in the Institutionalization of the Istanbul Chaldean Community

The Chaldean Catholic community residing in Istanbul was forced to perform their worship in Latin churches for a long time because they did not have a church building of their own. Serious differences between Chaldean ritual practices and Latin worship traditions led to various liturgical and practical problems over time. As these difficulties increased, a desire arose to build an independent church to meet the spiritual needs of the Chaldean community in Istanbul. In this framework, the Chaldean Patriarch's vicar in Istanbul made a secret attempt through the Pope's representative in Constantinople (*Dersaadet*) to indirectly learn the Vatican's approach to the matter. The Pope's representative gave a definitive rejection to this unofficial request, and Rome's stance was clearly stated. The response specified that no financial aid should be expected from either the Papacy or the Congregation for the *Propaganda Fide* for the construction of a church for the Chaldean community in Istanbul; it reminded them of Rome's insistence that Catholic communities living in Ottoman lands who did not have their own churches should continue to worship in Latin churches. It was stated that the maintenance of this status quo was the fundamental policy of the Papacy; it was also emphasized in this meeting that the Ottoman government's positive approach and financial aid to the Chaldeans was seen as an attempt to separate Catholic communities from Latin churches and was not welcomed by Rome¹⁸⁷.

¹⁸⁵ *Die Katholischen Missionen*, 1876, vol. 11, no. 11, p. 225.

¹⁸⁶ Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation*, p. 351.

¹⁸⁷ BOA (Ottoman State Archives), Y.PRK.AZN. 6/78 (29 Zilhicce 1310- July 14, 1893).

The Papal vicar did not only state in certain terms that Rome would not take any steps in this matter but also proposed a "consolation" on a personal level. Accordingly, he stated that if the patriarchal vicar wished, 2,000 francs could be provided to him personally as aid, and a title worthy of clerical honor as well as medals for some community members could be secured. Thus, it was revealed that the Papacy's understanding of aid was not institutional or focused on places of worship, but limited to symbolic and individual rewards, effectively ignoring the Chaldean community's demand for an institutional church. Furthermore, the vicar was told that there were no obstacles to attending Latin churches; even prayers for the Sultan and the Ottoman government could be performed in these churches. The tendency to separate from Latin churches was characterized by the Pope's representative as "unintelligible" and an unnecessary divergence. This situation, specified in a document dated 1892-1893 (H. 1310), documents the harsh and explicit rejection given by the Papal representative Monsignor Taci to the Chaldean Catholic community's request to build a church in Istanbul¹⁸⁸. However, the letter is not merely a negative response regarding a place of worship; it is a concrete indication of Rome's will to maintain absolute control over Eastern Catholic churches and its strategy to keep the Chaldean Patriarchate away from autonomist tendencies. One of the striking points in the document was that the Chaldean Patriarchal Vicar refrained from conveying this request directly to Rome, instead asking the Papal representative indirectly through a "humble servant" (*dâi-i memlûk*). This situation showed the degree of hesitant positioning the Chaldean Patriarchate held toward the Papacy and the Vatican; avoiding even expressing a fundamental desire like the request for a separate church through official channels. This approach was not just diplomatic caution; it was a product of deep concern over losing the limited financial, symbolic, and political support provided by Rome. The Chaldean spiritual leadership preferred to convey its demands in implicit forms and through indirect channels, as it anticipated that the public visibility gained through a separate church could turn into a loyalty crisis before the Vatican¹⁸⁹.

The expressions in the letter written by the Roman Representative Taci clearly show that Rome evaluated the Chaldean Church not as an independent Eastern Catholic institution but as a *ritus orientalis* positioned under the authority of the Latin Church. This approach is a direct reflection of the general policy adopted by the Papal See toward Eastern Catholic communities in the 19th century. Rome's primary goal was to manage these communities within the framework of the doctrine of "central unity" (*unitas centralis*) by integrating them into the Latin normative structure, rather than strengthening their national

¹⁸⁸ BOA, Y.PRK.AZN. 6/78 (29 Zilhicce 1310- July 14, 1893).

¹⁸⁹ BOA, Y.PRK.AZN. 6/78 (29 Zilhicce 1310- July 14, 1893); Türkan, *Osmanlı-Papalık İlişkileri*, pp. 331-332.

or local identities at an institutional level. For this reason, the idea of an independent church or institutional structure belonging to the Chaldeans was evaluated by Rome as a deviation that could undermine Catholic unity. Rome's explicit statement in the letter that it would not offer any financial or institutional support for the project constitutes the practical counterpart of this centralizing approach. Similarly, its display of a distant stance toward potential support or facilitative initiatives from the Ottoman State toward the Chaldean community shows that Rome did not encourage even the institutional ties the Chaldean community might develop with the local administration. This stance reveals that steps the Chaldean community might take toward institutionalization by contacting the Ottoman administration held no strategic value for the Vatican.

In contrast to the conscious rejection of institutional support, Taci's proposal of a reward mechanism shaped on the basis of individual loyalty is a characteristic element of Rome's management approach toward Eastern Catholic communities. The financial aid of 2,000 francs that could be provided from the Papal See, the titles that could be given to the clergy, and the medals that could be conferred upon community members should be evaluated as part of a strategy aiming to encourage individuals directly dependent on the Roman hierarchy, rather than community-based institutionalization. This approach shows that individual obedience and hierarchical dependence were prioritized over collective identity and institutional autonomy. In this framework, Taci's letter clearly sets the limits of the Chaldean Patriarchate's position before the Vatican. The Chaldean Patriarchate was perceived by Rome not as an autonomous Eastern Catholic structure capable of developing its own institutional initiatives, but as a spiritual office subject to the Papal hierarchy with limited representative powers. Consequently, the document in question serves as a fundamental historical source concretely reflecting Rome's centralizing and normative management approach toward Eastern Catholic Churches in the 19th century¹⁹⁰.

The Chaldean community's request for a church in Istanbul found resonance not only spiritually but also at administrative and social levels. The Minister of Justice and Sects (*Adliye ve Mezâhib Nazırı*) reported to the government that since the Chaldeans did not have a church, they attended Latin churches belonging to Austria, Italy, France, and the Papacy; he stated that this situation caused various inconveniences for the state. According to the Minister, to eliminate these inconveniences, an area of 2,000–3,000 cubits (*arşın*) from empty lands on the main streets in regions such as Beyoğlu or

¹⁹⁰ BOA, Y.PRK.AZN. 6/78 (29 Zilhicce 1310- July 14, 1893); Türkan, *Osmanlı-Papalık İlişkileri*, pp. 331-332.

Pangaltı should be secured for the construction of a church for the Chaldean community; for this, either the Privy Purse (*Hazine-i Hassa*) or the Ministry of Finance (*Maliye Nezareti*) needed to be involved.

Rome's distant and centralizing stance toward Eastern Catholic communities was not limited to the Chaldeans; a similar picture was valid for the Melkite Catholic Greek community. The spiritual leader named Matran, who was in Istanbul as a vicar on behalf of the Melkite Patriarchate, performed worship in his residence on Sakızağacı Street in Galata; however, he was constantly disturbed and subjected to various pressures by the Latin clergy. In the petition (*arzuhâl*) he submitted to the Grand Vizierate (*Sadaret*), Matran stated that the Melkites initially performed rites in Latin churches and later turned to worship in their own homes; he mentioned that this change was not welcomed by the Latin clergy and that the pressures arose for this reason, and he requested the government to prevent these interventions by Latin priests and to issue the necessary warnings.

As seen in the Chaldean and Melkite examples, although some tolerant behaviors came to the fore during the period of Pope Leo XIII, the Vatican's centralizing and Latin-norm-based understanding of control over Eastern Catholic communities was nourished by deep-rooted habits. Eastern Catholics maintained their historical rituals and traditional religious practices alongside their Catholic identities. These characteristics, just as with the Armenians, constituted their "national elements" in a religious and cultural sense. Therefore, for these communities, the construction of a new church was not just the allocation of a place of worship; it also meant making the community identity visible in the urban space-that is, an identity manifesto.

The Ottoman State, while being careful during this process, adopted an approach in line with its interests. The state supported some demands of the Chaldeans and other Catholic communities to ensure the peace of its own Catholic subjects and to protect them from the influence of Western powers. In this context, while meeting the religious needs of the communities, it also tried to bind them directly to the state. Thus, it aimed to narrow the sphere of influence that powers such as France, Austria, Italy, and the Papacy had established over Catholic subjects; it particularly remained distant from the project of gathering Eastern Christians under the umbrella of Catholic unity, which had been carried out by the Vatican for nearly half a century. The state feared that as a result of this unification project, the unique identities of Catholics in the Ottoman Empire could dissolve and foreign influences could increase.

The Vatican's policy toward unifying Eastern Catholics was met with concern not only by the Ottomans but also by Catholic countries like France. This is because this union project held the potential to weaken French influence over local Catholic communities. In this context, a committee consisting of Catholic patriarchs in the Ottoman Empire and five cardinals appointed by the Papacy met under the chairmanship of the Pope and prepared a decree. In the twelve-article Latin declaration published at the end of the meeting, the Papacy limited the powers of the spiritual leaders of Catholic communities, decided to prevent the interventions of foreign clergy, and emphasized that Catholics in the Ottoman Empire should appreciate the religious freedom they possessed. At the same time, it was stated that the communities should remain loyally attached to the Ottoman State and that this loyalty should be supported by the spiritual authority¹⁹¹.

Within all these contexts, Taci's letter appeared not just as a rejection of the Chaldean community's request for a church, but also as a clear document of Rome's determination to draw institutional boundaries for Eastern Catholic churches. This document showed that the ritual difference recognized for Eastern Catholics was never allowed to be tested by structural autonomy. It made visible Rome's organized and planned resistance against the Chaldean community becoming institutionally visible in Istanbul for the sake of maintaining Latin centralization. Thus, it also became clear why the community in question appeared in limited and fragmented forms in Ottoman documents and why it struggled to institutionalize in the public-religious sphere¹⁹².

The fact that the document was transferred to the Ottoman archives is also of particular importance. The Ottoman central administration carefully followed not only the demands of its Catholic subjects but also how these demands were met by the Vatican and the Papacy's strategic stances regarding Eastern churches. This record is a reflection of the state's sensitivity toward limiting the influence of foreign powers who had a say over Catholic communities and protecting its own subjects directly against the interventions of actors like France and the Papacy¹⁹³.

This document dated 1892-1893 not only raised the issue of a place of worship but also the question of who had a say over Eastern Catholic churches. The Chaldean Patriarchate, squeezed between Rome's desire for centralized control and the local Chaldean community's demand for institutional visibility,

¹⁹¹ Türkan, *Osmanlı-Papalık İlişkileri*, p. 331.

¹⁹² BOA, Y.PRK.AZN. 6/78 (29 Zilhicce 1310- July 14, 1893); Türkan, *Osmanlı-Papalık İlişkileri*, pp. 331-332.

¹⁹³ BOA, Y.PRK.AZN. 6/78 (29 Zilhicce 1310- July 14, 1893); Türkan, *Osmanlı-Papalık İlişkileri*, pp. 331-332.

tried to survive within the boundaries drawn by both the Papal authority and the Ottoman state structure. This process served as a key example for understanding the institutional and identity-based position of Eastern Catholic communities in the Ottoman Empire.

PART I: SPATIAL VISIBILITY, RITUAL PRACTICES, AND THE SEARCH FOR A CHURCH

1.1. The Chaldean Community in Istanbul and Chaldean Rites at Sainte-Marie Draperis Church (1893-1912)

The Chaldean Catholic community living in the capital during the late 19th and early 20th centuries, as they did not yet possess their own churches in Istanbul, performed their regular worship according to the Chaldean rite in Latin and other Catholic spaces, particularly at the Sainte-Marie Draperis Church in Pera and the Saint-Louis Chapel. Newspaper records spanning from 1887 to 1912 clearly demonstrate the frequency and visibility of these services, as well as the institutional representative power of the community.

A report published in the *Stamboul* newspaper in 1887 is one of the earliest traces of the Chaldeans' search for official recognition and protection before the Ottoman administration. A mass was organized in Pera on the occasion of the imperial *tughra* (monogram) being sent to the Chaldean Patriarchate in Mosul. This news of the mass served as a record of both the direct relationship of the Chaldean Patriarchate with the Ottoman center and a symbolic demonstration of loyalty by the Chaldean community in Istanbul¹⁹⁴. This rite demonstrated that a "loyalty and prayer" line had been established between the Mosul-centered patriarchate and the Istanbul community, while also showing that the Ottoman center attributed legitimacy to the Chaldean Patriarchate through official symbols (*tughra*).

By 1891, the Chaldean Patriarch Pierre Élie attended the *Selamlık* ceremony. The mention of the Chaldean Patriarch alongside diplomatic and religious circles in the *Selamlık* procession showed that the Chaldeans were not merely an "Oriental church" but a recognized spiritual authority within the Ottoman *dhimmi*/subject system¹⁹⁵. At the same time, this ceremony reflected that confessional equality was observed and a protocol balance was established within the Vatican-Ottoman-Chaldean triangle.

In the *Stamboul* newspaper dated June 7, 1893, under the heading "Eucharistic Pilgrimage," while mentioning the services held in Jerusalem, it

¹⁹⁴ *Stamboul*, June 6, 1887, p. 1.

¹⁹⁵ More than 120 people attended the ceremony. These included: the Austro-Hungarian Ambassador and First Secretary; the United States Envoy and First Secretary; the Spanish Envoy and First Secretary; the Military Attaché of the Italian Embassy; the Chaldean Patriarch Mgr. Pierre Élie; the Manager of the Ottoman Bank; the Bulgarian Exarch; the Greek First Secretary, and about a hundred tourists recommended by their embassies. *Stamboul*, June 13, 1891, p. 1.

was reported that rites were also performed in the Ethiopian, Slavic, and Chaldean rites between 6:00 and 8:00 AM. This early record indicates that the Chaldean rite possessed visibility not only in Istanbul but also in the holy centers of Ottoman lands¹⁹⁶. Systematic and regular records for Istanbul begin in 1899. In the December 22, 1899 issue of *Stamboul*, it was announced that on Christmas Eve at 3:00 PM, a solemn mass (*messe solennelle*) would be celebrated according to the Chaldean rite by Father Joseph (Yusuf) Gharib, the Vicar General of the Chaldean Patriarch, at Sainte-Marie Draperis Church in Pera¹⁹⁷. This first regular record documents that at the turn of the 20th century, the Istanbul Chaldean community was able to maintain its institutional rites by using Catholic spaces in Pera, even without its own church.

In the November 26, 1898 issue of the same newspaper, a report appeared regarding the visit of the Chaldean Bishop of Siirt, Emanuel Thomas, to the Armenian Catholic Patriarch Azarian¹⁹⁸. This visit showed that the Chaldeans were in contact not only with the Ottoman State and the Latin world but also with other Eastern Catholic patriarchates; it further demonstrated that Chaldean–Armenian Catholic relations were conducted through diplomatic courtesy and mutual recognition as much as competition.

The period of 1901–1905 stands out as a phase where Chaldean rites became institutionalized in the capital, with Monsignor Joseph Gharib playing a central role. In an announcement dated April 4, 1901, it was reported that a solemn mass according to the Chaldean rite would be held at Sainte-Marie Draperis at 5:00 PM on Easter Eve, presided over by Mgr. Joseph Gharib, the Chaldean priest and Patriarchal Representative/Vicar General¹⁹⁹. A record from March 29, 1902, noted that a grand mass (*messe solennelle*) would again be celebrated at the same venue at 5:00 PM, presided over by Mgr. Gharib²⁰⁰. In an announcement on August 5, 1902, it was stated that upon instructions sent by telegram from the Chaldean Patriarch, a solemn mass would be held at Sainte-Marie Draperis for the soul of Pope Leo XIII, presided over by Mgr. Gharib, followed by a ceremonial *absolutio* (absolution)²⁰¹. These records show that Gharib served as a symbolic representative not only for the Chaldean community but also in terms of relations with Rome.

¹⁹⁶ *Stamboul*, July 7, 1893, pp. 1–2.

¹⁹⁷ *Stamboul*, December 22, 1899, p. 1.

¹⁹⁸ *Stamboul*, November 26, 1898, p. 1.

¹⁹⁹ *Stamboul*, April 4, 1901, p. 1.

²⁰⁰ *Stamboul*, March 29, 1902, p. 1. In the September 17 issue of the same newspaper, Chaldean Patriarch Emanuel Thomas arrived in Istanbul returning from his European trip... *Stamboul*, September 17, 1902, p. 1.

²⁰¹ *Stamboul*, August 3, 1903 (newspaper year is 1903 but instructions belong to 1902), p. 1.

A record from October 5, 1903, further emphasized the visible position of Chaldean rites within the Catholic world of Istanbul. Two separate solemn masses were held at the Saint-Louis Chapel for the soul of Pope Leo XIII: a Latin mass at 8:00 AM and a Chaldean mass at 9:30 AM. In the Chaldean mass, a "solemn final absolution" (*absoute*) was performed by Mgr. Joseph Gharib, followed by ancient hymns unique to the Chaldean tradition. Many high-level representatives of the Catholic community, Chaldean notables, and Ottoman bureaucrats were present at this ceremony²⁰². Thus, the Chaldean ritual gained an "official" visibility alongside and equal to the Latin mass.

Records from 1904–1905 reinforced this institutionalization. An announcement on March 18, 1904, stated that Mgr. Gharib would celebrate a solemn mass according to the Chaldean rite at Sainte-Marie Draperis on Saturday at 5:00 PM²⁰³. The *Stamboul* record from March 17, 1905, is particularly noteworthy as it reflects the most institutionalized religious representation of the Chaldean community in Istanbul. On the Feast of St. Joseph, a grand mass was held at Sainte-Marie Draperis at 9:30 AM according to the Chaldean rite. "Clergy from various communities" attended this ceremony along with the Chaldean community leader Abdülkerim Pasha and community members²⁰⁴. These data reveal that by 1905, the Chaldean community had become a stable religious group using the Catholic spaces in Pera regularly and visibly.

The 1908–1909 period constitutes a phase where Chaldean rites came to the fore not only at the liturgical level but also in terms of intra-community representation and public visibility. Indeed, the *Stamboul* newspaper of March 12, 1908, reports that on the eve of Epiphany, Monsignor Joseph Gharib organized a ceremonial mass at Sainte-Marie Draperis at 3:00 PM, where the tradition of the Magi from the Chaldean lands was remembered with hymns²⁰⁵. Similarly, in the December 24, 1908 issue of *La Turquie*, it was recorded that a grand mass was celebrated by Gharib at Sainte-Marie Draperis at 3:00 PM on Christmas Eve²⁰⁶. These records show that the Chaldean rite had earned a regular and visible place during central feasts like Christmas and Epiphany within the capital's Catholic calendar.

A record from April 14, 1909, documents that the Chaldean community possessed a broader social visibility that was not limited to church rites. On the occasion of Easter, Patriarchal Vicar Gharib performed a mass according to the

²⁰² *Stamboul*, August 5, 1903, p. 1.

²⁰³ *Stamboul*, March 18, 1904, p. 3.

²⁰⁴ *Stamboul*, March 17, 1905, p. 2.

²⁰⁵ *Stamboul*, March 12, 1908, p. 2.

²⁰⁶ *La Turquie*, December 24, 1908, p. 1.

Chaldean rite on Saturday evening; a reception was held at the Chaldean vicarate on Sunday morning, and in the evening, a banquet was organized at the home of Deputy Davoud Bey Youssoufani in Nişantaşı. At this banquet, Chaldean Patriarchal Vicar Gharib, Cebraîl Hindi Efendi, Yusuf Kanan Efendi, and other notables raised toasts on behalf of everyone who contributed to the Ottoman public welfare²⁰⁷. A record from *La Turquie* on July 21, 1909, also reported that Gharib celebrated a grand mass at Sainte-Marie Draperis on Easter Eve²⁰⁸. Thus, Chaldean rites, while maintaining liturgical continuity, were intertwined with symbolic gestures emphasizing public order and good relations with the state.

Between 1910 and 1912, it is understood that the masses continued with high attendance and that new patriarchal vicars were appointed by the patriarchate. A *Stamboul* record from January 12, 1910, highlighted a ceremony held at Sainte-Marie. At this ceremony, the Chaldean Patriarchal Vicar Gharib, Armenian clergy, and representatives of various Catholic rites took part together²⁰⁹. Thus, the Chaldean ritual became an integral part not only of its own community but also of the multi-ritual Catholic structure in Istanbul. A record from April 12, 1911, stated that a grand mass in the Chaldean rite would be held on Saturday at 5:00 PM as part of the Easter program²¹⁰. In a *Stamboul* announcement on December 23, 1912, the name of a new Vicar General is mentioned for Christmas Eve. According to the news, Monsignor Thomas Bajari would celebrate a grand mass according to the Chaldean rite at Sainte-Marie Draperis Church at 3:30 PM²¹¹. This change can be evaluated in the context of Patriarchal Vicar Gharib's aging and the patriarchate's appointment of new representatives to ensure the sustainability of the vicarate in Istanbul.

When all these records from 1893 to 1912 are brought together, it is understood that since the Chaldeans did not have their own churches in Istanbul during this period, Latin spaces—particularly Sainte-Marie Draperis and partly Saint-Louis—became the *de facto* centers of Chaldean rites. The rites did not only hold a worship meaning; they also served as a stage for social representation, intra-community solidarity, and declarations of loyalty and harmony in relations with the Ottoman state. Ottoman bureaucrats, Armenian, Latin, Greek, Franciscan, Jesuit, and Assumptionist clergy, Chaldean notables, and the Catholic community of Pera gathered at these masses; thus, the Chaldean ritual became a visible element in the Catholic public sphere of Istanbul. While Joseph Gharib was the undisputed leader of the community

²⁰⁷ *La Turquie*, April 14, 1909, p. 4.

²⁰⁸ *La Turquie*, July 21, 1909, p. 1.

²⁰⁹ In another report on the same page... *Stamboul*, January 12, 1910, p. 1.

²¹⁰ *Stamboul*, April 12, 1911, p. 3.

²¹¹ *Stamboul*, December 23, 1912, p. 2.

between 1900 and 1910, the patriarchal vicarate continued with new names from the beginning of the 1910s. Throughout this process, the rites assumed liturgical, diplomatic, and solidarity functions; banquets, receptions, and messages of loyalty to the Ottoman State were often expressed on the occasion of these ceremonies. The systematic use of Latin churches by the Chaldeans during a period when they lacked their own church shows that these spaces were not merely borrowed places of worship, but the public stage for the modernizing and urbanizing identity of the Chaldean community²¹².

1.2. Request for a Church and Search for a Location in Istanbul (1898–1901)

One of the most concrete steps in the institutionalization efforts of the Chaldean Catholic community in Istanbul is the request for church construction recorded in a document dated September 5, 1898. In this document, a petition submitted to the Ottoman government by the Chaldean Patriarchate requested the construction of a place of worship by allocating a suitable plot or house in modernizing districts such as Beyoğlu, Pangaltı, Nişantaşı, and Feriköy²¹³. The requested regions are noteworthy in terms of the socio-cultural structure of the period, as these districts were neighborhoods where Westernization trends were intense, the Catholic and Levantine population was increasing, and they were close to the bureaucracy and central educational institutions.

Following the application, the Ministry of Sects intervened and requested a detailed demographic survey to determine the community's population in Istanbul, its distribution, and settlement density. In a supplementary document dated August 24, 1898, in response to the request of the Patriarchal Vicarate, it was stated that an investigation had been launched to identify houses or plots belonging to the *miri* (state) in Beyoğlu and its vicinity, but at the initial stage, sufficient information regarding how many Chaldeans lived in the district could not be reached²¹⁴. Thereupon, a new order for investigation was issued, and the scope of the research was expanded.

The details of this process are more clearly revealed in a document dated October 10, 1901. According to the official investigation conducted by the Prefecture (*Şehremaneti*), there was a small Chaldean community of 18–20

²¹² *La Turquie*, November 17, 1910, p. 2. According to the report in the newspaper, having declared their allegiance and loyalty to Sultan Mehmed V and the Constitutional order, the Chaldeans petitioned the Pope for his blessing and for financial assistance toward the construction of a church, a profound necessity for their community in Istanbul.

²¹³ BOA (Ottoman State Archives), BEO 1192/89358 (24 Rebiülahir 1316 - September 11, 1898).

²¹⁴ BOA, BEO 1185/88869 (12 Rebiülahir 1316 - August 30, 1898).

people in the Pangaltı neighborhood, and no suitable public property or house for the community existed in this area. In contrast, within the boundaries of the sixth municipal district—likely in Harbiye, Şişli, and surrounding areas—a denser Chaldean settlement of 185 people in 49 houses was identified. Furthermore, the presence of more than 200 Chaldean individuals residing in apartments scattered across various districts of the city was noted. It was specifically mentioned that a portion of this population came and went every year for commercial purposes, thus possessing a seasonal and temporary settlement pattern²¹⁵.

These data on the Chaldean population can be evaluated from many different perspectives. In this context, it shows that the Chaldean community in Istanbul was no longer just a temporary minority but had become visible as an urban Catholic population. Records indicating that most of the Chaldean families living on the Harbiye-Şişli axis were civil servants demonstrate the community's effort to integrate into the Ottoman bureaucracy after the *Tanzimat* and its tendency to transform into an urban Catholic bourgeoisie in parallel with the Westernization process. Similarly, the fact that the community lived scattered in apartments indicates a departure from the classic neighborhood-based solidarity structure and the adoption of individual urban life forms.

This situation reveals that the Chaldeans' inability to possess a church in Istanbul was not only a religious but also a sociological dilemma. Forced to turn to the churches of other Catholic sects because they lacked their own place of worship, Chaldeans faced the risk of identity loss, integration with different Catholic nations, and becoming invisible in the Ottoman registration system over time. Therefore, the request for church construction was aimed not only at the need for a place of worship but also at the community's goal of gaining visibility in the urban space, fortifying its institutional identity, and consolidating younger generations around the Chaldean identity. During this process, the certificate (*ilmühaber*) obtained from the Armenian Catholic Patriarchate offers a striking example of solidarity. It shows that an adaptable cooperation existed between Catholic sects on political matters to provide legitimacy before the Ottoman center. All these bureaucratic and social dynamics highlight that the initiative carried out by the Chaldean community between 1898 and 1901 regarding the request for a church reflected the detailed and strict procedures the Ottoman administration applied to the worship demands of minorities, as well as the Chaldeans' effort to institutionalize in the capital by establishing balanced relations with both the state and Rome-centered authorities. Such documents provide a comprehensive background reflecting the early phase of the Chaldeans' struggle for visibility as one of the

²¹⁵ BOA, DH.MKT. 2303/75 (10 Şevval 1317- February 11, 1900).

few Catholic communities without a church in Istanbul. In this framework, a newspaper report from 1907 confirms the practical consequences of the community's lack of a place of worship. According to the newspaper: on Saturday, the eve of Epiphany, around 3:00 PM, a grand mass in the Chaldean rite was celebrated at the Franciscan Sainte-Marie Draperis Church in Pera, Istanbul, by Mgr. Joseph Gharib, the Vicar General of His Excellency the Chaldean Patriarch. Community president Tabibzade Abdülkerim Pasha and all notables of the community attended the mass²¹⁶.

By 1909, Monsignor Thomas Bajari, the vicar of the Chaldean Patriarch, along with Dr. Elias Bey Tabibzade, Hindizade Habib Bey, and Dr. Zabouni/Sabuni, went to Dolmabahçe Palace to request aid for the construction of a chapel and a school. The Sultan stated that he would help them with these institutions²¹⁷. This article in the newspaper is important as it shows that the Chaldeans could meet with the Sultan whenever they wished.

1.3. Performance of Rites and Start of Institutional Activity (1905)

The document numbered DH.TMIK.M.. 191/49, dated 1905, represents a significant threshold in the worship life and institutionalization process of the Chaldean Catholic community in Istanbul. In the said document, Chaldean Patriarchal Vicar Yosef Garib Efendi reported in his application to the official authorities that he would regularly celebrate rites both in the church and at the patriarchate. This development shows that the Chaldean community in Istanbul was no longer in a passive position merely requesting locations and buildings, but actively wanted to establish a worship order and carry this out under the knowledge and supervision of the state. Indeed, it is understood that the "church" and "patriarchate" structures where Yosef Garib Efendi reported he would celebrate rites had been opened for use *de facto*, despite not being officially constructed by that date. This situation indicates that despite the repeated requests for land and plots made by the Chaldean community between 1898 and 1902, and even though official allocation had not occurred, they had moved to endow a building with a religious function either through renting or through trust (*vaqf*)/disposal. This practice is a result of the principle of "supervised tolerance" displayed by the Ottoman administration in the face of the *de facto* situation. Although the Ottoman administration had not given any explicit construction permit, it accepted the existence of the spaces where rites would be performed and allowed clerical activities. Nevertheless, the official notification regarding the performance of rites reveals that the Chaldean

²¹⁶ *Stamboul*, January 7, 1907, p. 2.

²¹⁷ *La Turquie*, October 13, 1909, p. 1.

community had become more than just a group, but an institutional structure seeking recognition before the state. The patriarchal vicar's application to the state authorities via a petition (*takrir*) shows that the community wished to maintain its activities on a legitimate and legal basis rather than an unofficial one. While this situation conforms to the Ottoman bureaucracy's practice of recording the activities of non-Muslim communities, it can also be considered an indicator of the Chaldeans' desire for integration into the Ottoman system. Furthermore, Yosef Garib Efendi celebrating rites at the patriarchate and church shows that he operated not just as a cleric but as an authority assuming religious and administrative leadership. This multi-faceted role indicates that the office of the Patriarchal Vicarate carried not only a spiritual but also a diplomatic and representative function for the Chaldean community in Istanbul. In this regard, the Istanbul vicarate of the Mosul-centered Patriarchal office played a central regulatory role in the community's daily life.

This rite notification also functions as part of the system through which the Ottoman state supervised and monitored non-Muslim communities within the framework of freedom of worship. The prior declaration of rites ensured that activities were maintained transparently, while also serving to minimize the risk of any external diplomatic intervention. Thus, this document reveals that the state recognized the religious needs of the community while keeping it under control within its own legal framework.

The document is also noteworthy as it shows that the institutionalization demands voiced intensely in 1901–1902 were implemented at least at the intra-community level, a local worship system was established, and the community began to effectively become independent. This development is the concrete result of the Chaldeans' efforts to emerge from the shadow of other Catholic sects (especially Latin and Armenian Catholic) and to create a worship order unique to themselves. This 1905 document is a symbolic turning point in the institutionalization process of the Chaldean community in Istanbul. The performance of rites via notification shows both the *de facto* existence of a place of worship and that the community had gained spiritual-administrative authority. The document should be evaluated as a product of the multi-dimensional balance between the state's supervised tolerance, Rome's distant stance, and the community's will to preserve its own identity. This development is an important step in the process of Chaldean identity gaining both public visibility and administrative recognition in Istanbul.

1.4. Temporary Place of Worship and Institutionalization (1918)

The document numbered DH.İ.UM. 67/1, dated 1918, is significant as it reflects the point reached in the worship and institutionalization efforts of the Chaldean Catholic community in Istanbul during the final period of the Ottoman Empire. In this document, it is reported that upon the community's request, a 10-room house located on Hoca Street in the Kâhya Çelebi neighborhood of Beyoğlu was permitted by the state to be used temporarily as a place of worship (church). The ownership of the said house belonged to an individual named Madam Isabel Humuliç, and it is understood from the structure of this house that it was likely an apartment-style building or a traditional mansion²¹⁸. This temporary use permit is a valuable example reflecting the political-social structure of the period in several ways. The fact that a fixed church building had not been allocated to the Chaldean community even in a highly turbulent period like the end of World War I in 1918 shows that this community could not yet possess permanent institutional spaces before the Ottoman administration. The lack of a clear conclusion to the land and church request processes ongoing since 1898 reveals that the Chaldeans were forced to maintain their religious presence through temporary solutions. While the conversion of the house into a temporary place of worship increased the community's visibility, it failed to provide structural permanence.

Despite all these efforts, the Chaldeans did not possess their own cemeteries, national churches, or spaces until the late 19th and 20th centuries. In this context, a poignant example is the tragic death of the Chaldean Patriarchal Vicar Hori Toma Bacari in a traffic accident in the Beyoğlu district of Istanbul on October 25, 1919. Bacari was severely injured when he was squeezed between two foreign automobiles while walking on the road in Beyoğlu; he passed away the next day in the hospital where he was taken due to broken ribs and probable internal bleeding. This death was not only the loss of a clergyman but also notable as one of the first urban transportation-related tragedies encountered in the modernization process of Ottoman social history. Bacari being one of the first documented victims of an automobile accident in the Ottoman Empire vividly illustrates the physical and social transformation of this new technology in urban life²¹⁹.

²¹⁸ BOA, DH.İ.UM. 67/1 (18 Rebiülevvel 1334 - January 24, 1916).

²¹⁹ BOA, BEO. 4599/344877 (12 Safer 1338 - November 6, 1919). This hospital was likely the La Paix Hospital... founded in Şişli... in 1907 it is identified that the hospital undertook the care of a Chaldean orphan. Ceren Gülser İlikan Rasimoğlu, *Filles de la Charité...* (PhD Thesis, Istanbul University, 2019), p. 130.

Because the Chaldean community in Istanbul lacked a fixed church or cemetery, Bacari's funeral could not be conducted with rituals unique to his own sect; instead, after a ceremony held at the Latin Catholic Church in Feriköy (Sent Asri), his remains were buried in the Feriköy Latin Cemetery. This situation reveals that the Chaldean community possessed a fragile structure in spatial, liturgical, and institutional terms in Istanbul. Since structures like cemeteries and churches are evaluated not just as religious spaces but as symbols of national and institutional representation, the rendering of the Chaldean community visible within Latin structures created a problem of belonging. Although liturgical affinity existed, the use of these structures reduced the public visibility of the Chaldean identity and deepened institutional weakness. The sending off of a Patriarchal Vicar not with his own church but through a Latin Catholic ritual represented a break not only in pastoral but also in national representation. This situation points to a structural lack regarding institutional independence, not just a symbolic one²²⁰. Following this development, Ottoman authorities sent an official telegram to Baghdad for the determination of a new name to act as vicar for the Chaldean Patriarch Emanuel Efendi in Mosul; the seal and documents belonging to Bacari were taken under protection by the Police Department, and all departments were notified that applications made on behalf of the Chaldean community would not be accepted until a new vicar was appointed. This bureaucratic reflex reveals the Ottoman administration's desire to maintain the official representation of non-Muslim communities on an absolute legal basis. At the same time, the state's stance toward suspending the community's representative authority in the absence of the patriarch also shows that the Chaldean Patriarchal Vicarate was an institution recognized and directly supervised by the central authority²²¹.

The long-standing efforts of the Chaldean community in Istanbul to acquire a church and space achieved a significant gain on March 27, 1972. Under the knowledge and supervision of the Vatican, the building at No. 44-46 Hamalbaşı Street, belonging to the Catholic Greek community, was transferred to Gabriel Batta, the Archbishop of the Istanbul Chaldean Community, in line with the directives of the Congregation for the Oriental Catholic Churches. The agreement was signed between the Catholic Greek community representative Kaloyeras and Chaldean clergy under the supervision of the Vatican Ambassador Salvatore Asta. This transfer was a turning point where the Chaldeans' centuries-old demands for spatial representation were officially recognized by the Papacy. According to this transfer agreement: Pursuant to this transfer agreement, the Chaldean community acquired all rights to the building, including the revenue generated from the three shops located on the exterior facade. Concurrently, the Greek Catholic community continued to

²²⁰ BOA, BEO. 4599/344877 (12 Safer 1338 - November 6, 1919).

²²¹ BOA, BEO. 4599/344877 (12 Safer 1338 - November 6, 1919).

utilize the chapel situated on the ground floor and certain social spaces; the management of common areas, along with the apportionment of maintenance and expenses, was codified through a written memorandum of understanding.

In 1991, the highest level of Eastern Catholic Churches... both their own internal administrations... The Chaldean Catholic Patriarchate was officially defined among the autonomous (*sui iuris*) churches before the Vatican with the Code of Canons of the Eastern Churches (CCEO) enacted by Pope John Paul II in 1991 and took its place among the most highly recognized Eastern Catholic patriarchates. Upon the increase of the Chaldean population in Istanbul in the 1990s, the Archbishop of Diyarbakır, Paul Karataş, applied on March 15, 1997, for the chapel of the building on Hamalbaş Street to be used for Chaldean rites as well. With the approval of the Congregation for the Oriental Churches, the chapel was opened for the regular use of the Chaldean community through a supplementary protocol signed on April 17, 1997, between the Pope's Vicar in Istanbul Louis Pelâtre, Vatican Ambassador Pier Luigi Celata, and Archbishop Paul Karataş. In this regard, it was resolved that the chapel would be opened for the use of the Chaldean community, provided that its architectural and liturgical character is preserved. Furthermore, it was stipulated that the specific hours of usage and the allocation of expenses would be determined through written agreements between the two communities.

These processes represent not just a property transfer, but the transformation of the Chaldean community's long-standing church and space demands into final gains. These steps, taken under the supervision of the Vatican, placed the institutionalization of the Chaldean community in Istanbul on an indisputable ground and made Istanbul an important center throughout the 20th century where negotiations between Catholic communities and Eastern Catholic identity became institutionalized²²².

It is observed that during the final period of the Ottoman State, institutional structures belonging to the Chaldean community were limited, and only a single Chaldean foundation was transferred to the Republic. In the process spanning from the Ottoman Empire to the Republic, Chaldeans often failed to establish independent education, health, and social aid institutions; they maintained their existence mostly within Catholic networks and institutional structures belonging to other communities, appearing as a numerically small and scattered community. Given this historical background, the fact that a foundation belonging to the Chaldeans continues its activities in

²²² Elçin Macar, *İstanbul'un Yok Olmuş İki Cemaati: Doğu Ritli Katolik Rumlar ve Bulgarlar* [Istanbul's Two Vanished Communities: Eastern Rite Catholic Greeks and Bulgarians], 2nd ed., İletişim Yayınları, İstanbul 2006, pp. 21-22, 65-68, 76.

Istanbul today can be evaluated as a limited but meaningful development showing that the community did not become entirely invisible despite long-term institutional fragility, rather than a sign of strong and widespread institutionalization. In this context, the foundation in question offers a minimal institutional ground that allows the Chaldean community to express its identity within an independent legal framework in the face of administrative uncertainties and a position open to being evaluated within other community categories encountered during the Republican period. Therefore, the Chaldean foundation in Istanbul should be treated as a symbolic and delayed form of recognition that emerged following historical institutional limitations, rather than a product of comprehensive institutional restructuring.

The Catholic and Syriac communities, whose *de facto* existence was accepted during the Ottoman period, who were evaluated within the framework of minority status in the Treaty of Lausanne, and who were mentioned in Article 3 of the Land Registry Law, could not be granted a clear legal personality status for a long time within the framework of legislation and administrative interpretations applied during the Republican period. This situation led to the legal status of some immovable properties belonging to the said communities becoming controversial over time and caused property relations to be subject to different legal evaluations.

In this framework, one of the frequently cited examples is a building in Beyoğlu registered in the land registry in the name of the Istanbul Chaldean Patriarch. The said immovable property was registered in the name of the Debağzade Elhaç İbrahim Efendi Foundation on August 21, 1975, within the scope of the legislation and administrative practices in force. This transaction was evaluated within the framework of general practices regarding the property regime of community foundations. The Istanbul Chaldean Catholic Church Foundation applied to the courts in 1984 for the return of the immovable property. The Beyoğlu 2nd Civil Court of First Instance, in its decision dated March 16, 1989, did not find the request for return appropriate, taking into account elements such as the foundation's failure to submit a declaration in 1936, the use of this situation as a basis for legal evaluation regarding the acquisition of legal personality, and the center of the Chaldean Patriarchate being located outside of Turkey. The court decision was shaped in line with the legislation and established precedents of the period.

Legal regulations carried out at the beginning of the 2000s established a new framework for determining the legal status of community foundations. With Law No. 4771 adopted on August 9, 2002, community foundations were granted the opportunity to register immovable properties actually in their disposal in their own names. Within the scope of this regulation, the Istanbul

Chaldean Catholic Church Foundation applied to the General Directorate of Foundations for the registration of the immovable property in Beyoğlu in the name of the foundation. However, the application was not found appropriate as a result of the legal evaluation conducted regarding the *de facto* disposal status of the immovable property. In contrast, in the regulation dated January 24, 2003, the Istanbul Chaldean Catholic Church Foundation was included among the active community foundations; thus, it was administratively recorded as one of the community foundations continuing its activities. This development was evaluated as an important stage in terms of determining the legal framework of community foundations.

Following the said administrative processes, the Istanbul Chaldean Catholic Church Foundation filed a lawsuit before the Council of State against the Prime Ministry and the General Directorate of Foundations with a request for the legal evaluation of the relevant transactions, and the dispute continues to be heard in the 10th Chamber of the Council of State. This process shows that property and status issues regarding community foundations are handled within the framework of current legislation and judicial precedents, and that legal evaluations continue before judicial authorities²²³.

²²³ Muteber Yılmazcan (ed.), *2015 Çalışma Raporu* [2015 Working Report], Aral Matbaacılık, Istanbul 2016), p. 13; Dilek Kurban, “Vakıflar Kanunu Tasarısı...”, *TESEV Democratization Program*, December 2007, pp. 8-9.

PART II: DEMOGRAPHIC STRUCTURE, MIGRATION, AND SOCIAL TRANSFORMATION

2.1. The Importance of Istanbul for Chaldean Migrants and Refugees and Its Impact on the Formation of the Istanbul Chaldean Community

From the last quarter of the 19th century, Istanbul emerged not only as the political and administrative capital of the Ottoman Empire but also as the primary destination and a strategic transit hub for migrants and refugees from the eastern provinces. Due to this position, between the late 19th and early 20th centuries, the city became the preferred destination for Chaldeans—not only as a religious or cultural center but as a primary hub for employment, labor, and economic security.

The broad opportunities offered by Istanbul in industry, trade, and the service sector provided significant chances for the Chaldean community regarding vocational training, steady income, and social mobility. As Aubin noted, Chaldeans specifically sought labor opportunities in Istanbul during the late period; thus, they transitioned from traditional rural life in Anatolia and Mesopotamia to integrate into the capital's economic circles. This trend clearly demonstrates that during the early modernization period, the Chaldean community adopted Istanbul as a fundamental center for work and livelihood²²⁴.

As of 1870, the Chaldean community in Istanbul was characterized as a mobile and multi-centered group composed of individuals from different geographies, rather than a long-established, homogeneous, settled congregation. Travel records specifically highlighting Chaldeans of Mosul, Amida (Diyarbakır), and Persian (Sena) origin indicate that this community represented an early wave of migration toward the capital from ancient Chaldean settlements along the Ottoman-Persian border. Movement at this stage should be evaluated as a gradual and selective migration process based on the need for contact with the Patriarchate, access to economic opportunities, and representation in the capital, rather than a forced or mass displacement²²⁵.

Examining the socio-economic profile of this Chaldean group in 1870 reveals that community members were predominantly engaged in trade, brokerage, financial affairs, and clerical/accounting work. Chaldeans from Mosul and Amida stood out as multilingual and educated individuals capable of establishing commercial and administrative links between the provinces and the capital. Chaldeans of Persian origin, utilizing their experience along the

²²⁴ Eugène Aubin, *La Perse d'aujourd'hui: Iran, Mésopotamie*, Armand Colin, Paris 1908, p. 63.

²²⁵ Molitor, *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, pp. 88-89.

Iran-Ottoman line, operated in fields such as import-export, commission agency, and capital transfer. This picture reveals that by 1870, the Chaldean presence in Istanbul was integrated into the economy of circulation and mediation rather than production. Another striking feature of the community in this early period was the harmony between religious identity and professional status. Their membership in the Catholic Eastern tradition defined them as a recognized community within the Ottoman non-Muslim order while enabling them to establish contact with Western Catholic circles. The reception of Patriarch Audo by Chaldean merchants upon his arrival in Istanbul in the autumn of 1870 shows that although the group had not yet achieved a fully institutionalized communal structure, it had reached a certain capacity in terms of economic power and intra-community solidarity²²⁶.

From the 1870s onward, this limited and selective Chaldean presence transformed into a more permanent and broader orientation as Istanbul's attraction grew. By the last quarter of the 19th century, Istanbul had become a strategic transit city and a center for livelihood. For Chaldeans, the city stood out as an attractive destination for social mobility through opportunities in industry, trade, craftsmanship, and the service sector.

As Eugène Aubin noted, Chaldeans moved toward Istanbul to seek work toward the end of the 19th century, thereby entering the economic circles of the capital and leaving behind traditional rural life²²⁷. This development indicates that the limited Chaldean presence observed in 1870 paved the way for a wider and more permanent Istanbul-centered communal structure over time.

Within this chronological expansion, Istanbul served as a connection and direction point for the Chaldean and Nestorian communities, where diplomatic representations, Catholic and Protestant missionary centers, and foreign consulates were concentrated. The fact that Pera (Beyoğlu) became a hub for French and Italian Catholic missions, churches open to the Latin rite, and European consulates transformed Istanbul into a natural gateway for Eastern Christians wishing to move abroad. In this context, Chaldean and Nestorian spiritual leaders and priests often resided in Istanbul to obtain passports and establish relations with foreign representations—presenting themselves as community representatives—before heading to Europe or America.

A concrete example of this process is Shemasha Shemun Zemaya, who returned to his hometown via Trabzon before going to Marseille in 1895 and subsequently requested a passport from the Ottoman Consulate in Batavia on June 20, 1898, to head to Europe again²²⁸. This example shows that the Istanbul-centered mobility that began in 1870 had turned into an institutionalized practice of migration and transit by the 1890s.

²²⁶ Molitor, *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, pp. 88–89.

²²⁷ Aubin, *La Perse d'aujourd'hui*, 63.

²²⁸ BOA, HR.ID. 2041/18 (20 June 1898).

In this framework, the Istanbul Chaldean community of 1870 should be evaluated not merely as a temporary communal appearance but as an early and decisive manifestation of province-center relations. The existence of this early community formed the socio-economic and diplomatic starting point that allowed Patriarch Audo to stay in Istanbul for extended periods, maintain direct contact with Ottoman authorities, and eventually bring institutional demands, such as church construction, to the agenda.

Istanbul was a junction where migration movements were collected and directed. Priests and spiritual leaders seeking to connect with Catholic and Protestant centers in Europe and America or to obtain funds from foreign aid organizations generally acted through Istanbul. These priests often stayed briefly in Beyoğlu, secured passports, and contacted foreign missions. For instance, two Chaldean priests of Van origin were arrested in the cities of Brăila and Galați in the Moldavia region of Romania while traveling to Europe via Istanbul. A document dated February 13, 1903, in which the Ottoman Consul in Galați, Azaryan Efendi, asks whether these priests should be sent to Istanbul or directly to Van, clearly reveals Istanbul's central role in this transit network²²⁹.

However, this mobility was not limited to religious travel. Ottoman archival documents show that Istanbul also became a ground for opening up to international public opinion and initiating propaganda networks. A document dated September 20, 1891, states that some Chaldean priests who left Ottoman lands collected donations in foreign countries by making false claims of oppression and restriction of religious freedom under Ottoman rule. These individuals exploited the sensitivities of the Catholic public to secure funds, which posed a serious problem for the Ottoman Empire's international reputation. The most striking example is the initiatives of a Chaldean priest named Father Elayasa Gabriel while in the Kufra region of Libya. The issuance of an order for Gabriel's arrest should he return to Istanbul²³⁰ indicates that the state evaluated these activities not just as a diplomatic issue but as a crime requiring criminal sanctions.

Similarly, a letter sent by the Ministry of Internal Affairs (Dahiliye Nezareti) on February 8, 1915, emphasized the need to prevent certain individuals from the Nestorian and Chaldean sects from collecting money "on behalf of Christian institutions in foreign lands." It was determined that two priests named Dadatar and Jürcü (Gorci) were engaged in such activities in America; it was stated that their attempts to act as representatives abroad

²²⁹ BOA, HR.İD. 2041/55 (13 February 1903).

²³⁰ BOA, DH.MKT. 1869/100 (15 Safer 1309 - 20 Eylül 1891).

without state permission as Ottoman subjects were legally invalid and harmful²³¹.

Istanbul's strategic transit role also laid the groundwork for the concentration of Chaldean migrants and refugees in the city and the formation of a permanent communal structure. On January 20, 1909, a group of Syriac and Chaldean refugees who had previously migrated abroad from the regions of Mamuretülaziz (Elazığ), Bitlis, and Diyarbakır returned to Istanbul but were unable to return to their hometowns. The fact that 170 out of this approximately 200-person group were Chaldean reveals that the majority of these migrants belonged to this community. These refugees were hosted in the Syriac Orthodox church complex in Beyoğlu, showing that urban religious spaces also functioned as areas of social solidarity. The Syriac community tried to meet daily food (iaşe) needs with their own resources; however, most of these individuals requested 500 liras in aid from the Ottoman government on the grounds that they were "too poor and destitute to return to their hometowns"²³². This incident reveals that the Ottoman State's aid policy for refugees was not merely a humanitarian approach but was carried out within a specific bureaucratic and administrative framework. Grand Vizier Kâmil Pasha's request for a register containing the names and hometown information of the refugees shows that the aid was based on a state reflex of registration, tracking, and control. The Chaldean migration movements to Istanbul contributed to the strengthening of the community structure and the expansion of solidarity networks. The fact that earlier movements of Chaldean refugees reaching Istanbul were largely directed toward external centers like Egypt, Europe, and the USA shows that Istanbul served as the first port of call in return or transit. In this context, relations established with Latin and Syriac Catholic structures in Istanbul enabled the formation of temporary but functional solidarity networks.

During the period of 1870–1920, the Chaldean Catholic Community in Istanbul transformed into a structure recognized at the protocol level and gained institutional legitimacy through multi-dimensional relations established with the Ottoman central authority. Telegrams of loyalty, state decorations, salary allocations, patriarchal visits, and high-level bureaucratic appointments strengthened the visibility and administrative standing of the Chaldean community in the capital. This situation, as a concrete reflection of the Ottoman State's multi-nation (*millet*) policy, demonstrates that the Chaldeans were positioned not only as a religious group but also as recognized administrative and political actors. Indeed, the appointment of Abdülkerim Pasha as a member

²³¹ BOA, DH.İD. 90/15 (23 Rebiülevvel 1333- 8 Şubat 1915). Ayrıca bkz: BOA, HR.SYS. 118/64 (30 Aralık 1890); BOA, HR.SYS. 1782/45 (31 Mart 1891); BOA, HR.TH. 142/80 (14 Haziran 1894).

²³² BOA, DH.MKT. 2713/1 (27 Zilhicce 1326- 20 Ocak 1909).

of the Council of State (*Şûrâ-yı Devlet*) in 1920 is a clear indicator of the institutional acceptance of the Chaldean community within the Ottoman bureaucracy and the state-led maintenance of this multi-ethnic structure.

With the transition from the Ottoman Empire to the Republic, Istanbul did not only retain its status as a spiritual center for Chaldeans; it also became a strategic transit point and an economic center of attraction opening up to Europe. Between 1960 and 1980, Chaldean migration exhibited a two-stage character in terms of its causes. Until the early 1970s, migration toward Istanbul was largely aimed at escaping structural rural poverty in Southeastern Anatolia. This population, coming from regions such as Diyarbakır and Mardin, consisted of poor villagers with extremely limited livelihoods, subsisting on agriculture and animal husbandry. From 1963 onwards, Germany's labor recruitment policy fostered a new migration imaginary among Chaldeans, who perceived Europe as an "earthly paradise"; Istanbul assumed the role of the first stop and a place of preparation for these dreams. For Chaldeans working in low-income jobs such as domestic services and small-scale artisanship in the city, Istanbul was perceived as a springboard to the West rather than a permanent future²³³.

From the mid-1980s, the nature of Chaldean migration changed radically. Armed attacks by the PKK that intensified in the region after the summer of 1984 made life in Chaldean villages virtually unsustainable. Raids, murders, looting, and clashes between security forces and armed groups created a constant environment of threat and uncertainty, especially for Chaldeans living in isolated mountain villages. One of the most striking examples of this security crisis is the village of Kovankaya (Arı Kovanı Kayası), which was evacuated in 1990. Families living in such villages were deprived of all infrastructure and were forced to leave their homes, sending their children to Catholic orphanages and seminaries in Istanbul just to survive. From this stage onward, migration to Istanbul was no longer an economic choice but directly a strategy for survival²³⁴.

In the 1990s, Istanbul turned into a "waiting station" for thousands of Chaldeans with refugee status on migration routes extending to Europe (especially France and Belgium), Canada, and Australia. The number of Chaldean refugees waiting in the city without work permits or social rights was expressed in the thousands at the beginning of the 2000s. During this period, Istanbul functioned as a center where Chaldeans contacted international aid networks (especially Caritas and *Œuvre d'Orient*), followed passport and visa

²³³ *Œuvre d'Orient*, Publication bimestrielle, No: 685, April 1993, Paris, pp. 415-417.

²³⁴ *Œuvre d'Orient*, Publication bimestrielle, No: 681, June 1992, Paris, pp. 268-273; Pierre Mazoué, "TÜRKİYE", *Œuvre d'Orient*, No: 692, September–October 1994, pp. 140-141.

procedures, and received temporary housing and guidance services. Consequently, the character of Chaldean migration underwent a significant transformation in the last quarter of the 20th century. The movement that began with economic pursuits evolved into a forced, security-oriented mass displacement due to the environment of insecurity created by PKK terrorism. While this process effectively liquidated the Chaldean presence in Anatolia, it made Istanbul the final threshold and the most important transit port before this ancient community integrated into its global diaspora.²³⁵

2.2. Demographic Visibility, Spatial Practices, and Institutional Fragility of the Chaldean Catholic Community in Istanbul

In the final periods of the Ottoman State, the Chaldean community possessed a distinct public and administrative visibility. In the early years of the Republic, however, classifying Chaldeans as a "separate community" (müstakil cemaat) became difficult in some bureaucratic areas. Nevertheless, data from the 1925-1926 State Yearbooks (Salname) for the Istanbul Province reveal the quantitative distribution among Catholic communities. According to these data, the total Catholic population in the city was 15,509. Within this, Armenian Catholics constituted the largest group (65.9%), followed by Latin Catholics (22.6%). Chaldean Catholics, with 564 people, made up 3.63% of the total Catholic population. Despite their small number, they were recorded as a distinct category²³⁶.

This quantitative picture gains deeper meaning when considered alongside Istanbul's Catholic spatial fabric. The Chaldean presence was shaped not through independent and permanent institutions, but through shared places of worship and Catholic institutional networks. The example of the St. Louis Chapel, as noted by Murat Belge, reflects this. Located within the French Embassy and founded by the Capuchins, this structure served as a worship area used periodically by different Catholic communities; the fact that Chaldeans from Hakkari performed their rites here for a long time shows that the community's existence in Istanbul was sustained through shared spaces. The current use of St. Anthony of Padua Church indicates the continuity of this practice²³⁷.

Similarly, the example of the Melkite Church pointed out by Belge illustrates the demographic contraction of small Eastern Catholic communities. The weakening of the Melkite Church on Sakız Ağacı Street toward the 2000s

²³⁵ *Œuvre d'Orient*, Publication bimestrielle, No: 685, April 1993, Paris, pp. 415-417.

²³⁶ 1925–1926 *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi*, Yay. Haz. T. Çavuşoğlu et., Ankara Üniversitesi Yayınları, 2024, p. 407.

²³⁷ Murat Belge, *Istanbul Gezi Rehberi*, Tarih Vakfı Yayınları, 1997.

is linked to the Melkite community's withdrawal from the city. The responsibility for the maintenance of the Melkite Church being left to the Chaldean community can be seen as an example of practical division of labor and solidarity between small Eastern Catholic groups. This suggests a community existence running on individual effort and symbolic continuity rather than strong institutionalization²³⁸.

Burial records from the Latin Catholic Cemetery allow for a long-term perspective on this transformation. According to statistics cited by Rinaldo Marmara, burial numbers gradually decreased after 1923. The contraction in the Latin Catholic community became more visible from the 1950s onward, associated with the early migration of the young population abroad²³⁹.

Cemetery records also show that the Catholic community transformed ethnically and ritually. The group defined as "Latin Turks" after the Republic was reshaped in the last quarter of the 20th century by the participation of Syriac, Chaldean, and Maronite Catholics. In 1990, the proportion of non-Latin rite Catholics was 4.10%, reaching approximately 20% by the year 2000. This indicates that while the weight of the Latin rite decreased, Eastern Catholic elements—especially Syriacs and Chaldeans—became more visible in communal continuity. Marmara notes that while Armenian, Melkite, and Latin communities decreased, the Chaldean presence could show a relative increase due to migration²⁴⁰.

From the 1960s, the demographic structure of the Chaldean presence in Istanbul was largely shaped by internal migration from Southeast Anatolia (Mardin, Silopi, etc.). During this period, the role of Chorespiscopus Aziz Günel was vital. His memoirs mention that the spiritual center was in Galatasaray, opposite the British Consulate, showing a persistence of symbolic presence in a central point of the city²⁴¹.

In the 1980s, official correspondence regarding a Chaldean student stated, "This student is neither Syriac nor Armenian; he is Chaldean," indicating that Chaldean identity still required clarification in administrative fields²⁴². Because there was no independent Chaldean school, children were often directed to other minority schools, which indirectly affected the representation of identity in public education²⁴³.

Today, Istanbul continues to be a "waiting" and "threshold" space in the modern migration regime for Chaldeans heading to third countries. Evrim Hikmet Ögüt's work handles the practices of Chaldean-Iraqi migrants within

²³⁸ Belge, *İstanbul Gezi Rehberi*.

²³⁹ Rinaldo Marmara, *Bizans'tan Günümüze İstanbul Latin Cemaati ve Kilisesi*, çev. Saadet Özen, Kitap Yayınevi, 2006, p. 200, 208, 235.

²⁴⁰ Marmara, "Latin Katolik Mezarlığı", s. 200, 208, 235.

²⁴¹ Mehmet Şimşek, *Horepiskopos Aziz Günel: Yaşamı ve Anıları (1918–1997)*, Everest Yayınları, 2011, s. 163.

²⁴² Şimşek, *Horepiskopos Aziz Günel*, s. 163.

²⁴³ Şimşek, *Horepiskopos Aziz Günel*, s. 163.

the framework of "temporary migration," showing how the long wait for UNHCR processes shapes daily life²⁴⁴.

St. Esprit Cathedral stands out as one of the spatial nodes of this continuity. The church functions not merely as a place of worship, but as a center where the congregation gathers, newcomers are oriented, and solidarity networks are established. When social gatherings at venues like Don Bosco are considered alongside practices of music and dance, it becomes clear that these religious centers transform into functional spaces that partially compensate for the absence of permanent institutional structures²⁴⁵.

When the quantitative framework provided by the 1825-1826 yearbook (*salname*) data is integrated with a broader historical pattern—traceable through shared places of worship, cemetery records, and the modern migration regime—the character of the Chaldean presence in Istanbul emerges more clearly. On one hand, the community maintains its claim to historical belonging and continuity within the urban space; on the other, due to demographic fluctuations, limited institutional resources, and migration dynamics, it persists through an organizational logic that is often flexible, relational, and fragile. In this context, rather than being a site of institutional strengthening, Istanbul appears as a city defined by the capacity of Chaldeans to produce continuity under changing conditions.

2.3. Detailed Demographic Determination and Search for Institutional Identity (1901)

A document dated January 18, 1901, contains a petition submitted by Abdiyu Efendi, acting as the patriarchal vicar in Istanbul for the Chaldean Catholic Patriarch residing in Mosul. This record is significant for revealing the socio-demographic structure of the community²⁴⁶.

According to the document, approximately 185 Chaldeans lived in 49 households in Istanbul. Most were of low income, working as laborers in printing houses, selling newspapers at bridgeheads, working as domestic servants in apartments, or as porters. Consequently, they lacked fixed residence, frequently moved, and were scattered across different neighborhoods, which weakened communal belonging²⁴⁷.

²⁴⁴ Evrim Hikmet Ögüt, "Geçici Göçün Sesleri: İstanbul'daki Keldani-Iraklı Göçmenlerin Müzik Pratikleri", *Alternatif Politika* 8, no. 3 (Ekim 2016), p. 460-471.

²⁴⁵ Ögüt, "Geçici Göçün Sesleri", s. 460-471.

²⁴⁶ BOA, ŞD. 2702/19 (5 Receb 1318-29 Ekim 1900).

²⁴⁷ BOA, ŞD. 2702/19 (5 Receb 1318-29 Ekim 1900).

The document emphasizes that the population was not limited to these 185 people; an additional group of 86 was mentioned, and it was stated that approximately 200 other Chaldeans appeared as Latin or Armenian Catholics in official records. This was because they went to other Catholic churches for baptisms or weddings. This situation created "administrative disorder" regarding taxes and military service, as it weakened the state's institutional control and reduced the community's visibility.

The Patriarchal Vicariate argued that the lack of a Chaldean church led to "dissolution" (çözülme) and a tendency toward "Westernization" (efrençleşme) or "Armenianization," where Chaldean identity evolved into Latin or Armenian Catholicism²⁴⁸. The petition famously stated: *"If there is a faithful nation among the nations and groups that have lived safely in the Imperial Dominions for seven hundred years, it is the faithful Chaldean nation."* This "loyalty" discourse was used to legitimize the demand for a church as an institutional space to gather the community under its original identity²⁴⁹.

2.4. The Patriarchal Vicariate in Istanbul and the Transformation of Social Structure (1883-1918)

The Patriarchal Vicariate of the Chaldean Catholic Church in Istanbul was established in 1883 by Patriarch Elias XII to manage the political relations of the Patriarchate with the Sublime Porte. The priest undertaking this duty served simultaneously as the spiritual leader of the Chaldean Catholic community in Istanbul, which numbered approximately 300 people. Ottoman archival documents reveal not only the population size of the Chaldean Catholic community in Istanbul but also its gender-based structure and the effects of this structure on institutionalization processes. This framework is vital for understanding the community's level of settlement in Istanbul, the process of familialization, and the trends of long-term institutional belonging.

Catholic statistics dated 1890 clearly demonstrated the composition of the Catholic presence within the boundaries of the Istanbul Patriarchal Vicariate. Out of a population of approximately 45,000 Catholics, 40,000 were of Latin origin; the remaining group of 5,000 consisted of numerically small Eastern Catholic communities such as Greek Catholics (Melkites), Georgians, Syrians, Maronites, and Chaldeans. These communities were in a position of "a minority within a minority," to the extent that they could not sustain independent hierarchies specific to their own rites²⁵⁰.

²⁴⁸ BOA, ŞD. 2702/19 (5 Receb 1318-29 Ekim 1900).

²⁴⁹ BOA, ŞD. 2702/19 (5 Receb 1318-29 Ekim 1900).

²⁵⁰ *Les Missions Catholiques*, 1890, p. 467.

In 1901, the Chaldean population in Istanbul was estimated to be approximately 471 people²⁵¹. However, the data did not provide a direct gender breakdown. Occupational distributions, such as labor in printing houses, newspaper vending at bridgeheads, portage, and domestic service in apartments, point largely to a male workforce. The absence of any statements regarding professional or social roles for women suggests that the population consisted predominantly of men and that the community was primarily composed of individual, temporary migrant workers. In this context, it is estimated that the male ratio was over 80%.

As of 1913, it is determined that 447 Chaldeans lived in Istanbul, consisting of 320 men and 127 women²⁵². One year later, in the records of 1914, it is seen that the population belonging to the Chaldean Catholic community reached 461 people (322 men, 139 women) and that they possessed a church²⁵³. In this short period, both the increase in total population and the significant rise specifically in the female population indicate that the Chaldean presence in Istanbul was moving away from a temporary and individual migration phenomenon toward a more balanced and settled social structure. The increase in the number of women reveals that the community did not merely consist of male migrants for work or transit; rather, with the inclusion of family members in Istanbul, the trends of familialization and permanence were strengthened. This demographic transformation inevitably necessitated more regular institutional requirements in areas such as worship, education, and social aid.

In 1918, the gender-based structure of the community appeared in more detail in official state records. According to determinations made in the Beyoğlu district, 476 Chaldeans (334 men and 142 women) lived in Istanbul at this date²⁵⁴. These figures point to a population distribution where men constituted approximately 70.2% and women 29.8%. Although the community still maintained a male-weighted structure, the gradual increase in the female population clearly demonstrates that Chaldean migration began to transcend economic motives and acquire a familial and social character. When the data between 1913 and 1918 are evaluated together, the steady increase in female numbers alongside a limited total population growth shows that the community's presence in Istanbul was evolving from temporary migrancy to permanent settlement.

²⁵¹ BOA (Ottoman Archives), ŞD. 2702/19; BOA. DH.MKT. 2303/75.

²⁵² *Istanbul Beldesi İhsaiyat Mecmuası 1329 [1913]* (Istanbul Municipality Statistics Journal), Istanbul: IBB Library and Museums Department, 2023, p. 109.

²⁵³ *Istanbul Beldesi İhsaiyat Mecmuası 1330 [1914]*, trans. İbrahim Akdağ, ed. Nihal Boztekin, Istanbul 2023, pp. 140-141.

²⁵⁴ BOA. DH.İ.UM. 67/1; BOA. BEO 4394/329540.

It is understood that this trend continued during the early years of the Republican period. Indeed, according to the 1926 Istanbul City Yearbook (*Şehremaneti Salnamesi*), the Chaldean population in Istanbul rose to 570 people (392 men and 178 women). The fact that the increase in the female population became even more pronounced during this period shows that the Chaldean community shifted toward a family-based settlement model and integrated more permanently into urban life. The following table is a significant demographic indicator showing that Chaldeans entered a process of rooting in Istanbul, not only numerically but also in terms of social structure²⁵⁵.

Table 1: Demographic Development of the Chaldean Catholic Community in Istanbul (1883-1926)

Year	Total Population	Number of Men	Number of Women	Male Ratio	Female Ratio	Description
1883	300 ≈	-	-	-	-	Establishment of the Patriarchal Vicariate; no gender breakdown
1901	471 ≈	376 >	95 <	80% >	20% <	ŞD. 2702/19; DH.MKT. 2303/75 – occupational distribution male-weighted
1913	447	320	127	71.6%	28.4%	Istanbul Statistics (<i>İhsaiyat</i>) data
1914	461	322	139	69.8%	30.2%	Official determination of the Chaldean Catholic community
1918	476	334	142	70.2%	29.8%	DH.İ.UM. 67/1; BEO

²⁵⁵ *İstanbul Şehremaneti Salnamesi* (Istanbul City Yearbook), 1926, 12th edition, Istanbul: IBB Library and Museums Department, 1923, p. 20. As of 1926, Latin Catholics constituted only 0.35% of the population in Istanbul; Syrians and Chaldeans together constituted approximately 0.13%. In the said yearbook, the Chaldean population is given as 567. *1925-1926 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi*, p. 407.

Year	Total Populat ion	Number of Men	Number of Women	Male Ratio	Female Ratio	Description
						4394/329540 (Beyoğlu)
1926	570	392	178	68.8%	31.2%	Istanbul City Yearbook (<i>Şehremaneti Salnamesi</i>)

The population data between 1883 and 1926 clearly demonstrate the transformation undergone by the Chaldean Catholic community in Istanbul. Rather than the numerical increase of the community during this period, the change in its social structure is noteworthy. Early data shows that the Chaldean presence in Istanbul relied heavily on temporary, individual, and economically motivated male migration. Indeed, although no gender distinction was made in the documents belonging to 1901, occupational distributions were almost entirely based on male labor; the absence of any records regarding a social or professional role for women suggests that the population consisted largely of men and that the community did not yet have a family-based settlement structure.

The censuses of 1913 and 1914 indicate that a distinct change began in this structure. The increase in the female population during this period reveals that Chaldean migration began to move beyond being merely a movement of temporary labor; as family members were included in Istanbul, it moved toward a more balanced social composition. This increase in the number of women is significant as it shows that the community's presence in Istanbul was evolving toward permanence and that more regular institutional needs for worship, education, and social aid were emerging.

Detailed state records from 1918 reveal that this transformation was documented even more clearly. Although the male population was still in the majority, the significant increase in the female ratio shows that the Chaldean community was no longer composed merely of individual male migrants; the family structure was gradually strengthening. This situation suggests that the Chaldean presence moved out of a temporary accommodation phase in Istanbul and began to integrate more permanently into urban life. It is understood that this trend continued in the first years of the Republican period. By 1926, the increase in the female population became more pronounced, demonstrating that the community moved toward a family-based settlement model and entered a trend of sustaining its presence in Istanbul long-term.

However, this demographic transformation was not accompanied by strong and independent institutional structures. The fact that the Chaldean community had to be integrated into the institutions of other Catholic communities in the fields of education, worship, and social aid shows that institutional fragility continued despite demographic growth. In this context, the gender-based demographic structure of the Chaldean community in Istanbul should be evaluated not only as a condition dependent on the nature of migration but also as a phenomenon closely related to the community's limited institutional capacity. The male-weighted early structure delayed the processes of familialization and permanence, whereas the increase in the female and child population made institutional needs visible. Yet, the inadequacies experienced in meeting these needs reveal that the Chaldean community remained in a fragile social position even while becoming permanent in Istanbul during the process extending from the late Ottoman period to the Republic.

2.6. Demographic Visibility, State Supervision, and Urban Structure of the Chaldean Catholic Community in Istanbul (1918)

According to the document dated 1918, a total of 476 Chaldean Catholics (334 men and 142 women) were identified in the Beyoğlu district of Istanbul²⁵⁶. These figures show that the Chaldean community was no longer a temporary or scattered presence in Istanbul, but had become a socially organized and demographically significant minority becoming permanent in the city. The population reaching this level demonstrates not only that the community had integrated into urban life but also that its institutional needs for worship, representation, and communal organization had become distinct.

In this framework, the approach of the Ottoman administration to the demands in question is noteworthy. In the final year of the war, despite the sensitive minority balances in Istanbul and the general atmosphere of political uncertainty, it is understood that the state did not display a completely closed attitude toward demands regarding institutional religious structures. On the contrary, it is seen that it tried to meet the needs of minority communities within a certain framework of supervision. This situation shows that in the late period of the Ottoman State, minority policies were still in an effort to strike a balance between religious pluralism and central control.

Another striking element in the document is that the ownership of the building selected as a temporary place of worship belonged to a female individual, Madam Isabel Humulic. This detail is important as it shows that women could be property owners and have the authority of disposal in a region

²⁵⁶ BOA. DH.İ.UM. 67/1; BEO 4394/329540.

where the cosmopolitan and non-Muslim population was dense, such as Beyoğlu. Therefore, the document in question offers significant clues not only regarding the religious and institutional visibility of the Chaldean Catholic community but also regarding the urban social structure, property relations, and the economic position of women in late Ottoman Istanbul²⁵⁷.

²⁵⁷ BOA. BEO 4394/329540 (16 Rabi' al-awwal 1334 - 22 January 1916).

PART III: POLITICAL REPRESENTATION, LOYALTY POLICIES, AND DIPLOMATIC RELATIONS

3.1. The Institutional Status of the Patriarchal Vicariate Before the Ottoman Porte

In 1876, the unified Chaldean Patriarch continued to maintain a representative in Istanbul through the Armenian Catholic Patriarchate. This situation demonstrates that the representation of the Chaldean Patriarchate in Istanbul evolved from a temporary practice into an increasingly institutionalized administrative and spiritual structure. Indeed, from the second half of the 19th century onward, the Chaldean Catholic Patriarchal Vicariate in Istanbul ceased to be merely an extension of the Mosul-based patriarchal seat and became a recognized administrative and spiritual representative institution within the multi-ethnic structure of the Ottoman Empire. Beyond being religious leaders, the patriarchal vicars functioned as institutional actors who established direct contact with the Ottoman bureaucracy, managing financial allocations, resolving legal issues, and conveying the community's administrative requests.

This status, recognized within the framework of the Ottoman *millet* system, enabled the integration of the Chaldean community into the Ottoman political and social structure while simultaneously establishing state administrative oversight over the community. Patriarchal vicars were subject to the direct discretion of the Council of Ministers (*Meclis-i Vükelâ*) and the Sublime Porte regarding their appointment and dismissal; this elevated the patriarchal office beyond a semi-autonomous spiritual authority into an institutional structure accountable to the central administration.

In this context, according to a document dated May 18, 1873, the Istanbul Patriarchal Vicar, Elkas Bulis Petrus, reported that certain Armenian and Jewish tax farmers (*mültezim*) with whom he had worked during his tenure in Mosul were oppressing the public. He officially conveyed to the Council of Ministers his concerns regarding the possibility of his reappointment to Mosul. This case clearly illustrates that patriarchal vicars were not only perceived as spiritual figures but also as officials bearing responsibility within the Ottoman administrative mechanism and acting as direct interlocutors with the central authority.

This direct relationship between the patriarchal vicariate and the Ottoman central administration reinforced the legitimacy of the patriarchal

institution while institutionally strengthening the Chaldean presence in Istanbul. Thus, the patriarchal vicariate became the de facto guarantee of the Chaldean community's legal recognition in the Ottoman capital, forming the main axis of the community's administrative organization and public visibility.

3.2. Financial Support, Salaries, and Protocol Gifts

One of the most distinct indicators of the relationship between the patriarchal vicariate and the Ottoman central administration was the regular salary allocations. Between 1902 and 1918, a monthly allowance of 2,000 piasters allocated to Patriarch Mar Emanuel Toma Efendi in Mosul was regularly received by the Patriarchal Vicar in Istanbul, Hori Toma Bacari²⁵⁸.

These regular salaries reveal that the community operated under the supervision of the Ottoman central authority rather than possessing financial autonomy. Simultaneously, the state maintained administrative control over the community's leadership through these salary payments. In addition to salary allocations, the patriarch and his accompanying delegation were presented with protocol gifts during their visits to Istanbul. On October 24, 1902, gifts worth 292 Ottoman liras (29,000 piasters) were presented to Patriarch Emanuel Efendi and his two assistants on behalf of the Sultan²⁵⁹. Such gestures clearly show that the community held a prestigious protocol status in the eyes of the Ottoman State. Furthermore, it is known that on special occasions such as Easter, the Sultan granted an "imperial favor" (*ihsan ve inayet*) of 5,000 piasters to the Chaldeans²⁶⁰.

Following Bacari's death in a traffic accident in Istanbul on October 25, 1919²⁶¹, whether the allowance would be transferred to the new vicar, Petrus Abid Efendi, became a subject of debate. The matter was discussed at the Ministry of Justice and Sects (*Adliye ve Mezâhib Nezareti*). In a letter sent to the Grand Vizierate, it was decided to terminate the 2,000-piaster monthly salary of Chaldean Patriarch Emanuel Efendi on the grounds that he resided in Mosul. The justification stated that the majority of the Chaldean population was in Mosul, Baghdad, and Basra, with some in Iran, while only about 5,000–6,000 Chaldeans lived (according to their own statements) around Diyarbakır.

²⁵⁸ BOA, BEO 4656/349153 (18 Muharrem 1339–2 October 1920).

²⁵⁹ BOA, BEO 1940/145442 (21 Receb 1320–24 October 1902).

²⁶⁰ On the occasion of Easter, aid was provided not only to Chaldeans but also to other minorities. A total of 95,000 piasters was distributed: 25,000 to the Greek Patriarchate, 25,000 to the Armenian Patriarchate, 25,000 to the Bulgarian Exarchate, 10,000 to the Catholic Patriarchate, 5,000 to the Syriac Patriarchate, and 5,000 to the Chaldean Patriarchate. BOA, ML.EEM. 569/53 (12 Safer 1324–7 April 1906) Encl. 1, 4.

²⁶¹ BOA, ŞD. 3198/88 (23 Şevval 1338–10 July 1920).

However, the new vicar in Istanbul requested the continuation of the salary, arguing that the decision constituted an injustice to the Chaldean community members who were Ottoman citizens²⁶². This request was not merely an expectation of financial support but a clear indication of the continued spiritual bond between the Chaldeans within Ottoman borders and the patriarchate, as well as the ongoing need for representation.

Abid Efendi's objection was also discussed in the Council of Ministers, which ruled to suspend payments until the Mosul issue was finalized²⁶³. However, following the persistence of the Chaldean Patriarchal Vicariate, salary payments resumed on September 30, 1920²⁶⁴.

3.3. Loyalty Telegrams and Ritual Legitimacy

One of the most effective tools for the Chaldean Patriarchal Vicariate in Istanbul to manifest its institutional legitimacy before the Ottoman State was loyalty telegrams. The community expressed its loyalty through telegrams and protocol prayers organized in churches on the Sultan's birthdays, accession anniversaries, or days significant to the Ottoman State²⁶⁵. Examples reflected in archival documents include:

- On December 20, 1899, for the birthday of Sultan Abdülhamid II, Chaldean Patriarchal Vicar Yusuf İzzet Efendi, Syriac Orthodox Patriarchal Vicar Archbishop Bolus Efendi, and the Syriac Catholic Patriarchal Vicar sent telegrams praising the Sultan as the "sacred threshold and world-protecting benefactor"²⁶⁶.
- Following the proclamation of the Second Constitutional Era (1908), the Istanbul Patriarchal Vicariate sent a congratulatory telegram hailing the constitutional order.

²⁶² BOA, BEO 4663/349721 (6 Rebiülevvel 1339–18 November 1920). BOA, BEO 4638/347794 (4 Şevval 1338–21 June 1920) Encl. 5.

²⁶³ BOA, MV. 219/84 (4 Şevval 1338–21 June 1920).

²⁶⁴ BOA, MV. 220/117 (16 Muharrem 1339–30 September 1920).

²⁶⁵ In addition to archival documents, the *Stamboul* newspaper reports that Chaldean Patriarchal Vicar Gharib and Community Head Abdulkirim Pasha attended ceremonies for the Sultan's accession and birthdays alongside other religious leaders. *Stamboul*, 3 October 1906, p. 4; *Stamboul*, 9 April 1906, p. 1.

²⁶⁶ BOA, Y.PRK.AZN. 20/81 (16 Şaban 1317–20 December 1899; BOA, Y.PRK.AZJ.34/42 (29 Zilhicce 1314–31 May 1897).

- On July 15 and 19, 1918, on the occasion of Sultan Mehmed Vahdettin VI's accession to the throne, the Patriarchal Vicariate in Istanbul and the Patriarchate in Mosul sent telegrams of allegiance, reinforcing these messages with prayers held in churches in Beyoğlu and Galata²⁶⁷.

These demonstrations of loyalty constantly made the community's adherence to the Ottoman central authority visible, reproducing political belonging through ritual legitimacy.

3.4. The Ottoman State and Istanbul Chaldeans: Decorations and Loyalty Relations

Prominent members of the Chaldean community in Istanbul occasionally received various state decorations. The June 9, 1902, issue of the *Stamboul* newspaper recorded that Zebunîzâde Safa Bey, a leading figure of the Istanbul Chaldean community, was awarded the 3rd Class Order of Osminieh (*Osmaniye Nişanı*). This record is an important example showing that Chaldean notables were officially recognized by the Ottoman administration and held a favorable position in relations with the state. The Zebunîzâde family was among the socially and economically powerful families of the Istanbul Chaldean community. Safa Bey's decoration is noteworthy as it demonstrates that Chaldeans were accepted not only as a religious community but as civil and economic actors in the capital, and that the Ottoman government sought to integrate the community elite through awards and recognition.

This situation reveals that the social status of the Chaldean community in Istanbul was strengthening and was part of the state's policy of binding non-Muslim elements to the central body by rewarding them based on loyalty. The Order of Osmanieh was a high-ranking decoration awarded according to criteria such as service, loyalty, philanthropy, and cooperation with the state; the 3rd class was among the most prestigious ranks a non-Muslim could hold. Thus, Safa Bey's medal was not just a personal honor but a symbolic tool that increased the representative capacity of the Chaldean community. Safa Bey functioned as an "intermediary elite" playing a crucial role in the community's institutionalization.

This decoration was an indicator that the community's search for legitimacy was recognized by the state, that their requests for places of worship and schools found support in bureaucratic processes, and that an elite representation network had formed for Chaldeans coming to Istanbul from provinces like Mosul, Siirt, and Diyarbakır. Such honors contributed to the

²⁶⁷ BOA, İ.DUİT. 1/90 (9 Şevval 1336–18 July 1918).

emergence of a local aristocracy or an elite representative class within non-Muslim communities.

These awards are consistent with the policies of the Hamidian Era, which focused on loyalty, order, tax compliance, and charitable activities. Rewarding a Chaldean notable at a critical date like 1902 reinforced the "loyal nation" (*sadık millet*) image of the community. Similarly, the state honored Chaldean patriarchs and vicars with decorations:

- On December 8, 1870, Chaldean Patriarch Yusuf Ovdo Efendi was given the 2nd Class Order of Medjidie (*Mecidiye Nişanı*), later requested to be promoted to 1st Class²⁶⁸.
- On February 24, 1895, Patriarch Adi Yeşu Efendi was awarded the 1st Class Order of Medjidie²⁶⁹.
- In 1902, Patriarch Emanuel Toma Efendi was awarded the 1st Class Medjidie and subsequently the 1st Class Order of Osmanieh²⁷⁰.

The entirety of these orders substantiates that the Chaldean Patriarchate and the Chaldean community of Istanbul were recognized and esteemed entities within the Ottoman state protocol. When synthesized, these data clearly demonstrate that the decoration of Chaldean notables, including both religious leaders and lay elites, with various imperial orders was a deliberate strategy aimed at strengthening a loyalty-based relationship with the State. This policy of conferral not only enhanced the community's capacity for adaptation to the Ottoman modernization process but also contributed to the Chaldean identity acquiring an institutional, visible, and state-sanctioned structure within the capital. Consequently, the decoration of Zebunîzâde Safa Bey may be evaluated as a tangible manifestation of the Chaldean community's institutionalization process and its relationship of mutual recognition with the State during the late 19th and early 20th centuries.

²⁶⁸ BOA, İ.HR.247/14673 (14 Ramazan 1287-8 December 1870).

²⁶⁹ BOA, İ.TAL.73/14 (28 Şaban 1312-24 February 1895).

²⁷⁰ BOA, BEO.1793/134473 (7 Zilkade 1319-15 February 1902); BOA, İ.TAL.278/1 (23 Safer 1320-1 June 1902); Additionally, a letter from the Director of Protocol to the Ministry of Education reports that Patriarch Emanuel Efendi was awarded the 1st Class Order of Education for his services to Chaldean education in Mosul. BOA, MF.MKT. 1194/43 (19 Safer 1332-17 January 1914) Encl. 5.

3.5. The 1909 Reception of the Chaldean Patriarch by Sultan Mehmed V and the Istanbul Chaldean Community's Declaration of Loyalty

According to a report in the *La Turquie* newspaper dated July 12, 1909, Sultan Mehmed V received the Chaldean Patriarch along with a delegation from Syria. Given the political atmosphere following the Second Constitutional Era, this reception serves as an important indicator of the Patriarchate's official visibility and legitimacy. On the occasion of the Patriarch's arrival in Istanbul, an address was presented to him on behalf of the Chaldean Catholic community in the city:

"Your Excellency, on behalf of the Istanbul Chaldean community, we offer our congratulations and gratitude for accepting to be the interpreter of our feelings of loyalty to Sultan Mehmed V by coming here despite your advanced age. We believe your Excellency always paternally protects the honor and happiness of your nation; we are all proud and happy to eternally preserve the sweet memory of your favors."²⁷¹

This text shows that the community's ties to the Patriarch functioned not only on the basis of religious authority but also at the level of political and symbolic representation. Conveying loyalty to the Sultan through the Patriarch indicated his status as the community's official representative. It also highlighted his role as a "national" (ethno-cultural) leader.

3.6. Emanuel Thomas's Visit to Rome and the Protocol Status of the Patriarchal Seat

Following the death of the previous patriarch, the unified election by Chaldean metropolitans designated Emmanuel Thomas as the new patriarch. From the Ottoman perspective, Emmanuel Efendi—who had served as a successful bishop in Siirt—was a legitimate choice. However, the presence of a Papal representative during the election was perceived by Ottoman authorities as an intervention in internal affairs. This triggered Ottoman sensitivities regarding the state's ultimate right of disposal over non-Muslim communities. Consequently, Emmanuel Efendi became a figure whose official recognition was delayed by the Sublime Porte as a systematic resistance against Papal

²⁷¹ *La Turquie*, 10 May 1909, p. 1; *La Turquie*, 12 July 1909, p. 1; Following the congratulations, Patriarch Emmanuel departed for Rome to visit the Pope. *La Turquie*, 29 June 1909, p. 1.

influence. This turned the election into a political issue defining the boundaries of authority between the Ottoman administration and Rome²⁷²

In 1901, a ceremony in Mosul marked a threshold where the Patriarchate's position was de facto finalized. According to the *Mosul Official Gazette*, Emmanuel Thomas presiding over a mass, prayers offered for the Sultan, and the imperial *tughra* being carried in a ceremonial procession symbolized that the patriarchal seat was accepted within Ottoman sovereignty. The completion of the patriarchate by imperial decree (*irâde-i seniyye*) showed that legitimacy rested on Ottoman central authority²⁷³.



Figure 1. Chaldean High School (*Mekteb-i İdadisi*)²⁷⁴

²⁷² BOA, DH.ŞFR. 248/82, (14 September 1898); The newspaper reporting Emmanuel Thomas's appointment noted he was polyglot, knowing Turkish, Arabic, French, Chaldean, Hebrew, Latin, and Italian. (*Stamboul*, 11 July 1900). After some resistance, the Ottoman State confirmed his patriarchate in 1901. BOA, BEO 1743/130689 (7 November 1901); It was reported that the Sultan confirmed the appointment via decree, which was communicated to the Patriarch in Mosul and Vicar Joseph Gharib in Istanbul. (*Stamboul*, 28 November 1901).

²⁷³ *Stamboul*, 7 November 1901, p. 1.

²⁷⁴ He individual positioned centrally in the photograph, wearing spectacles and civilian attire, is the Chaldean Patriarch Thomas Emmanuel. This identification aligns with previous visual comparisons, the Patriarch's established physiognomy, and his characteristic central placement in similar ceremonial contexts. The fact that the crowd is congregated around him clearly demonstrates that this image is not a random communal snapshot, but rather reflects an institutional and symbolic assembly that derives its meaning from the Patriarch's persona. The visual features a sizeable gathering of approximately fifty-five to sixty individuals. Judging by the attire, headwear, and general postures, it is evident that the group is not comprised solely of the clergy. Alongside Chaldean clerics, the congregation includes Ottoman military officials,

It was established custom for Eastern Catholic patriarchs to visit Rome for official recognition. Istanbul served as a mandatory stop, allowing these visits to acquire a political and administrative character. Staying in Istanbul permitted patriarchs to appear before the Sultan and offer their loyalty. In 1902, Patriarch Emanuel Toma Efendi's official visit to Rome was organized via Istanbul with the knowledge and approval of Ottoman authorities. Passports were issued on May 29, 1902, and it was decided that accommodation and travel expenses would be covered by the state treasury, showing that the state protected the office as a legitimate representative institution²⁷⁵. Upon his return from Rome, orders were issued to facilitate the patriarch's journey to Mosul via Alexandretta and Beirut²⁷⁶.

3.7. Interactions Between the Chaldean and Armenian Catholic Patriarchates in the Second Constitutional Era

Records from the *Stamboul* newspaper in 1902 show that relations between the Chaldean Catholic Patriarchate and the Armenian Catholic Patriarchate in Istanbul were maintained regularly and according to protocol. In early 1902, Chaldean Patriarch Mgr. Emmanuel Thomas officially visited Armenian Catholic Patriarch Mgr. Emanuel²⁷⁷. A return visit took place in the autumn, led by the general vicar of the Armenian Catholic Patriarchate, S.G. Mgr. Djévahirdjian²⁷⁸. These interactions prove that the communities recognized each other institutionally and that a multi-ritual Catholic public sphere had become institutionalized in the capital.

civil servants, prominent communal merchants, as well as teachers and students. The flags in the background, bearing the inscription 'Chaldean Idadi School' (Mekteb-i İdadisi), explicitly indicate that this assembly was a community event centered on an educational institution. This confirms the inclusion of pedagogical staff and students, thereby revealing that the photograph reflects not only a religious context but also a pedagogical and institutional framework. The presence of military and civil Ottoman officials underscores the public visibility gained by the Chaldean community and its adoption of a mode of representation aligned with the State. The coexistence of clergy, communal elites, educational staff, and students in a single frame illustrates the multi-layered social stratification of the Chaldean presence in Iraq. In this regard, the visual serves as a potent historical document reflecting the Patriarch-centered organization, institutionalization through education, and the quest for public legitimacy of the Chaldean community during the late Ottoman period.

²⁷⁵ BOA, DH.MKT.514/8 (29 May 1902); İ.HUS.97/6 (27 May 1902)

²⁷⁶ BOA, DH.MKT.590/8 (8 October 1902).

²⁷⁷ *Stamboul*, 31 May 1902, pp. 2-3.

²⁷⁸ *Stamboul*, September 1902, p. 2.

3.8. Declaration of Loyalty After the March 31 Incident and Representation of the Istanbul Chaldean Community (1909–1915)

The petition (*ariza*) from the Chaldean Patriarchate dated April 16, 1909 (April 3, 1325), clearly revealed the community's stance toward the Ottoman administration immediately following the suppression of the March 31 Incident. This petition serves as an early example confirming the political loyalty of the Chaldean community during the sensitive period when the Constitutional order was being re-established. In the document, the Chaldean Patriarchate expressed its allegiance to the Constitution while emphasizing its loyalty to the Ottoman Sultanate and the Caliphate. By pledging to "protect the glory and honor of the Ottoman Sultanate and Caliphate," the community declared its support for the constitutional regime. While it was stated that the principles of liberty, equality, and fraternity (*hürriyet, müsavat, uhuvvet*) were embraced, the appointment of the new Grand Vizier was interpreted as "divine providence" (*tevfik-i Rabbânî*), thereby reaffirming adherence to state authority once more. Within this framework, it is observed that the Chaldean nation positioned itself within the "Ottoman nation." The document can be evaluated not only as a declaration of loyalty but also as part of the effort by the Chaldean Patriarchal Vicariate in Istanbul to strengthen the community's legitimacy. In an environment where political balances were being reshaped after the March 31 Incident, the patriarchal vicar aimed to consolidate the community's position and eliminate uncertainty by fortifying relations with the Ottoman administration. Therefore, this petition should be regarded as a significant manifestation of the Chaldean community's strategy to navigate its political vessel to safety amidst the turbulent waves of the constitutional era²⁷⁹.

The Chaldean community acted in coordination particularly with their Catholic brethren regarding matters concerning them before the government. By late 1911, a joint petition was submitted to the Sublime Porte by the Chaldean Patriarchal Vicar, the Greek and Armenian Patriarchs, the Armenian Catholic Patriarch, the Bulgarian Exarch, and the Greek Catholic Vicar. This petition reiterated demands concerning various education and military service issues. This multi-component clerical initiative points to a period in which non-Muslim communities in the Ottoman Empire began to act jointly on certain matters. The inclusion of the Chaldean Patriarchal Vicariate in the 1911 petition is particularly important as it demonstrates that the Chaldean community in Istanbul developed a coordinated political-administrative stance alongside other Catholic and Orthodox communities. Following this petition, on

²⁷⁹ See İsmail Hami Danişmend, *31 Mart Vak'ası: Sadrazam Tevfik Paşa'nın Dosyasındaki Resmî ve Hususî Vesikalara Göre* (The March 31 Incident: According to Official and Private Documents in the File of Grand Vizier Tevfik Pasha), İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1961, pp. 86-87.

November 4, 1911, the Ottoman government decided that military laws should be officially translated into various languages to be understood by all; that entrance exams for military schools should be conducted in the candidates' own languages; and that only a proficiency level of reading and speaking in Turkish would be required during this process. This decision was a direct result of the aforementioned joint petition, showing that the practical demands of non-Muslim communities in the fields of education and military service were taken into account by the Ottoman administration.

The fact that the Chaldean Patriarchal Vicar signed this petition alongside the Greek, Armenian, Armenian Catholic, Bulgarian, and Greek Catholic representatives reveals that the Chaldean community followed a multilateral strategy to strengthen its social and legal standing in Istanbul. This strategy aimed to increase the political legitimacy of demands that might have been harder to achieve if presented alone, by acting in concert with other Catholic and Orthodox communities. Furthermore, since the Chaldeans were a numerically limited community, presenting their demands within the same framework as the Armenian, Greek, and Bulgarian representatives contributed to their positioning as effective actors at the Sublime Porte. Additionally, the demands in the petition regarding education and military service covered structural regulations affecting the daily lives of all non-Muslim elements, including Chaldeans. In this context, the participation of the Chaldean Patriarchal Vicariate in the petition shows that the community took an active position to convey its interests in Istanbul to the center.

In conclusion, the joint petition of 1911 and the subsequent government decision of November 4, 1911, are early and concrete examples of the Chaldean Patriarchal Vicariate's efforts to open political space within the Ottoman administrative system through shared demands. The role of the Chaldean community in this process demonstrates that, despite its limited population, it gained effective visibility and representative capability through cooperation with other Catholic and Orthodox communities in Istanbul²⁸⁰.

The proclamation of the Second Constitutional Era provided the Chaldean community in Istanbul with new opportunities not only in religious terms but also in administrative and political representation. During this period, modern-educated individuals emerging from the community made attempts to gain visibility within state mechanisms. In this context, on March 9, 1912, the Chaldean Representation in Egypt submitted a petition to the government for

²⁸⁰ Gülnihal Bozkurt, *Gayri Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)* (Legal Status of Non-Muslim Ottoman Citizens [1839-1914]), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996, p. 168.

the appointment of Abdülkerim (Pasha) Efendi of the Tabibzade family, a prominent Chaldean figure in Istanbul, as a member of the Senate (*Meclis-i Ayan*); the petition emphasized Abdülkerim Efendi's graduation from the *Sultani*, *İdadi*, and *Mülkiye* schools, as well as his loyalty to the state²⁸¹. On August 13, 1913, Abdülkerim Efendi applied for the Mutasarrıfate of Mount Lebanon²⁸². On April 13, 1915, the Patriarchal Vicariate in Istanbul, along with the Greek and Armenian Patriarchates, applied to the Sublime Porte to exempt students studying in community schools from military service²⁸³.

These initiatives reflect the Chaldeans' effort to secure a place within the state structure and negotiate for the benefit of the community by utilizing the representation channels offered by the Constitution.

Another important source for Chaldean history in this period was the Committee for the Union of Ottoman Elements (*Osmanlı Unsurları İttihadi Heyeti*), established on July 23, 1909, which legally consolidated its activities by obtaining official permission from the Ottoman State on December 16, 1909. The bylaws of this Committee, shaped on the pluralistic and Ottomanist ideological grounds of the Second Constitutional Era, are highly remarkable for showing the place of the Chaldean Catholic community within the late Ottoman administrative order²⁸⁴.

In the bylaws, the Chaldeans appear as a community explicitly mentioned among the existing Ottoman elements of Istanbul and are represented among the natural members of the Committee with the entry "Said Namık-Chaldean"²⁸⁵. This record documents that, despite their small population, the Chaldeans were not merely an individual Catholic sub-group but a community whose name was definable and granted the right of representation before the state. Article 54 of the bylaws categorized Chaldeans alongside the Turkish, Greek, Armenian, Jewish, and Latin elements, demonstrating that they were considered a "distinct element" (*müstakil bir unsur*) in late Ottoman administrative thought. Conversely, the stipulation that Maronites and Nestorians would be admitted to the union only if they proved

²⁸¹ BOA (Ottoman State Archives), A.}MTZ.(05).22/70 (March 9, 1912 / 20 Rabi' al-awwal 1330).

²⁸² BOA, HR.HMŞ.İŞO.51/7 (Note: It is stated in the Turkish source that "no such document exists" in the reference).

²⁸³ BOA, DH.İD.20/19 (April 13, 1915 / 28 Jumada al-awwal 1333).

²⁸⁴ On July 23, 1909, a committee named *Association pour l'union des éléments* (*Komite-i İttihâd-ı Anâsır-ı Osmâniyye*) was organized. This committee aimed to "ensure equality and fraternity among the different elements of the Ottoman Empire regardless of race and religion." *Samboul*, October 20, 1910, pp. 4-7.

²⁸⁵ In this committee, Rüstem Necip Bey, a Chaldean merchant, and Lawyer Namık Bey, a Chaldean, served in the accounting chairmanship. *Samboul*, October 20, 1910.

their spiritual organization indicates that the Chaldeans had already moved beyond the status of a "candidate element" and had become a de facto recognized community during this period.

Article 12 of the bylaws states that natural members are representatives sent by the spiritual heads of nations whose organizations are recognized by the government. In this framework, the inclusion of the entry "Said Namık - Chaldean" clearly reveals that the Chaldean Patriarchal Vicariate in Istanbul was de facto accepted as an interlocutor by the state. This vicariate office, subordinate to the patriarchal center in Mosul, functioned as a recognized spiritual-administrative representative unit for the community in Istanbul.

In these respects, the Committee for the Union of Ottoman Elements shows that Chaldeans in the late Ottoman period did not consist of individuals merely "dissolving" within Armenian or Latin Catholic structures; on the contrary, they became a community whose identity was defined, represented, and taken into account within Ottomanist unity projects. Provisions in the bylaws regarding education, the teaching of Ottoman Turkish, mixed schools, and the sending of students aimed to reposition Eastern Catholic communities, including the Chaldeans, in line with the Ottoman citizenship ideology.

Consequently, the Bylaws of the Committee for the Union of Ottoman Elements²⁸⁶ constitutes one of the rare and critical texts documenting the legal visibility, institutional representation, legitimacy before the state, and the status of being named among Ottoman elements achieved by the Chaldean community in Istanbul during the late Ottoman period. The administrative invisibility, identity confusion, and recognition issues experienced by Chaldeans during the Republican era can be evaluated as the lost legacy of this late Ottoman "named recognition" phase.

²⁸⁶ *Osmanlı Anâsırı İttihâdı Heyeti Nizâmnamesi*, founded on 10 July 1325 (Rumi calendar). Authorized by the Ottoman Government with license no. 54 dated 3 Kanunuevvel 1325. Constantinople: Matbaa-i Ebüzziya, 1328, pp. 6-12.

PART IV: CRISES, EDUCATION, AND INSTITUTIONAL FRAMEWORK

4.1. The Stance of the Istanbul Chaldean Community Toward the 1909 Adana Incidents

In the context of the 1909 Adana Incidents, the Istanbul Chaldean community appears as a small but strategic actor—both as a recognized Catholic "Eastern community" within the Ottoman *millet* system and as a group in close contact with Latin and other Catholic nations. The community's position must be interpreted through its relations of loyalty and representation with the Sublime Porte, as well as the multifaceted networks it developed with Catholic states, the Papacy, and the Latin-Armenian-Syriac-Bulgarian Catholic structures in Istanbul. The numerical and rhetorical "exaggeration" or varied presentation of Chaldean losses during the 1909 Adana Incidents is closely linked to the political and discursive logic of this multiple relationship.

Firstly, the Chaldean presence in Istanbul was represented through the vicariate of a patriarch-centered "millet." There was an institutional bond, recognized by Ottoman official authorities, the Papacy, and the Catholic press, between Patriarch Emmanuel Thomas's seat in Mosul and the patriarchal vicariate in Istanbul (General Vicar Mgr. Joseph Gharib). The confirmation of Emmanuel Thomas as the "Chaldean Patriarch of Turkey, Persia, and India" by the Ottoman Sultan, and the official notification of this decree by the Ministry of Justice and Sects to the patriarch in Mosul and the vicar in Constantinople, showed that the Chaldean Patriarchate was accepted as a distinct Catholic nation in the Ottoman order²⁸⁷. This recognition was supported by imperial decrees and various state decorations. Specifically, the awarding of the Order of Medjidie to Chaldean metropolitans and bishops aligned with the discourse of the "loyal subject."

The internal organization of the Istanbul Chaldean community followed this framework. While the Patriarch represented the community through a patriarchal vicar and an administrative council, the local leader of the community, Tabibzade Abdülkerim Pasha, emerged as both the head of the Chaldean council and the secular face of the community before the Sublime Porte. Awarding Abdülkerim Pasha the rank of pasha with the title of Rumeli Beylerbeyi symbolized the close relationship the Chaldean community established with the Ottoman bureaucracy²⁸⁸. Patriarch Emmanuel Thomas's

²⁸⁷ *Stamboul*, November 28, 1901, p. 1; Young, *Corps de Droit Ottoman*, II, p. 120.

²⁸⁸ *Stamboul*, May 31, 1902, pp. 2–3; *Stamboul*, March 21, 1905, p. 3.

reception at Yıldız Palace, his participation in *Selamlık* ceremonies, and his subsequent official visits to the Grand Vizier and the Ministers of Interior, Foreign Affairs, and Justice and Sects demonstrated that the Chaldeans were included on the imperial political stage as a Catholic "Eastern nation" with high symbolic value despite their small population²⁸⁹.

An important factor highlighting this established position was the intense and ritualized relations the Istanbul Chaldean community maintained with other Catholic and general Christian nations. The *Stamboul* newspaper mentioned the Chaldean patriarchal vicar among the "patriarchs and spiritual leaders" alongside the Ecumenical Patriarchate (Greek Orthodox), the Armenian Gregorian Patriarchate (Apostolic), the Armenian Catholic Patriarchate, the Bulgarian Exarchate, and various Eastern Catholic patriarchates within the same protocol hierarchy. During ceremonies at the Holy Spirit Cathedral (*Saint-Esprit*) for the Papal Jubilee or the great celebration of March 3, 1902, Patriarchal Vicar Gharib was reported as part of the collective front of all Catholic communities in Istanbul, alongside Armenian Catholic, Maronite, Melkite, and Latin clergy. Similarly, *messes solennelles* (solemn masses) performed according to the Chaldean rite at the Church of Santa Maria Draperis served as spaces where Latin and Eastern liturgical traditions were represented together, and members of other communities were invited²⁹⁰.

This unity was not only liturgical but also political and legal. In line with an agreement reached between the Greek, Armenian Gregorian, Armenian Catholic patriarchates, and the Bulgarian Exarchate regarding schools and military service, the *kapı kethüdası* (official representatives) of these four institutions submitted a joint petition to the Ministry of Justice. The *kapı kethüdası* of the Chaldean Patriarchate could not participate in this specific process because no notification reached him²⁹¹. This detail shows that while Chaldeans were considered part of the same Catholic and Gregorian bloc, they were occasionally excluded from joint processes due to technical reasons or limited institutional capacity. Nonetheless, the appearance of the Chaldean patriarchal vicar and community leader before the Sultan alongside other community leaders in Istanbul protocol ceremonies indicates that Chaldeans were accepted as having "equal" status at the level of political representation²⁹².

²⁸⁹ *Stamboul*, May 30, 1902, p. 1; September 22, 1902, p. 1.

²⁹⁰ *Stamboul*, October 22, 1899, p. 1; April 4, 1901, p. 1; August 3, 1903, p. 1; March 18, 1904, p. 3; April 20, 1905, p. 3; December 23, 1912, p. 2.

²⁹¹ *Senin*, May 24; RK, KEMK, p. 80; Ahmet Erdoğan, *Diary of Adana Armenian Incidents*, Konya 2012, p. 214.

²⁹² *Stamboul*, June 10, 1889, p. 1; December 21, 1903, p. 1.

Another dimension of the relationship was "institutional brotherhood" established through Catholic educational institutions and Latin orders. The Saint-Louis Eastern Seminary in Pera was founded by the Capuchins in 1881 and, until 1914, trained a total of 30 priests: 19 Armenians, 5 Chaldeans, 2 Maronites, 1 Syriac, 1 Bulgarian, 1 Greek, and 1 Georgian²⁹³. This shows that part of the Chaldean clergy shared the same formation environment with Latin and other Eastern Catholic youths. Consequently, Chaldean clergy were raised not only within institutions specific to their own rites but as components of common Catholic educational networks in Istanbul, making them visible to both the Papacy and French-based Catholic missionary structures. The mention of Chaldeans alongside Jesuits, Lazarists, Capuchins, and other orders during Papal jubilees or Easter ceremonies at Saint-Esprit Cathedral was a ritual manifestation of this integrity²⁹⁴.

Regarding their status before Catholic states: The Chaldean patriarchate and its Istanbul vicariate emerged as a structure linked to the diplomatic circles of France and other Catholic states, as well as the Papacy and the Sublime Porte. When Emmanuel Thomas went to Rome, his reception by the Ottoman Consul in Rome, Galieni, and his private audience with the Pope showed that the Chaldean patriarch was positioned as a symbolic intermediary figure in both the Ottoman and Papal worlds²⁹⁵. According to *Le Moniteur de Rome*, Leo XIII announced the intention to establish a clerical college in Rome for the Chaldean Patriarchate of Babylon while praising the Ottoman Sultan's justice and tolerance toward Catholic subjects. In return, the patriarch emphasized loyalty to the Sultan²⁹⁶. This discourse suggests that the Chaldean Church held an ideological function before Catholic states as an Eastern Catholic church "helping to erase the traces of Nestorian heresy," while in the Ottoman context, it reinforced its "loyal nation" status through the rhetoric of obedience.

The 1909 Adana Incidents provided a moment of crisis to analyze this multi-layered network of relations and the aspects of Chaldean discourse prone to "exaggeration." There was a striking difference in the numbers of Chaldean losses between the Babikian report and the official report by Yusuf Kemal Bey. Babikian claimed 422 Chaldeans were killed and total Christian losses exceeded 21,000, while Yusuf Kemal Bey recorded 133 Chaldean deaths²⁹⁷. This numerical discrepancy reflects the tendency of reports prepared around the Armenian Patriarchate to present a "high" balance to inform international

²⁹³ *Échos d'Orient*, XVII, 1914, pp. 456–457; *La Documentation Catholique*, no. 193, April 7, 1923, p. 892.

²⁹⁴ *Stamboul*, March 3, 1902, p. 1; March 18, 1904, p. 3.

²⁹⁵ *Stamboul*, June 27, 1902, p. 1.

²⁹⁶ *Stamboul*, October 2, 1890, p. 2.

²⁹⁷ Ari Şekeryan, *1909 Adana Massacre: Three Reports*, Istanbul: Aras, 2022, p. 15.

public opinion of the disaster's scale. In contrast, the official Ottoman figures provided a more limited number to protect the state's claim of control and justice. While true Chaldean losses likely lay between these extremes, the numbers clearly circulated within two different discursive contexts.

Information reflected from the Chaldean Patriarchal Vicariate in Istanbul to the center also carried traces of this discursive logic. According to *La Turquie* (May 26, 1909), telegrams reaching the vicariate from Adana reported that the Chaldean church and vicariate buildings were completely burned, over two hundred Chaldean workers in the fields were killed, houses were looted, and widows with children were left "without bread or shelter." This tragic description was conveyed with the statement that Patriarchal Vicar Mgr. Joseph Gharib's petitions to the Grand Vizierate and Ministry of Interior were "taken into serious consideration"; the Porte sent instructions to authorities in Adana to "assist the unfortunate Chaldean community as quickly as possible"²⁹⁸. The language used here reflected an intensified style aimed at drawing the attention of both the center and the French Catholic public. Expressions like "over two hundred workers" being killed were evaluated as a narrative defining Chaldean losses at a high pitch compared to official Ottoman figures. Such discursive intensifications were thought to be related to the need of a small community to make its "disaster narrative" distinct so as not to remain obscured among larger groups like Armenians and Greeks.

On the other hand, joint telegrams from Greek, Armenian, Syriac, and Chaldean spiritual leaders included serious criticisms of the Court Martial (*Divan-ı Harb*). A telegram dated June 17 stated that the Court Martial targeted "ignorant Muslim peasants" instead of the true perpetrators and that Christians were convicted due to "false testimonies" even though they were acting in self-defense²⁹⁹. While the Ministry of Interior found these claims "baseless" on June 21, it had to request that the investigation be conducted more thoroughly to avoid negative opinions in domestic and foreign public circles. Here, too, the language of the parties was shaped by the requirements of the struggle for legitimacy rather than "plain" legal reality; Christian communities depicted themselves in a position of "legitimate defense," while the government used a highly generalizing style to protect the Court Martial.

These examples showed that the discourse of the Istanbul Chaldean community and patriarchal vicariate should be understood within the political logic of the period, not as one-sided propaganda. The same actors—Mgr. Gharib, Abdülkerim Pasha, and Patriarch Emmanuel Thomas—used highly

²⁹⁸ *La Turquie*, May 26, 1909, p. 1.

²⁹⁹ BOA, Y.PRK.AZN. 25/40 (June 17, 1909).

glorifying language toward the Sultan in other contexts, offering prayers for Abdülhamid's "paternal" justice. Similarly, the unwavering loyalty of the Chaldean community was emphasized and rewarded with decorations, ranks, and official receptions³⁰⁰. Therefore, the disaster discourse in the context of Adana 1909 can be seen as a different instrument of the same political language rather than a contradiction, painting the image of a "loyal, civilized, and victimized" Eastern Catholic nation.

In conclusion, the Istanbul Chaldean community became an actor with high symbolic value before both the Porte and Catholic states, despite its small population, thanks to the liturgical, educational, and diplomatic networks it established. The presentation of Chaldean figures and descriptions in various sources with varying intensity during the 1909 Adana Incidents stemmed from the desire to make its own tragedy visible within the larger Christian bloc. On the other hand, this situation is also related to the Ottoman bureaucracy's tendency to show the disaster's scale as manageable. Therefore, reports from the Patriarchate, official Ottoman documents, and news in organs like *La Turquie* and *Stamboul* must be read together, taking into account the context, target audience, and political function of each-accounting for the inherent strategies of "dramatization" and "normalization."

4.2. The Occupation Period (1918–1920) and the Double Representation Strategy

Following the British occupation of Istanbul, various meetings were organized in line with the policy of evaluating Armenian, Greek, Assyrian, and Chaldean communities together. Meetings such as the "Meeting of October 1, 1919, between the British High Commission Armenian-Greek Branch, the American Near East Relief, and Representatives of the Armenian Patriarchate, Greek Patriarchate, Assyrian National Assembly, and Chaldean National Assembly"³⁰¹ clearly reflected the occupation administration's tendency to handle non-Muslim communities within a single framework. Over time, Assyrian and Chaldean National Assembly representatives were included; records show they attended sessions on May 16, 20, 28, 1919, as well as July 23, August 6, and October 1, 1919³⁰². In this context, the Chaldean community in Istanbul sought to participate in informal decision-making mechanisms that could shape the post-occupation political order.

³⁰⁰ *Stamboul*, March 21, 1905, p. 3; September 20, 1902, p. 2.

³⁰¹ Abdurrahman Bozkurt, *Occupation Administration of the Allied Powers in Istanbul*, Ankara: TTK, 2014, p. 214.

³⁰² Bozkurt, *Occupation Administration*, pp. 225-226.

The British and American approach of handling Armenian and Greek issues together and subsequently including smaller Christian communities like Chaldeans, Nestorians, and Assyrians opened a new field of diplomatic visibility for Chaldean representatives. Thus, the occupation period became a process containing both significant opportunities and distinct political risks for the Chaldean community. Meeting records show that Chaldean National Assembly representative Nassib Nurullah and Assyrian National Assembly representative A. Ablahat aimed primarily to convey the "extremely serious grievances" of their communities in Diyarbakır, Harput, Mardin, and surroundings to the occupation authorities. The first demand was for security and protection to reduce dangers arising from Kurdish tribal pressure and Armenian-Turkish conflicts. The second was for aid and food; in this regard, the American Near East Relief representative Peet promised aid to Harput, Malatya, and Diyarbakır. Third was the issue of "abandoned property" (*emlak-ı metruke*), involving attempts to resolve property losses through mixed commissions³⁰³. These demands show that the meetings functioned as a "platform for interest protection" for the Chaldeans.

When the groups participating in these meetings are examined, it is seen that the Chaldeans stood out as active actors with a multifaceted contact network rather than a passive minority. At the center of this network was the Armenian-Greek Branch within the British High Commission. While Britain's approach did not ensure recognition of Chaldeans as a completely independent community, it made them a group accepted as an official interlocutor. Thus, despite the weakening of institutional representation opportunities held during the Ottoman period, Chaldeans gained a functional field of recognition under occupation conditions. Relations with the American Near East Relief strengthened visibility through humanitarian aid mechanisms, allowing the community to receive material support and voice its demands to international actors. This contact network should be evaluated as an adaptation strategy where humanitarian aid and occupation mechanisms were used pragmatically, preventing the community from becoming entirely invisible³⁰⁴.

Relations with the Armenian and Greek Patriarchates did not constitute a direct political alliance but were functional for visibility at the British table. Participating in meetings with Assyrian and Nestorian National Assemblies showed they were part of the "Eastern Christians" framework³⁰⁵. Despite historical tensions, this unity turned into a utilitarian cooperation.

³⁰³ Bozkurt, *Occupation Administration*, pp. 215-216.

³⁰⁴ Bozkurt, *Occupation Administration*, pp. 215-216.

³⁰⁵ Bozkurt, *Occupation Administration*, pp. 235-236.

On the other hand, there were actors the Chaldeans kept at a distance. The Ottoman State appeared as an authority seen as inadequate rather than a place for solutions, especially since Ottoman mechanisms were ineffective regarding property, food, and security³⁰⁶. France and Italy were considered lower-priority actors by Chaldeans because their policies on Armenian and Greek issues differed from Britain's³⁰⁷. The later admission of the Greek High Commission representative created a competitive environment, preventing close relations³⁰⁸.

Meeting minutes suggest the Chaldean strategy was pragmatic and occasionally opportunistic. Documents state that Chaldean and Nestorian representatives, like Armenian and Greek ones, "presented their situations differently than they were to extract money"³⁰⁹. This shows that Chaldeans effectively used diplomatic tools, attempting to direct the occupation authorities' sensitivities toward their community's interests.

Chaldean loyalty to the Ottomans weakened during this period, gaining a cautious and utilitarian character. No stance in favor of the Ottomans was displayed; instead, the inadequacy of Ottoman administration was emphasized. However, there was no total break; traditional elements of respect were maintained in daily worship, but politically, Chaldeans positioned themselves clearly as part of British-American protection. After 85 sessions, the activities of the Armenian-Greek Branch ended on March 29, 1922. These meetings provided a ground for consultation that indirectly affected Chaldeans³¹⁰. During this process, Chaldeans obtained certain humanitarian aid for Harput, Malatya, and Diyarbakır but failed to achieve significant political gains. The commission could not function effectively due to distorted information presented by Armenian and Greek representatives³¹¹. Nevertheless, the Chaldeans secured a place at the table.

Overall, between 1919 and 1922, the Chaldean community in Istanbul adopted a flexible political stance amidst the uncertainty of occupation. They established close ties with occupation authorities, actively utilized American aid organizations, and developed cooperations with Nestorian and Assyrian representatives. This "double strategy" involved maintaining traditional

³⁰⁶ Bozkurt, *Occupation Administration*, p. 227.

³⁰⁷ BOA, ŞD. 3198/88 (July 10, 1920).

³⁰⁸ *Stamboul*, November 26, 1921, p. 2.

³⁰⁹ *Ceuvre des écoles d'Orient: bulletin périodique*, No. 141, March 1884, pp. 226-227.

³¹⁰ Seyyid Muhammed Tâlib, "On the Way to India," *Sebilürreşâd*, Vol. 8, No. 204, p. 424 (1912).

³¹¹ Example: Fethullah Efendi, born in Diyarbakır (1875). Studied at *Mekteb-i Sultani*, knowing Turkish, Arabic, and French. Appointed as assistant teacher of philosophy and chemistry. BOA, DH.SAİDd... 106/325 (February 6, 1875).

relations with the Ottoman State while adapting to the new political order through occupation forces. As Abdurrahman Bozkurt notes, on July 23, 1919, Chaldean representative Nassib Nurullah participated in "Holy Alliance" meetings to raise issues of property loss and security, receiving aid promises from Peet. This reflects a cautious, utilitarian survival strategy aimed at preserving the community's existence within shifting power balances³¹².

4.3. Appointment to the Council of State and Istanbul-Centered Chaldean Institutionalization

Following the retirement of Hüsni Pasha from the Council of State (*Şura-yı Devlet*) on July 20, 1920, the appointment of the Chaldean-origin Abdülkerim Pasha should be evaluated as a development reflecting the multinational state approach of the late Ottoman period. The fact that the decree was enacted with the signature of Sheikh al-Islam Abdullah Efendi shows that the act was handled within a religious-legal framework of legitimacy. The role of the Sheikh al-Islam clearly demonstrates that appointing a non-Muslim official to a top advisory body did not contradict Islamic law or Ottoman legitimacy. Especially during a period when international debates regarding 1915 were intense, appointing a Chaldean to the Council of State showed the political will to integrate non-Muslims into the institutional structure. This appointment serves as a symbolic example that loyalty and bureaucratic merit were prioritized over sectarian or ethnic belonging in late Ottoman administration³¹³.

Chaldean presence in Istanbul was strengthened not only through bureaucratic representation but also through community-based institutionalization. Chaldeans moving to Istanbul from various regions, especially Siirt, formed internal solidarity networks. The establishment of an Istanbul-centered aid committee led by the Siirt Chaldean community is significant beyond mere charity. This committee provided material support to the poor and made the Chaldean presence visible under an institutional identity. The official recognition of the committee by the Ottoman government shows that these activities gained legal legitimacy. This proves that in its final period, the Ottoman State perceived the Chaldean community as an actor institutionalizing through social aid and representation mechanisms.

Thus, when Abdülkerim Pasha's appointment and the activities of the aid committee are considered together, it is clear the Chaldean community gained visibility within both the state bureaucracy and the civil-social sphere. This

³¹² Example: Hanna Habib Efendi, born in Siirt (1890). Studied in Siirt and Istanbul. Worked at Bitlis Ziraat Bank (1910). BOA, DH.SAİDd... 177/383 (August 16, 1890).

³¹³ *Œuvre des écoles d'Orient*, No. 190, May 1892, pp. 270-271.

highlights that the multi-national structure was not just a theoretical discourse but an administrative approach maintained through institutional practices³¹⁴.

4.4. The Institutional Formation of the Chaldean Catholic Community via Education in Istanbul

From the second half of the 19th century, Istanbul became an educational and cultural focus for non-Muslim communities. This is evident in the acceptance of Chaldean students to schools like *Mekteb-i Sultani* (Galatasaray High School), *Darülhayr Mektebi*, Saint Benoît, and Saint-Louis. Almost all these students were male, leading men to undertake more visible and influential missions within the community.

The educational journey of the Chaldeans was shaped through prominent Catholic and French-identified private institutions. Saint Benoît and Saint-Louis were the most preferred schools, offering not only language and science but also clergy training based on Catholic theology. The "Apostolic Schools" model formulated in the 1884 *Œuvre des Écoles d'Orient* report is a fundamental reference. The goals of training local clergy and reconstructing Eastern Christian identities within a Rome-centered framework aligned perfectly with these schools' functions. Istanbul became a decisive center on three levels³¹⁵:

Firstly, institutions like Saint-Louis, Saint-Benoît, Saint-Joseph, and Saint-Esprit were the primary venues for clergy formation. The clergy who would become "true apostles of their countries" were trained here, shaping the local cadres in Mosul and Siirt. A 1912 *Sebilürreşad* record regarding two Chaldean priests returning to Mosul after ten years of education in Istanbul is a striking example³¹⁶.

Secondly, the mission-oriented approach of Latin orders in Istanbul radically transformed identity formation. The strategy aimed at integrating the Chaldean community into Rome in terms of doctrine, culture, and discipline. Western education, French culture, and "universal Catholicism" redefined Chaldean identity on a foundation of Catholic belonging integrated with Rome, beyond Eastern ritual tradition.

Thirdly, the application of the Apostolic School model transformed the social structure. These schools offered social mobility, language skills, and

³¹⁴ *Œuvre d'Orient, bulletin périodique*, 1908-07, pp. 641-642.

³¹⁵ Molitor, *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, 74-75.

³¹⁶ BOA, MF.MKT. 96/26 (1887); 1140/53 (1909); 1143/43 (1909); 1160/63 (1910).

entry into modern professions. Students from *Mekteb-i Sultani*³¹⁷ and *Darülhayr Mektebi*³¹⁸ took active roles in the Ottoman bureaucracy and commercial structures, strengthening the institutionalization of the urban Chaldean elite.

Finally, Istanbul's status as a diplomatic and missionary center created a network of mutual dependence. The presence of the Papal delegation, French diplomatic influence, and Latin orders made the city a strategic laboratory for Latin missions' Eastern educational policies and a center for Chaldean modern identity. The 1884 model shows that these institutions were not merely pedagogical; they were spaces where Chaldean identity was reshaped under Latin-Catholic formation and served as strategic bases for policies toward Eastern Christianity.

4.4.1. Saint-Louis Seminary and the Chaldeans

The Saint-Louis Major and Minor Seminaries in Pera, run by the Capuchins, served as a "central clerical training institution" for all Catholic communities in Ottoman lands. Director R. P. Marcel's 1892 letter notes the visual and social impact of seeing so many cassocks together in the capital. The students' attire, long black cassocks with white cuffs and collars, following French tradition, created a previously unseen image in Istanbul streets. Group walks from the slopes of Pera toward Galata became a public scene that increased Catholic visibility. Marcel notes that residents followed these "students who seemed to have come from France" with curiosity or sympathy.

The visual effect was even more pronounced when young clerics walked around Hagia Sophia or the Sublime Porte. The sight of long cassocks waving in the wind was a symbolic announcement of Catholicism's institutional power. For Chaldean youths from mountainous villages, being visible in Istanbul in a seminary cassock was a form of social representation for the entire community. A Chaldean youth from a tribal society walking confidently in urban space in a modern institutional cassock was a concrete indicator of the new position the community was gaining.

Marcel's letter shows these youths became quickly recognized in the cosmopolitan environment. Visiting the old palace or Hagia Sophia, and traveling on Bosphorus ferries alongside the public, revealed that Chaldean identity was not limited to mountain valleys but had gained a public presence in the capital. Saint-Louis provided a level of education in theology,

³¹⁷ BOA, MF.MKT. 879/20 (September 2, 1905).

³¹⁸ Ahmet Vurgun and Eren Akdeniz, *ADEDER*, 4, no. 2 (2019): pp. 57-60.

philosophy, and canon law unattainable in their hometowns. Istanbul thus became a gateway to the Papal world and a place for direct contact with the Ottoman center, marking the early stages of transition from a tribal society to an urban Catholic one. Marcel's 1892 letter is a unique testimony to why Istanbul became the only true gate for education and formation³¹⁹.

4.4.2. The Letter of Saint-Louis de Péra and Its Importance for the Chaldean Community

The letter dated April 25, 1908, written by Father Bruno, one of the leading figures of the Capuchin Mission, holds special significance as it reflects the position and experiences of the Chaldean community within the Saint-Louis Eastern Clerical School in Pera, Istanbul, while providing detailed information on the school's operation, student body, and financial conditions. The letter clearly demonstrates how Chaldean youths were situated within this educational and institutional framework alongside Armenian, Bulgarian, and Syriac students. This allows for the tracking of Istanbul's central role in Chaldean clerical education at the beginning of the 20th century through concrete data. In this respect, the document shows that Saint-Louis de Péra was not merely a seminary but a vital space shaping the public visibility of the Chaldean community and its contact with modern education.

One of the striking points in the letter is the emphasis on the intense demand for the boarding seminary as a primary issue, rather than the school's financial obligations. As Bruno states, while the number of day students was limited to a specific group of families, the real issue was how many candidates from the applications to the Eastern Clerical Dormitory would have to be turned away. This situation indicates that the bishops of Eastern churches preferred to send their clerical candidates specifically to this institution, that Saint-Louis had transformed into a regional center in terms of formation quality, and that for Eastern Catholic groups, including the Chaldean community, Istanbul was not just the Ottoman capital but a base for training clergy loyal to Rome. According to Bruno, bishops from different Eastern rite traditions regularly reported their satisfaction with the quality of the young priests they graduated. This points to the prestige of the Latin educational model in the eyes of the Eastern churches³²⁰.

The letter also includes the testimony of the Apostolic Delegate of Mesopotamia, who passed through Saint-Louis in 1907. The delegation stated

³¹⁹ BOA, Y..PRK.BŞK. 76/111; ŞD. 3198/88 (July 10, 1920).

³²⁰ *Œuvre d'Orient* (France). Author of the text. *Œuvre des écoles d'Orient: bulletin périodique*, 1908-07, pp. 641-642.

that they recognized Saint-Louis graduates during pastoral visits by their piety, dignity, and zeal. This testimony demonstrates that Chaldean clergy serving in regions such as Mosul and Diyarbakır acted as catalysts for renewal in local Catholic communities thanks to the formation they acquired in Istanbul. This situation is entirely consistent with the fundamental goal of late 19th century Catholic educational policies.

The list of clerical candidates who graduated in 1907-1908 clearly reveals the place of Chaldean students within this institution. During the specified period, one Chaldean priest returned to Mosul, and one Chaldean deacon returned to Diyarbakır. These two examples alone show that Chaldean youths from the Eastern provinces were trained in Istanbul and returned to their homelands; in this context, Saint-Louis formed one of the fundamental links in the chain of Chaldean clerical production. These institutions were not merely structures providing religious education for Chaldeans but platforms that contributed to integration into the French missionary network, close contact with the Papal hierarchy, and the acquisition of cultural capital in the Ottoman capital.

It is observed that the quotas for both the minor and major seminaries were completely full. In the minor seminary, alongside Armenians, Chaldeans, Syriacs, and a Bulgarian student, there were also Latin students from Izmir, Athens, Corfu, Syra, and Tinos. This picture demonstrates that Istanbul was not just a local educational center but a regional Catholic educational hub covering vast geographies such as the Mediterranean and Mesopotamia. In the major seminary, there were sixteen students; it is understood that those belonging to the Armenian and Bulgarian rites would soon be ordained to the priesthood, while the Chaldean candidates were integrated into the Istanbul educational model to the extent of the formation they acquired there.

Furthermore, the letter mentions that the allocation the Capuchin mission received from the Ottoman government had been cut. Due to these cuts, the admission of clerical candidates had to be reduced. This led to a decrease in the chances of admission for Chaldean candidates, a narrowing of the services offered by clerical schools in Istanbul to local Catholic communities, and an increased need for financial support from missionary organizations, particularly institutions like *Œuvre d'Orient*.

Father Bruno also emphasizes that former students were passing on the education they received at Saint-Louis to new generations in the schools they now manage. This situation clearly reflects the role played by Istanbul-based formation in the modernization of Catholic institutions in Mosul, Siirt, Diyarbakır, and Mesopotamia in general. Thus, Istanbul gained the character of

an intermediary center for the Chaldean Catholic world connected to Rome. In this context, the educational cycle in Istanbul became a model operating as follows: “education and formation in Istanbul → return to Mesopotamia → modernization of local institutions.”

Based on Father Bruno’s 1908 letter, it can be argued that Istanbul was the main center where the Chaldean clergy were raised. The return of youths from Mosul and Diyarbakır to their homelands after receiving education here was decisive in the institutional renewal of the Chaldean Church. Moreover, the Chaldean identity was reshaped with Latin-Catholic formation; French, Latin, Capuchin discipline, and Rome-centered theological education deeply influenced the intellectual world of the Chaldean clergy. Additionally, Istanbul established a strategic link between missionary organizations and Eastern Catholic communities; Saint-Louis became a multi-layered junction connecting Chaldeans simultaneously to Rome, the French missionary network, and the Ottoman capital³²¹.

After 1918, with the de facto disappearance of Christian church structures in Eastern and Southeastern Anatolia, the historical centers of the Chaldean community became dysfunctional. In this environment of institutional vacuum, Istanbul emerged as a de facto administrative and clerical center, although not officially defined as such. In this transformation, the education and formation network shaped around the Saint-Louis Seminary, affiliated with the Capuchins in Pera, played a decisive role. This seminary became one of the primary spatial and organizational channels ensuring the institutional continuity of the Chaldean community, beyond being merely an educational institution training clergy.

The clerical education practice initiated by the Saint-Louis Seminary during the Ottoman period continued its educational activities in some form during the Republican era as well. This situation positioned Istanbul as the only center where religious formation was de facto maintained for the Chaldean community. Despite the large-scale disappearance of historical diocesan structures in Anatolia, the Chaldean clerical tradition was able to preserve its institutional memory and find the opportunity to reproduce it through this Istanbul-based educational network. During this process, the seminary continued to train clergy, albeit in small numbers, for the limited Chaldean communities surviving especially along the Van, Hakkâri, and Mardin line.

³²¹ *Œuvre d'Orient* (France). Author of the text. *Œuvre des écoles d'Orient : bulletin périodique*, 1908-07, pp. 641-642.

Thus, this process became one of the rare institutional contact points preventing the Chaldean presence in the provinces from being completely severed.

While the social transformation following 1915 and the newly drawn international borders left the communities remaining in the region facing a serious threat of 'spiritual leaderlessness,' the most unique function of the seminary during this period was its role as an 'inter-ritual' center, uniting Chaldean, Syriac, Latin, and Armenian rites under a single academic and spiritual roof. Indeed, the ordination of priests for the Chaldean Church with exceptional speed during the 1950s, aimed at filling the authority vacuum in Anatolia, is a reflection of this vital mission. As Father Gauthier, the Rector of the Seminary, stated in his 1958 report, the clergy trained here undertook the duty of being the 'leaven in the dough'—capable of penetrating the local fabric that foreign missionaries could not reach and preserving the collective memory of the community³²².

By the second half of the 20th century, the influence of the Saint-Louis Seminary transcended national borders and gained a regional dimension. Political transformations and restrictions on religious education in Iran led Iranian Chaldean youths to adopt Istanbul as an educational base. Statistics from the end of the 1950s show that Iranian-origin Chaldeans constituted more than one-third of the seminary students (such as 7 out of 18 students). This flow was institutionalized through the guidance of the institution's former graduates, such as Archbishop Monsignor Cheikho of Tehran³²³.

The conversion of the patriarchate administration into a metropolitanate in 1966 should be evaluated as a late and limited administrative recognition of this de facto situation. Although this arrangement is interpreted as the revival of the Archbishopric of Amida (Diyarbakır), which disappeared after 1918, it is understood that in practice, this structure manifested within an administrative framework centered on the Saint-Louis Seminary and Istanbul, rather than in Anatolia. In this context, the Istanbul Chaldean community de facto assumed the role of an administrative substitute for a historically liquidated ecclesiastical geography for a long time without holding an official status. As a result, Saint-Louis did not merely provide advanced theological formation to students through this Catholic educational network in Istanbul; it also integrated them into the modern world through the teaching of languages such as French and Turkish. The city, within this continuity, became not just a place of education,

³²² T. R. Father Gauthier, "A nos Associés. - Constantinople (Istanbul): Lettre du T. R. Père Gauthier", *Oeuvre d'Orient*, No: 509, February 1958, pp. 7-8.

³²³ Turkey: « Lettre du T. R. Père Gautier », *Oeuvre d'Orient*, October 1955, Paris, p. 98.

but a central area where the collective memory, religious formation, and institutional identity of the Chaldean community were reproduced³²⁴.

4.4.3. The Education Strategy of the Chaldean Community

In the final periods of the Ottoman Empire, the demands of non-Muslim communities for access to central educational institutions became part of the processes of modernization and integration. In this context, the applications made by the Chaldean Patriarchal Vicariate to the Ministry of Education (*Maarif Nezareti*) in 1887, 1905, 1909, 1910, and 1913 are noteworthy. At the root of these demands, the desire for the community to be recognized as a "loyal nation" (*sadık millet*), the wish to demonstrate allegiance to the state, and the hope for their children to be raised in state schools to become useful individuals came to the fore³²⁵.

Some examples of the applications made by the Chaldean Vicariate, as reflected in archival documents, are as follows: in 1887, gratitude was expressed for the admission of a student to the Imperial High School (*Mekteb-i Sultani*); however, applications in 1905 and 1909 were rejected on the grounds of insufficient quota³²⁶. A request for the return of a student whose registration was cancelled due to failure was rejected because it was contrary to the regulations³²⁷. In 1910, the readmission of two students was requested, but this request was conditioned upon the fulfillment of necessary requirements³²⁸. In 1911, seven Chaldean students were receiving education, four as boarders and three as day students. In the same year, two boarding students were receiving education at the Istanbul *Sultani*³²⁹.

A demand for the admission of 10 poor students to the *Darülhayr* School was also rejected in the same year³³⁰. During the same period, the conversion of Mansur, the son of Yusuf Alak from Diyarbakır, disturbed the Patriarchate; however, it was stated in the press that the individual announced this decision of his own free will. On the other hand, the teaching application of İlyas Hanna

³²⁴ Molitor, *Kıldaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, 74-75.

³²⁵ BOA, MF.MKT. 96/26 (January 7, 1887); MF.MKT. 1140/53 (September 26, 1909); BOA, MF.MKT. 1143/43 (November 13, 1909); BOA, MF.MKT. 1160/63 (September 16, 1910).

³²⁶ BOA, MF.MKT. 879/20 (September 2, 1905).

³²⁷ BOA, MF.MKT. 1143/43 (November 13, 1909).

³²⁸ BOA, MF.MKT. 1160/63 (September 16, 1910).

³²⁹ Ahmet Vurgun and Eren Akdeniz, "Non-Muslim and Foreign Students Studying in Istanbul Schools in the First Education Statistics of the Second Constitutional Period," *Journal of Research and Experience (ADEDER)*, 4, no. 2 (December 2019): pp. 57-60.

³³⁰ BOA, MF.MKT. 1100/39 (February 12, 1909).

from Siirt demonstrates the effort of community members to integrate into the state system not only as students but also as teachers³³¹.

These efforts gained concrete form with the inclusion of individuals like Abdülkerim Paşa, a graduate of the School of Civil Service (*Mülkiye*), into the high bureaucracy. Abdülkerim Paşa, who graduated from the Istanbul *Mülkiye* in 1301 [1885], served as the Deputy Governor of Van and as a Translator for the Gendarmerie Ministry before being appointed as a member of the Council of State (*Şûrâ-yı Devlet*) in 1907 and 1920³³². These appointments show that educated Chaldean individuals were able to integrate into the Ottoman system, though they were sometimes excluded despite their loyalty.

These developments indicate that the male Chaldean community in Istanbul was shaped through education and public service, and that these individuals were effective in many areas, ranging from requests for places of worship to representation before the state. This process was a reflection of the community's institutional strength and its relationship with the state rather than being merely the result of individual efforts.

In the same vein, a biography dated August 31, 1856, shows that after receiving education in Istanbul, the son of Davud Efendi served in many provinces of the Ottoman Empire, contributing to the representation of the Chaldean community in the provinces as well³³³. Similarly, Hanna Habib Efendi, born in Siirt, also received education in Istanbul and, with his multilingual cultural capital, took a position at the Bitlis Ziraat Bank³³⁴. By taking part in state levels and settling permanently in Istanbul, these individuals strengthened the institutional structure of the community.

In conclusion, it is observed that Chaldean individuals educated in Istanbul played decisive roles in terms of integrating with the central state and representing the community within the Ottoman Empire. This process clearly reveals that Istanbul became not only a center of worship and education for the Chaldean Catholic community but also a focal point for social mobility, political representation, and bureaucratic integration.

³³¹ BOA, MF.MKT. 1159/74 (September 3, 1910).

³³² BOA, Y..PRK.BŞK. 76/111; BOA, ŞD. 3198/88 (July 10, 1920).

³³³ BOA, DH.SAİDd... 82/475 (August 31, 1856).

³³⁴ BOA, DH.SAİDd... 177/383 (August 16, 1890).

1. French as the Language of Education

The *Galatasaray Sultani* was organized based on the French educational model, and the language of instruction was predominantly French. This created an important opportunity for Chaldean youth. Besides being a tool for establishing cultural and diplomatic relations with the Western world, French offered the possibility of harmonizing with Catholic missionary circles in Istanbul and establishing direct communication with the Papal representation. Furthermore, it can be said that in semi-international institutions where foreigners were employed, such as the Public Debt Administration (*Düyyûn-ı Umûmiye*), possessing a foreign language, especially French, the dominant language of the 19th century, provided individuals with distinct professional and administrative advantages.

2. Opportunity for Participation in the Ottoman Bureaucracy

Students graduating from the *Sultanis* gained advantages in transitioning to higher educational institutions such as the *İdadi* (Senior High School) and *Mülkiye*. Thus, Chaldean youth found the chance to access state civil service and bureaucratic career steps. This situation increased the community's power of representation before the Ottoman central administration. In 1898, one of the 24 students who graduated from the *Mülkiye* School was a Chaldean named Habib Necip³³⁵.

3. Cultural and Institutional Adaptation

The educational system of the *Galatasaray Sultani* contributed to the adaptation of Chaldean students, who stood out with their Catholic identity, to the Ottoman vision of modernization. The youth studying at the *Galatasaray Sultani*, along with students raised in French missionary schools (such as Saint Benoît and Saint-Louis), acquired both Western-style discipline and skills regarding the functioning of the Ottoman bureaucracy³³⁶.

³³⁵ Abdulhamit Kırmızı, "Mekteb-i Mülkiye and Religion: Curriculum, Teacher, Student," Academia.edu, accessed: December 27, 2025, p. 34.

³³⁶ BOA, ŞD.2401/20 (May 18, 1873); According to Joseph Tfinkdji, Chaldean youth who received education in these institutions returned to their homelands from Istanbul equipped not only with academic knowledge but also with a sense of unwavering loyalty to the Church of Rome/Vatican. Tfinkdji, *L'Eglise chaldéenne catholique*, pp. 479-480.

CONCLUSION

This series of documents, covering the years 1892-1918, reveals the long-standing process of the Chaldean Catholic community in Istanbul to acquire a church as more than just a search for a place of worship; it was a struggle for identity and institutionalization. At the beginning of the process, the distant and dismissive attitude of Monsignor Tacci, the Pope's representative in Istanbul, toward the construction of a church was directly linked to Rome's policy of granting only limited spiritual and institutional autonomy to the Chaldean Church. This stance demonstrated an indifference to the local needs of the Chaldean community and showed how Latin-centered unity policies suppressed Eastern Catholic structures.

On the other hand, the Ottoman State's approach to the issue took a different path than that of Rome. Starting in 1898, Ottoman authorities did not directly reject requests for land and building allocations but instead subjected them to bureaucratic processes, demanding detailed investigations into population and settlement. As an extension of the Ottoman policy of recognizing and regulating non-Muslim communities, this approach evaluated the community's legitimacy based on "numerical presence" and "loyalty."

Demographic assessments conducted in 1901 revealed that the socioeconomic status of the Chaldean population in Istanbul was weak, that they lived scattered across different neighborhoods, and that they were forced to turn to other Catholic churches. This trend pointed to a process of dissolution that threatened not only the community's order of worship but also its national-religious identity. The warning issued by the Chaldean Patriarch in Mosul, Emanuel Thomas Efendi, between 1901 and 1902, emphasized that building an independent Chaldean church in Istanbul was essential to prevent this dissolution; otherwise, he expressed concerns that the community would become "Westernized" (Latinized) or "Armenianized."

The 1905 document, in which Patriarchal Vicar Yosef Garib Efendi announced that he would officially perform liturgy in the church and the patriarchate, indicates that the community had finally established a *de facto* order of worship. This was an example of temporary institutionalization created through the community's own efforts, demonstrating that the state showed "controlled tolerance" by not interfering in these activities.

In 1918, during the final year of World War I, the Chaldean community was finally granted a space when a temporary house was permitted for use as a place of worship; however, this space never achieved the status of an official and permanent church. While this temporary allocation showed that the state

did not remain indifferent to minority demands even under the most difficult conditions, it also revealed that the Chaldean community's demand for a church in Istanbul had yet to reach a final resolution.

In conclusion, throughout this period, the Chaldean community's demand for a place of worship in Istanbul remained squeezed between Rome's centralizing and restrictive Catholic policies, the Ottoman administration's population- and loyalty-based oversight, and the community's own desire to preserve its identity. Nevertheless, these documents provide historical testimony to the Chaldean Catholic community's struggle to maintain institutional, spatial, and religious visibility in the modernizing capital. Each document brings together pieces of this minority community's efforts to protect its identity, redefine its belonging, and integrate into the Ottoman system, contributing to our understanding of the background of the Chaldean presence in Istanbul.

KAYNAKÇA

Osmanlı Arşiv Belgeleri (BOA)

Sadaret Eyalet-i Mümtaze Mısır Evrakı (A.MTZ.05); 22/70.

Bab-ı Âli Evrak Odası (BEO); 1185/88869; 1192/89358; 4394/329540, 4599/344877, 4656/349153, 1940/145442, 1743/130689 4663/349721, 4638/347794,

Dahiliye Nezareti İdare-i Dahiliye (DH.İD.); 90/15

Dâhiliye Nezâreti, Mektubî (DH.MKT.); 1159/74, ,1194/43, 96/26, 1140/53, 1143/43, 1160/63, 879/20, 1100/39, 1869/100, 2713/1.

Dâhiliye Nezâreti, Muhaberat-ı Umûmiye İdaresi (DH.MUİ.); 67/1.

Dâhiliye Nezâreti, Sicill-i Ahvâl Defterleri (DH.SAİDd.); 106/325, 177/383, 82/475, 177/383.

Dâhiliye Nezâreti, Şifre (DH. ŞFR.); 248/82.

Hariciye Nezâreti, İdare (HR.İD.); 2041/18; 2041/55.

Hariciye Nezâreti, Siyasî Kısım Evrakı (HR.SYS.); 118/64, 1782/45.

Hariciye Nezâreti, Tahrirât Evrakı (HR.TH.); 142/80.

İrade Dosya Usulü (İ. DUİT.); 1/90.

İrade, Hususi (İ.HUS.); 97/6.

İrade, Taltifat (İ.TAL.); 73/14; 278/1.

Maarif Nezareti-Mektubî Kalemi (MF.MKT.); 1159/74, ,1194/43, 96/26, 1140/53, 1143/43, 1160/63, 879/20, 1100/39.

Maliye Nezareti, Emlak-i Emiriye Müdüriyeti (ML.EEM.); 569/53.

Meclis-i Vükelâ (MV.); 219/84, 220/117.

Şûrâ-yı Devlet (ŞD.); 2702/19; 3198/88; 2401/20.

Yıldız Perakende Evrakı Mabeyn Başkitabeti Maruzatı (Y..PRK.BŞK.); 76/111.

Yıldız Perakende Evrakı-Adliye ve Mezâhib Nezareti Maruzatı (Y..PRK.AZN.); 6/78; 18/64; 20/81; 22/67, 25/40.

Yıldız Perakende Evrakı, Başkitabet Dairesi Maruzatı (Y..PRK.BŞK.); 76/111.

Yıldız Perakende Evrakı, Arzuhal ve Journaller (Y..PRK.AZJ.); 34/42.

Foreign Office

Great Britain. Foreign Office. 1887. Further Correspondence Respecting Administrative Reforms in the Asiatic Provinces of Turkey. FO 424/144. Kew: British National Archives. 3-4.

Kitaplar, Tezler ve Monografılar

1925-1926 *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi*, Yay. Haz. Tutku Çavuşoğlu, Erdal Şahin, İrem Polat, Edit. Ahmet Tetik, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 2024.

Ahmet Erdoğan, Belgelerle II. Meşrutiyet'ten Tehcire: Adana Ermeni Olayları Günlüğü, haz. Kemal Çelik, Adana, Gençlik Kitabevi, 2011.

Ahmet Vurgun ve Eren Akdeniz, "II. Meşrutiyet Döneminin İlk Maarif İstatistiğinde İstanbul'daki Okullarda Öğrenim Gören Gayrimüslim ve Yabancı Uyruklu Öğrenciler," *Araştırma ve Deneyim Dergisi (ADEDER)*, 4, no. 2 (Aralık 2019): 55-63.

Albayrak, Kadir. *Keldaniler ve Nasturiler*, Vadi Yayınları, 1. bs., Konya 1997.

Aubin, Eugène. *La Perse d'aujourd'hui: Iran, Mésopotamie*. Armand Colin, Paris 1908.

Belge, Murat. *İstanbul Gezi Rehberi*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

Bozkurt, Abdurrahman. *İtilaf Devletlerinin İstanbul'da İşgal Yönetimi* Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2014.

Bozkurt, Gülnihal. *Gayri Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.

Danışmend, İsmail Hami. *31 Mart Vak'ası: Sadrazam Tevfik Paşa'nın Dosyasındaki Resmî ve Hususî Vesikalara Göre*. İstanbul Kitabevi, İstanbul 1961.

Engelhardt, Ed. *La Turquie et les Tanzimat: Ou, Histoire des réformes dans l'empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*. Paris: A. Cotillon et Cie, Imprimeurs-Éditeurs, 1882.

İstanbul Şehremaneti Salnamesi, 1926, 12. baskı, İstanbul: İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 1923.

Janin, Raymond. *Les églises orientales et les rites orientaux*. Paris, 1922.

Kaya, Önder. *İmparatorluktan Cumhuriyete Azınlıklar*. Kronik Kitap, İstanbul 2017.

Kırmızı, Abdulhamit. "Mekteb-i Mülkiye ve Din: Müfredat, Muallim, Talebe," Academia.edu, erişim tarihi: 27 Aralık 2025.

Kurban, Dilek. "*Vakıflar Kanunu Tasarısı Gayrimüslim Cemaat Vakıflarının Sorunları için Çözüm Getirmiyor*", Anayasal Vatandaşlık ve Azınlık Hakları: Vakıflar Kanunu İzleme Projesi, TESEV Demokratikleşme Programı, Aralık 2007.

Macar, Elçin. *İstanbul'un Yok Olmuş İki Cemaati: Doğu Ritli Katolik Rumlar ve Bulgarlar*. 2. baskı. İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

Marmara, Rinaldo. *Bizans'tan Günümüze İstanbul Latin Cemaati ve Kilisesi*, çev. Saadet Özen Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.

Mehmet Şimşek, *Horepiskopos Aziz Günel: Yaşamı ve Anıları (1918-1997)*, Everest Yayınları, İstanbul 2011.

Molitor, Joseph. *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, Çev. Vedii İlmen, Yaba Yayınları, İstanbul 2004, Maurice Pernot, Rapport sur un voyage d'étude à Constantinople, en Égypte et en Turquie d'Asie (Janvier-Août 1912), Typographie Firmin-Didot, Paris 1912.

Öğüt, Evrim Hikmet. "Geçici Göçün Sesleri: İstanbul'daki Keldani-Iraklı Göçmenlerin Müzik Pratikleri / *Sounds of Temporary Migration: Musical Practices of Iraqi-Chaldean Migrants in Istanbul*," *Alternatif Politika* 8, no. 3 (Ekim 2016): 460–471.

Rasimoğlu, Ceren Gülser İlkan. *Filles de la Charité, On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Hayırseverlik ve Sağlık* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı, 2019).

Sıratımüstakîm - Sebilürreşâd Külliyyâtı, Cilt 8: Sayı 183-208, haz. İskender Türe; proje yürütücüsü M. Ertuğrul Düzdağ, Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, Aralık 2016

Şekeryan, Ari. *1909 Adana Katliamı: Üç Rapor*. İstanbul: Aras, 2022.

Şimşek, Mehmet. *Horepiskopos Aziz Günel: Yaşamı ve Anıları*. Hazırlayan Emre Taylan. Everest Yayınları, İstanbul 2011.

Tfinkdji, Joseph. "L'Eglise chaldéenne catholique Autrefois Et Aujourd'hui." *Annuaire Pontifical Catholique*, XVIII Année - 1914. Paris: Maison De La Bonne Presse, 1914.

Türkan, Ahmet. *Ermenilerin ve Doğu Hristiyanlarının Sorunları Çerçevesinde Osmanlı-Papalık İlişkileri*, Kitabevi, İstanbul 2012.

Ubicini, A. ve Jaubert de Courteille. *État présent de l'Empire ottoman...*, Vol. II. Paris: Librairie militaire de J. Dumaine, 1876.

Wilmshurst, The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 2000, s. 347–349.

Yılmazcan, Muteber. (haz.), *2015 Çalışma Raporu* (İstanbul: Aral Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti., Ocak 2016).

Young, George. *Corps de Droit Ottoman: Recueil des Codes, Lois, Règlements, Ordonnances et Actes les plus importants du Droit Intérieur, et d'Études sur le Droit Coutumier de l'Empire Ottoman*, vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1905.

Sürelî Yayınlar ve Gazeteler

Die Katholischen Missionen. 1876, Cilt 11, Sayı 11.

Échos d'Orient. Cilt XVII, 1914.

İstanbul Beldesi İhsaiyat Mecmuası 1329 [1913], İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, İstanbul 2023.

İstanbul Beldesi İhsaiyat Mecmuası 1330 [1914], çev. İbrahim Akdağ, red. Nihal Boztekin, İstanbul 2023.

La Documentation Catholique. No. 193, 7 Nisan 1923.

La Turquie. (Çeşitli tarihler: 1908-1910).

Le Stamboul. (Çeşitli tarihler: 1887-1952).

Les Missions Catholiques. 1890.

Œuvre d'Orient, Publication bimestrielle, No: 681, 685, Nisan 1993, Paris,

Œuvre des Écoles d'Orient. (Çeşitli sayılar: No. 265, 1904).

Oeuvre des écoles d'Orient: bulletin périodique.... (Çeşitli sayılar: No. 141, 1884; No. 190, 1892; 1908-07).

Senin, 24 Mayıs.

Söz. Sayı 82, 7 Eylül 1996.

Tâlib, Seyyid Muhammed. "Hind Yolunda." *Sebilürreşâd*, c. 8, sayı 204, 1912.

EKLER

Osmanlı Anâsırı İttihâdı Heyeti Nizâmnamesi³³⁷

II. Meşrutiyet Bağlamında Osmanlıcılığın Yeniden Canlanması, Azınlıklar ve Yönetim Pratiği: Osmanlı Unsurları İttihadı Heyeti Örneği

Uzun süren mutlakiyetçi yönetimin ardından II. Meşrutiyet’in yeniden ilanı, Osmanlı siyasal hayatında yalnızca anayasal düzenin ihyası anlamına gelmemiş; aynı zamanda imparatorluğun çok dinli ve çok etnisiteli yapısını bir arada tutmaya yönelik ideolojik ve idarî arayışların yeniden canlanmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Osmanlıcılık fikri, Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemlerinde olduğu gibi, imparatorluğun farklı unsurlarını eşit haklar ve ortak vatandaşlık temelinde birleştirmeyi amaçlayan kapsayıcı bir siyasal proje olarak yeniden dolaşıma sokulmuştur. II. Meşrutiyet’in sağladığı görece özgürlük ortamı, bu ideolojinin hem devlet katında hem de cemaatler nezdinde yeniden meşruiyet kazanmasını mümkün kılmıştır. Bu dönemde azınlıklar ve cemaatler açısından Osmanlıcılık, yalnızca merkezî otorite tarafından dayatılan bir üst kimlikten ibaret değildir. Aksine, yeni siyasal düzene uyum sağlama, kamusal alanda görünürlük kazanma ve devlet nezdinde meşruiyet üretme imkânı sunan bir fırsat alanı olarak algılanmıştır. Meclis-i Mebusan’ın yeniden açılması, basın özgürlüğünün genişlemesi ve dernekleşme faaliyetlerinin serbestleşmesi, gayrimüslim cemaatlerin siyasal ve toplumsal hayata daha aktif biçimde katılmalarını teşvik etmiştir. Bu çerçevede azınlık cemaatlerinin Osmanlı Devleti’ne bağlılıklarını vurgulayan söylemler geliştirmeleri ve Osmanlı birlik projelerine destek vermeleri, büyük ölçüde yeni rejimle uyumlu bir konumlanma ve meşruiyet stratejisinin parçası olarak değerlendirilebilir.

Sıklıkla “istibdat dönemi” olarak nitelendirilen uzun mutlakiyet tecrübesinin ardından gelen bu özgürlük ortamı, azınlıklar açısından yalnızca hak ve özgürlüklerin genişlemesi anlamına gelmemiş; aynı zamanda siyasal sadakatin yeniden tanımlandığı bir geçiş sürecini de beraberinde getirmiştir. II. Meşrutiyet yıllarında cemaatlerin Osmanlıcılık söylemine aktif biçimde katılımı, idealist bir birlik arzusundan ziyade, pragmatik bir uyum ve varlık koruma stratejisi olarak da okunabilir. Cemaatler bu yolla hem yeni yönetimle çatışmadan konumlarını muhafaza etmeyi hem de devlet nezdinde “sadık unsur” imajını pekiştirmeyi hedeflemişlerdir. Bu ideolojik ve siyasal çerçevenin kurumsal düzeydeki en somut tezahürlerinden biri, 23 Temmuz

³³⁷ *Osmanlı Anâsırı İttihâdı Heyeti Nizâmnamesi*, Konstantiniyye: Matbaa-i Ebuzziya, 1328. Kostantiniye (İstanbul), (Hicri). TDV İSAM Kütüphanesi Arşivi No: 1113.

1909 tarihinde teşkil edilen ve 16 Aralık 1909'da resmî ruhsat alarak hukuki meşruiyet kazanan Osmanlı Unsurları İttihadı Heyeti'dir. Heyet'in nizamnamesi, Osmanlıcılığın yalnızca soyut bir söylem değil; idarî ve toplumsal düzlemde uygulanmaya çalışılan bir yönetim stratejisi olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Nizamnamenin dili ve kapsamı, imparatorluğun çözülme sürecine karşı geliştirilen "birlik içinde çoğulluk" anlayışının kurumsal bir ifadesi niteliğindedir.

Nizamnamenin ilk maddelerinde vurgulanan "cins ve mezhep ayrımı gözetmeksizin birlik", "eşitlik", "kardeşlik" ve "adalet" kavramları, Tanzimat'tan itibaren şekillenen Osmanlı vatandaşlık fikrinin II. Meşrutiyet döneminde yeniden canlandırıldığını göstermektedir. Bu yönüyle Osmanlı Unsurları İttihadı Heyeti, geleneksel millet sisteminin ötesine geçmeyi hedefleyen modern bir idarî tahayyülün ürünü olarak okunabilir. Bununla birlikte bu tahayyül, cemaatleri ortadan kaldırmayı değil; onları tanımlayarak, sınıflandırarak ve temsil mekanizmalarına dâhil ederek bir birlik modeli kurmayı amaçlamıştır.

Heyet'in teşkilat yapısı ve üyelik kategorileri, geç Osmanlı yönetiminin azınlıklara yönelik yaklaşımındaki dönüşümü açık biçimde yansıtmaktadır. Tabii, seçilmiş ve tamamlayıcı üyelik gibi kategoriler aracılığıyla cemaatlerin hem ruhanî hem de sivil temsilcileri devletle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Bu durum, azınlıkların artık yalnızca dinî cemaatler olarak değil, aynı zamanda idarî ve toplumsal aktörler olarak kabul edilmeye başlandığını göstermektedir. Devlet, bu yolla azınlıkları siyasal sistemin dışındaki pasif unsurlar olmaktan çıkararak, kontrollü ve kurallı bir katılım çerçevesine dâhil etmeyi hedeflemiştir.

Nizamnamenin 54. maddesinde İstanbul'daki Osmanlı unsurlarının ayrıntılı biçimde listelenmesi, geç Osmanlı idaresinin cemaatleri "adı konulmuş" ve hukuken tanımlanmış unsurlar olarak ele alma eğilimini açıkça ortaya koymaktadır. Bu düzenleme, çok katmanlı toplumsal yapının idarî bir çerçeve içerisinde görünür kılınması çabasının göstergesi olduğu kadar, cemaatler arasında dereceli bir tanınma ve meşruiyet anlayışının da varlığına işaret etmektedir. Bazı cemaatlerin birliğe kabulünün ruhanî teşkilat şartına bağlanması, devletin tanıma ve temsil mekanizmalarını belirli kurumsal kriterlere dayandırıldığını göstermektedir.

Heyet'in eğitim, dil ve kültür politikalarına ilişkin hükümleri, Osmanlıcılığın kültürel boyutunu da gözler önüne sermektedir. Osmanlıca öğretiminin yaygınlaştırılması, karma okulların teşviki ve farklı unsurlardan öğrencilerin ortak eğitim süreçlerine dâhil edilmesi, imparatorluk vatandaşlığını ortak bir kültürel zemin üzerinde yeniden inşa etmeyi amaçlayan entegrasyon stratejisinin parçalarıdır. Ekonomik ve sosyal kalkınmaya yönelik

düzenlemeler ise azınlık cemaatlerini yalnızca siyasal birliğin değil, aynı zamanda Osmanlı modernleşmesinin ve ekonomik dönüşümün aktif unsurları hâline getirmeyi hedeflemiştir. Bununla birlikte II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında gözlemlenen bu çoğulcu ve kapsayıcı atmosfer uzun ömürlü olmamıştır. Balkan Savaşları, Osmanlılık ideolojisinin pratikteki sınırlarını açığa çıkaran en önemli kırılma noktalarından biri olmuştur. Askerî yenilgiler, kitlesel göçler ve etnik temelli ayrışmalar, birlik ve beraberlik söyleminin inandırıcılığını zayıflatmış; devletin güvenlik kaygılarının artmasıyla birlikte kapsayıcı Osmanlılık anlayışının yerini daha merkeziyetçi ve temkinli politikalara bırakmasına neden olmuştur.

Sonuç olarak Osmanlı Unsurları İttihadı Heyeti Nizamnamesi, II. Meşrutiyet sonrasında Osmanlı Devleti'nin azınlıkları tanıma, yönetme ve siyasal sistem içine entegre etme yönünde geliştirdiği en kapsamlı ve somut girişimlerden biri olarak değerlendirilmelidir. Bu metin, Osmanlıcılığın geç Osmanlı döneminde taşıdığı imkânları ve yapısal sınırları birlikte ortaya koymakta; imparatorluğun çözülme sürecinde çok unsurlu yapıyı koruma yönünde verilen son sistematik denemelerden birini belgelemektedir.

Osmanlı Anâsırı İttihâdı Heyeti Nizâmnamesi

Birinci Madde: İttihâd-ı Anâsır-ı Osmâniyye Hey'eti, hükûmet-i meşrûta-i Osmâniyye'mizin kavânîn-i hâzıra ve âtiyesine tamâmıyla riâyet şartıyla vatan-ı mukaddes ve müşterekimizin menâfî-i maddiye ve maneviyesini te'mîn ve Osmanlı nâm-ı mübaccelini taşıyan bilâ-tefrik cins ve mezheb her ferd arasında râbıta-i ittihâdı takviye, kâide-i müsâvâta riâyet, lâzime-i uhuvveti îfâ, fikir-i adâleti telkîn için adâleti rehber-i harekât ittihâz ederek teşekkül etmiştir.

Vazâif-i Esâsiye

İkinci Madde: Mezheb, fırka, kavmiyyet, şahsiyyet, cinsiyyet gayreti gütmeyüb vatanın saâdeti noktasında umûmun makâsıdını tevhide sa'y eder.

Üçüncü Madde: Vahdet-i Osmâniyye'ye müteallik hakk-ı müsâvât ve adâlet ve hürriyete taalluk eden husûsâtıdan mâadâ umûr-ı siyâsiye ile kat'iiyen iştigâl etmez.

Dördüncü Madde: Cenâb-ı Hakk'ın inâyetiyle sâye-i ittihâd ve meşrûtiyyetde yek-vücûd Osmanlıların saâdet-i kâmileye nâiliyyetleri her neye mütevakkıf ise esbâbını te'emmül ve ihzâr ve bu yoldaki teşebbüsâtına haylûlet edecek mâniaları ref' ve izâle için her bir fedakârlığı ihtiyâr eyler.

Beşinci Madde: Her hangi unsura mensûb olursa olsun her kimin, hürriyetin mebnâ-aleyhi olan adâlet, müsâvât, uhuvvet esâslarından birini ihlâl teşebbüs veya tecâvüzü vukûunu hey'et haber aldığı zaman ba'de't-tahkîk kanâat husûlû takdîrinde matbûât ile keyfiyeti i'lân ve takbîh ve lüzûmu hâlinde doğrudan doğruya veya bi'l-vâsıta makâmât-ı âidesine mürâcaatla uhuvvet-i müeyyede, adâlet-i müessese, müsâvât-ı müstakarreyi ve'l-hâsıl hey'etin maksad-ı aslısı olan ittihâd ve ittifâkın husûlû ihlâl edebilecek en cüz'î hâlin bile izâlesi esbâbı her neye mütevakkıf ise icrâsı için - iktidârı dâiresinde - teşebbüsât-ı kat'iyye ve ciddiyyede bulunur.

Altıncı Madde: Ezhân-ı umûmiyeyi tahdiş edecek derecede edyân ve mezâhibe hürmetsizlik gösterenler veya tahkîr edenler takbîh ve 'inde'l-îcâb hükûmete mürâcaatla tecziyesi talep olunacaktır.

Yedinci Madde: Vatanın selâmeti ve bi'l-umûm Osmanlıların refâh ve saâdeti dâmin ve kâfil olan meşrûtiyyetin fevâid ve kavâidini, hükûmetin halk üzerindeki hukûk ve hakk-ı himâye ve vazâifi ve halkın hükûmete borçlu

olduğu riâyet ve hukûk ve vazâifini öğretmek için konferanslar i'tâsı ve kütübhâneler te'sîsi gibi vesâite mürâcaat eyler.

Sekizinci Madde: Maraz-ı cehl ve nifâkı def' ile ittihâdın tamâmî-i husûlû ve meşrûtiyyetin gâye-i tekâmüle vusûlû için mekâtib-i muhtelita te'sîs eder, tenvîr-i efkâr için gece dersleri güşâd ve açık ifâde ile elsine-i muhtelifede gazeteler neşr ve kitâblar tahrîr ile halka, mekâtebe tevzî' eyler. Mekâtib-i gayr-i müslime'de lisân-ı Osmânî'nin tahsîl ve ta'mîmine ve vesâit-i mâliyesi müsâid oldukça bilâ-tefrik cins ve mezheb hey'etin tensîb edeceği mekteblerden mekâtib-i âliye ve memâlik-i ecnebiyyeye talebe sevk ve i'zâmına mâddeten ve ma'nen muâvenet eder.

Dokuzuncu Madde: Fukarâ ve merzâya hastahâneler inşâ ve amele ye teâvün sandıkları, atölyeler, dârü's-sınâalar te'sîs ve şirketler teşkîl ve fabrikalar güşâd eder. Halkı; tahsîle, zirâate, san'ate, ticârete sevk ve teşvîk için risâleler tertîb ile memâlik-i Osmâniyye'nin her noktasına tevzî' etmek, san'at ve zirâate müteallik nümûneler, müzeler vücûda getirmek gibi vesâite mürâcaat eyler.

Onuncu Madde: San'at ve ticâretin ta'mîmi ile servet-i umûmiyye-i millîyyemizin terakkîsine, meşrûtiyyetin füyûzât-ı ihyâkârânesine istinâden kemâl-i cidd ve hulûs ile sa'y eyler... ve minellahi't-tevfik

Teşkilât-ı Umûmiye

On Birinci Madde: İttihâd-ı Anâsır-ı Osmâniyye Hey'eti; a'zâ-yı tabî'îye, a'zâ-yı müntehabe, a'zâ-yı mütemmime, a'zâ-yı müzâhire ve a'zâ-yı fahriyeden müteşekkildir.

On İkinci Madde: A'zâ-yı Tabî'îye - Teşkilât-ı rûhâniyyesi hükûmetçe musaddak olan milelin rûesâ-yı rûhâniyyesi tarafından gönderilecek birer murahhas ile teşkilât-ı rûhâniyyesi olmayan unsurların cemâat veyâ kulüb ri'yâsetlerinden gönderilecek murahhas ve kulübü mevcûd olmayan unsurlardan dört beş mu'teber zâtın intihâb edeceği zâtlardan ibâretidir.

- Ermeni Katolik unsurundan Asduryan Efendi
- Rum unsurundan İspiraki Efendi
- Ermeni Katolik unsurundan Bagos Efendi Arabyan
- Türk unsurundan Hayati Efendi
- Türk unsurundan Hulusi Efendi
- Musevi unsurundan Daron Efendi

- Latin unsurundan Zati Efendi
- Rum Melkit unsurundan Zeki Megamiz Efendi
- Keldani unsurundan Said Namık Efendi
- Türk unsurundan Aziz Efendi Gavur-zade
- Çerkes unsurundan Ali Nadir Paşa Efendi
- Süryani Kadim unsurundan Fehim Efendi
- Protestan unsurundan Karabet Efendi Sinekerimyan
- Ermeni unsurundan Kirkor Efendi Celalyan
- Musevi unsurundan Marko Efendi Nahum
- Arnavud unsurundan Murad Efendi
- Bulga unsurundan Naumof Efendi
- Süryani Katolik unsurundan Ni'metullah Efendi Cercis-zade
- Rum unsurundan Vasilaki Efendi Orfanidi
- Rum unsurundan Vladimir Efendi Mirmirmoğlu
- Latin unsurundan Viktor Efendi Vartalidi
- Rum unsurundan Yanopulos Efendi

Efendiler müessis olmak i'tibâriyle ilk devre-i ictimâ için a'zâ-yı tabî'iyendirler.

On Üçüncü Madde: A'zâ-yı Müntehabe - Rüesâ-yı rûhâniyyeden ve teşkilât-ı rûhâniyyesi olmayan kulüb veyâ cemâat riyâsetlerinden taleb olunacak üç zâtıdan a'zâ-yı tabî'iyenin ekseriyyet-i ârâsıyla intihâb olunacak birer zâtıdan ibâretdir.

On Dördüncü Madde: A'zâ-yı Mütemmime - A'zâ-yı müntehabeye nâmzed olarak gelen üç zâtıdan ikisi ile şu'be reisleri ve mevcûdiyyeti hükûmetçe musaddak ve hey'etin mesâî ve makâsıdına iştirâk edebilecek kulüblerden murahhas olarak gönderilen birer zât ve Dersaâdet'de münteşir yevmî ve siyâsî gazete sâhib-i imtiyâzları veyâ taraflarından gönderilecek vekillerden ibâretdir.

On Beşinci Madde: A'zâ-yı Müzâhire - Hukûk-ı medeniyyeden sâkıt olmayan ve Osmanlı nâm-ı mübeccelini taşıyan ve bu hey'ete a'zâ-yı müzâhire sıfatıyla kayd ve kabûlünü taleb eden zâtlardır.

On Altıncı Madde: A'zâ-yı Fahriye - İttihâd-ı anâsıra mâddeten veyâ ma'nen fevka'l-âde muâvenet ve hizmetde bulunan her zât (Osmanlı veyâ ecnebî olsun) hey'et-i idâre kararıyla a'zâ-yı fahriyeden 'add olunur.

Hey'et-i İdâre'nin Teşkilât ve Vazâif-i İdâresi

On Yedinci Madde: Hey'et-i idârenin merkezi Dersaâdet'de olup a'zâ-yı tabî'ye ve müntehabenin ictimâıyla teşekkül eder. Nisfından bir fazlasıyla hey'et tamâm 'add ve i'tibâr olunarak müzâkereye başlar ve mukarrerâtı da tamâm i'tibâr olunan hey'et a'zâsının bir fazla re'yi ile ittihâz eder. Yalnız esnâyı müzâkerede mevâdd-ı mühimmeden olduğuna karar verilen mesâil ancak ekseriyyet-i sülûsan ârâ ile taht-ı karâra alınır.

On Sekizinci Madde: Hey'et-i idâre; bir reîs, bir reîs-i sâni, bir reîs-i sâni vekili, bir kâtib-i umûmî, bir kâtib-i umûmî muâvini, bir muhâsib, bir sandıkkârı beyinlerinde re'yi hafi ve sülûsan ekseriyyet-i ârâ ile intihâb edecektir.

On Dokuzuncu Madde: Reîs-i evvel; hey'et-i umûmiye ve hey'et-i idâreye riyâsetle nizâm-nâmenin tamâmî-i tatbiki ve hey'et-i umûmiye ve idârenin mukarrerâtını tenfîz ve icrâ vazîfesile mükelleftir.

Yirminci Madde: Reîs-i sâni ve vekili: Reîs-i evvelin gaybûbetinde reîs-i sâni ve ânın gaybûbetinde vekili ictimâa riyâset ve ittihâz-ı mukarrerât edebilecektir.

Yirmi Birinci Madde: Kâtib-i umûmî; mukarrerâtı zabt ve evrâk-ı vâride ve sâdireyi defâtir-i mahsûsaya kayd ve reîsin havâlesi üzerine evrâkı hey'ete tevdi ve umûr-ı sâire-i tahrîriyyeyi ifâ ve bi'l-umûm evrâk ve defâtiri hüsn-i muhâfaza vazîfeleriyle ve kâtib-i umûmî muâvini kâtib-i umûmînin vazâifine iştirâk ve gıyâbında aynen vazâif ile mükelleftir.

Yirmi İkinci Madde: Her ictimâda edilecek müzâkerât ve verilecek mukarrerâtı kâtib-i umûmî veyâ muâvini zabt eder ve netîce-i müzâkerâtı hâvî zabtnâmenin zîri reîs ve kâtib tarafından imzâ ve hıfz olunur. Ertesi ictimâda zabt-ı sâbık hey'et huzûrunda kırâat ve sıhhati tasdik olunduktan sonra defter-i mahsûsa kayd ve zîri imzâ edilecektir. Muhâlif olan zât dilerse sebeb-i muhâlefetini derc ve dilerse muhâlif bulunduğunu zikr ile iktifâ ederek imzâ edecektir.

Yirmi Üçüncü Madde: Muhâsib; muâmelât-ı hesâbiyyeye mütedâir kuyûd ve muharrerâtı tanzîm, her ictimâda sandık mevcûdunu mübeyyin hesâb varakasını ve her üç ay nihâyetinde bilançosunu tertîb ve reîse i'tâ edecektir.

Yirmi Dördüncü Madde: Sandıkkâr; paranın hüsn-i muhâfazası ve sarfiyâtın hüsn-i idâresi ile defter-i mahsûsunda sûret-i muntazamada kayd vazîfeleriyle mükelleftir. Reîs ve muhâsibin emr-i tahrîrîsi olmadıkça sandıkkâr sarfiyâtta bulunamayacaktır.

Yirmi Beşinci Madde: Vâridâtıdan yirmi liraya kadar sandıkkâr nezdinde hıfz olunur andan fazlası hey'et-i idârece münâsib görülen müessese-i mâliyyeye tevdi olunacağı gibi reîs-i evvel, muhâsib ve sandıkkâr müctemian imzâ veya mühürleriyle ahz olunabilecektir.

Yirmi Altıncı Madde: Her altı ay nihâyetinde veya lüzûmu takdirinde hey'et-i idârenin re'y-i hafî ile intihâb edeceği beş zâtdan mürekkeb bir komisyon sandıkkâr ve muhâsibin evrâk ve defâtirini ve kasa mevcûdunu teftîş ve tedkîk ve ol-bâbda tanzîm edeceği raporu berây-ı tasdik hey'et-i idâreye tevdi edecektir.

Yirmi Yedinci Madde: Hey'et-i idâre lâ-ekall haftada bir def'a ictimâ edecektir. Ahvâl-i fevka'l-âdede reîs-i evvelin emriyle kâtib-i umûmî veya muâvini tarafından ictimâa da'vet olunacaktır.

Yirmi Sekizinci Madde: Hey'et-i idâre kendi a'zâsından ta'yîn edeceği program dâiresinde hareket etmek üzere dâimî veya muvakkat encûmenler teşkil edecektir.

Yirmi Dokuzuncu Madde: Reîs ve a'zâdan her biri hey'etin mukarrerât-ı müttehizesi hilâfına hareket edemeyeceği gibi hey'et-i idâre nâmına resmen murahhas olarak gönderilmediği takdirde hey'et-i idâre nâmına harekete ve söz söylemeye me'zûn değildir.

Otuzuncu Madde: Hey'et-i idâre nâmına bir husûs hakkında i'zâm olunacak komisyonun adedi hey'etçe takarrür ve re'y-i hafî ile ta'yîn etdikden sonra me'mûriyyetleri komisyona verilecek i'timâdnâme-i resmî ile tahakkuk eder. Komisyonun vazîfe ve derece-i salâhiyyeti hey'etçe ta'yîn ve tasrîh olunur.

Otuz Birinci Madde: Hey'et-i idâre tarafından verilecek mukarrerâtdan mevki-i icrâyâ vaz'ı lâzım gelen husûsâtın hemân îfâsı muktezîdir. Şu kadar ki: Mevâdd-ı mühimme-i fevka'l-âdeden olduğu hey'et-i idârece takarrür edenler hey'et-i umûmiyede ba'de'l-müzâkere hâsıl olacak netîceye göre hareket olunur.

Otuz İkinci Madde: İttihâd-ı Anâsır-ı Osmâniyye Hey'eti nâmına mahkûk mühür yektâdır. Kâtibin nezdinde hıfz olunur. Mukarrerâtın tenfiz ve icrâsı ve muharrerâtın mevsûkiyeti için tanzîm olunan evrâka tahtîm edilmekle berâber zîrinde reîsin imzâsı bulunması meşrûtdur.

Otuz Üçüncü Madde: A'zâ-yı tabî'iyenin müddeti ilk devre-i ictimâ için üç sene ve bu müddetin inkızâsından sonra iki sene ve a'zâ-yı müntehabe ile a'zâ-yı mütemmimenin müddetleri bidâyetden i'tibâren iki senedir. Müddetin inkızâsında tâbi bulundukları reîs-i rûhânî veyâ kulüb riyâsetleri tarafından usûlû dâiresinde tekrâr intihâb ve ta'yînleri câizdir. Bu sûretle yeniden intihâb ve ta'yîn olunacak a'zânın me'mûriyyetleri resmen tahakkuk edinceye kadar eski hey'et-i idâre kemâ-fi's-sâbık vazîfesine devâm edebilecektir.

Otuz Dördüncü Madde: Hey'et a'zâsından biri ma'zeret-i meşrûaya müstenid olmaksızın mütevâliyen dört def'a da'vete icâbet etmezse müsta'fî nazarıyla bakılacaktır. Ma'zereti mevcûd olub da imtidâd edeceği müddet zarfında ma'zûr olan hey'et-i umûmiyede bulunan unsur refiklerinden birini müddet-i gaybûbeti için tevkîl edebilecek ve sûret-i tevkîli tahrîren cânib-i riyâsete iş'âr edecektir. Şâyed birini tevkîl etmez ve bu sûretle ma'zereti bir sene devâm ederse müsta'fî 'add olunarak her iki hâlde o a'zânın mensûb bulunduğu rûhânî veyâ kulüb riyâsetine keyfiyetin iş'ârıyla berâber dîğer bir zâtın intihâb ve i'zâmı talep olunacaktır.

Otuz Beşinci Madde: Hey'et-i umûmiye ve idâre a'zâsından her hangisi olursa olsun hey'etin mukarrerâtı veyâ nizâmnâme ahkâmı hilâfına harekât ve icrâatda bulunduğuna dâir tahrîren makâm-ı riyâsete vâkı' olan şikâyet üzerine hey'et-i idâre re'y-i hafî ile a'zâsından intihâb edeceği beş zâtdan mürekkeb bir komisyon vâsıtasıyla tahkîkât-ı evveliyeye icrâ ve ol-bâbda tanzîm olunacak rapor hey'etçe bi'l-müzâkere evvelâ şikâyet olunan zâtın müdâfaasını istimâ' ile harekât-ı vâkıyası mertebe-i sübûta vâsıl olmadığı ve eser-i kasdın adem-i sübûtu hâlinde yalnız tenbihât-ı lâzıme ile iktifâ olunacaktır. Bu sûretle iki def'a tenbih ve ihtâr edildiği hâlde tekrâr eder veyâ ilk def'asında eser-i kasd ya'ni bilerek muhâlif hâl ve hareketde bulunduğu hey'et-i idârece bi'l-müzâkere ekseriyyet-i sülûsan ile tahakkuk ederse keyfiyet hey'et-i umûmiyenin ilk ictimâında mevki-i müzâkereye konularak ekseriyyet-i sülûsan ârâ ile muhâlif hâl ve hareketde bulunduğu sâbit olursa istifâya da'vet olunacak, şâyed istifâ etmez ise veyâ gıyâbında karar verilüb de istifâya da'vet olunduğu günden i'tibâren on beş gün müddet zarfında makâm-ı riyâsete tahrîren müdâfaât ve i'tirâzı dermeyân etmez ise ma'zûl 'add olunarak keyfiyet mensûb

olduğu reîs-i rûhânî veyâ kulüb riyâsetine iş'âr ve diğerinin intihâb ve i'zâmı taleb olunacaktır. Hey'et-i umûmiyenin bu bâbdaki mukarrerâtına karşı riyâset-i rûhâniyeler ile kulüblerin i'tirâza hakkı yoktur.

Otuz Altıncı Madde: Otuz beşinci madde mücebince gıyâben azline karar verilen zâtın i'tirâzı olup da hey'et-i idâreye mürâcaatı takdîrinde i'tirâzât-ı vâkıası hey'etçe tedkîk olunub sülûsan ekseriyyet-i ârâ ile kabûl ve âdem-i kabûlü hakkında verilecek karar kendisine tahrîren tebliğ olunacaktır.

Otuz Yedinci Madde: Hey'et-i idâre a'zâsından biri otuz dört, otuz beş, otuz altıncı maddeler ahkâmına tevfikân istifâ veyâ azl, yâhud ma'zeret-i sahîhaya müstenid olmaksızın bilâ-sebebe istifâ eder veyâhud maâzallâh vefât ederse a'zâ-yı tabî'iyeden olduğu takdîrde makâmına diğerinin intihâbı için mensûb bulunduğu reîs-i rûhânî veyâ kulüb riyâsetine iş'âr olunacaktır. A'zâ-yı müntehabeden ise rüesâ-yı rûhâniyyeden taleb olunacak zât ile hey'et-i umûmiyede bulunan mensûb olduğu unsurun diğer iki nâmzedlerinden biri hey'et-i idârenin re'y-i hafisi ile intihâb ve ta'yîn olarak ol-vechle a'zâ-yı müntehabeden 'add olunacaktır.

Hey'et-i Umûmiyenin Vazâifi

Otuz Sekizinci Madde: Hey'et-i umûmiye (a'zâ-yı tabî'iyeye ve müntehabe ve mütemmimeden müteşekkîl olup) lâ-ekall her altı mâh zarfında ictimâ' edecek ve ahvâl-i fevka'l-âdede hey'et-i idârenin kararıyla reîs-i evvel ictimâ-ı umûmîye da'vet edebilecektir.

Otuz Dokuzuncu Madde: Hey'et-i umûmiyenin ictimâî hâlinde evvelâ târîh-i ictimââ kadar ahvâl-i câriye hakkında hey'et-i idârenin vereceği îzâhâtı istimâ', sâniyen bütçeyi tedkîk ve kabûl, sâlisen mevâdd-ı mühimme-i fevka'l-âdeyi müzâkere, râbian hey'et-i idâre tarafından nizâmnâmeye müteallik tanzîm olunacak lâyihayı tedkîk ve tasdîk edecektir. Şu kadar ki işbu lâyiha'nın hey'et-i umûmiyeye reddi hâlinde hemân hey'et-i umûmiye ve idâreden beşer zâtdan mürekkeb teşkil olunacak komisyonda ba'de't-tedkîk tanzîm olunacak rapor tekrâr hey'et-i umûmiyede tezekkür olunarak ol-bâbda verilecek karâra göre hareket olunacaktır.

Kırkıncı Madde: Hey'et-i umûmiye mecmû-ı a'zâsının nısfından bir fazlasıyla müzâkereye başlayabilecektir. Hey'et-i umûmiyede tezekkür olunacak mevâdd mühimmeden olduğu cihetle mukarrerât mevcûd a'zânın sülûsan ekseriyyet-i ârâsıyla ittihâz olunacaktır. İki def'a vukû bulan da'vetde mecmû-

ı a'zânın nısfından bir fazlasıyla ekseriyyet olamadığı takdîrde üçüncü ictimâda isbât-ı vücûd edecek a'zâ ile müzâkereye mubâşeret edilir. Şu kadar ki mevâdd-ı müsta'celeden olup da te'hîrinde mahzûr görülen husûsâtta evvel emirde müsta'celiyyeti taht-ı karâra alındıktan sonra ekseriyyet-i mutlaka nazar-ı i'tibâre alınmayarak hemân isbât-ı vücûd eden a'zâ ile hall olunacaktır.

Kırk Birinci Madde: Hey'et-i umûmiye a'zâsından ma'dûd olan diğer kulüb murahhaslarının mensûb bulundukları kulüb a'zâlığından istifâ veya azilleri vukûunda o zâtın hey'et-i umûmiye a'zâlığı dahi sâkıt olarak diğer bir a'zânın intihâb ve ta'yîni husûsu kulübüne iş'âr olunacaktır.

Kırk İkinci Madde: Hey'et-i umûmiyeye dâhil bulunan yevmî ve siyâsî gazete sâhib-i imtiyâzları mesleği terk veya hükûmet tarafından gazetesi sûret-i kat'îyyede ta'til edildiği takdîrde hey'et-i umûmiyedeki a'zâlık sıfatı da zâil olur.

Kırk Üçüncü Madde: Nizâmnâmenin ba'zı mevâddını tatbîkde mahzûr görüldüğü veya hud ba'zı mevâddın ilâvesi îcâb etdiği takdîrde hey'et-i idâre tarafından tanzîm olunacak lâyihayı hey'et-i umûmiye ictimâda taht-ı karâra alacaktır.

Şu'belerin Teşkilât ve Vazâifi

Kırk Dördüncü Madde: Hey'et-i idârenin lüzûm gördüğü ve ta'yîn edeceği mahallerde şu'be gûşâd olunacaktır. Şu'benin a'zâsı o mahalde bulunan anâsır-ı muhtelifeden müteşekkil olup aded ve mikdârı merkezce takarrür edecektir.

Kırk Beşinci Madde: Şu'be hey'etini teşkil için o mahallin imâm ve baş papası ve baş haham ve muhtârânından mahalle ahâlisinin en nâmûslu ve mer'îyyü'l-hâtırı olmak üzere beş zât taleb olunacak ve anlardan merkezin intihâbıyla evvelce takarrür eden mikdârdan bir hey'et-i idâre teşkil olunacaktır. Şu'be hey'et-i idâresi bir reîs, bir kâtib, muâvini, bir sandıkkâr ve 'inde'l-îcâb reîs-i sânîden ibâretdir. İntihâbları kendi aralarında ekseriyyet-i sülûsan ârâ ile icrâ ve ta'yîn olunduktan sonra keyfiyet-i intihâbları merkeze iş'âr olunacaktır.

Kırk Altıncı Madde: Şu'beler a'zâsının müddet-i devâmı iki senedir. Müddetin inkızasında bâlâdaki (44, 45) nci maddeler ahkâmına tevfiқан intihâb olunurlar. (43. Madde) - Nizâmnâmenin ba'zı mevâddını tatbîkde mahzûr görüldüğü veya hud ba'zı mevâddın ilâvesi îcâb etdiği takdîrde hey'et-i idâre

tarafından tanzîm olunacak lâyihayı hey'et-i umûmiye ictimâda taht-ı karâra alacaktır.

Kırk Yedinci Madde: Şu'beler, merkezin mukarrerâtı mevki-i icrâyâ koymak ve ittihâd-ı anâsırın muâvenetine muhtâc olan mevâddı merkeze tahrîren bildirmek ve her ay nihâyetinde ahvâl-i umûmiyeye müteallik mufassal bir rapor tanzîm ve irsâl etmek ve hey'et-i idâre-i merkeziyye kararıyla açılan îaneyi merkezin mühür-i resmîsi ile cem' ve cibâyet ve abone kayd etmek ve bedelâtı bi't-tahsîl makbûz mukâbilinde merkeze göndermek vazâifî ile mükelleftir. Binâenaleyh merkezin izn ve ma'lûmâtı olmaksızın hod-be-hod hiç bir muâmelede bulunmaları câiz değildir. Şu'belerin mührü merkez tarafından tedârik ve nümûnesi merkezin defterine sebt olunduktan sonra şu'be reîsine teslîm olunacak ve şu'belerin mukarrerât ve muhâberâtının mevsûkiyeti için mührün zîrinde reîsin imzâsı bulunacaktır.

Kırk Sekizinci Madde: Şu'belerin reîs ve a'zâsı istifâ veyâ azilleri hakkında (45) nci madde ahkâmına tevfikân hareket olunacak ve muhâlif hâl ve hareketde bulunanlar hakkında dahi (34, 35, 36) ncı maddeler mücebince merkezin intihâb edeceği komisyon-ı mahsûs ma'rifetiyle icrâ olunacak tahkîkât üzerine netîce hey'etçe bi'l-müzâkere taht-ı karâra alınacaktır.

Kırk Dokuzuncu Madde: Şu'beler hey'et-i idâre a'zâsından biri veyâ birkaçı hakkında veyâhud bir husûsdan dolayı şikâyeti olan zâtın tahrîren merkez veyâ şu'be riyâsetine mürâcaatı lâzımdır. Şu'be riyâsetine mürâcaatı hâlinde hiç bir muâmele yapmaksızın mezkûr şikâyetnâmeyi şu'be mazrûfen merkeze iş'âra mecbûrdur.

A'zâ-yı Müzâhire

Ellinci Madde: A'zâ-yı müzâhireden olmak arzûsunda bulunan zât dilerse doğrudan doğruya merkeze ve dilerse mukîm bulunduğu mahaldeki şu'be riyâsetine tahrîren mürâcaat eder.

Elli Birinci Madde: Merkez ve şu'belerde kayd olunan a'zâ-yı müzâhirenin esâmîsini mübeyyin defter olacak ve bu deftere a'zânın isim ve şöhret ve mahall-i ikâmet ve san'at veyâ me'mûriyeti yazılacak ve şu'belerde kayd olunan a'zânın kuyûdu merkeze iş'âr olunacaktır.

Elli İkinci Madde: A'zâ-yı müzâhireden olmak talebinde bulunan zâtdan lâ-ekall beş gurûş duhûliye alınır. Ve mûmâileyh mâhiye bir gurûşdan iki yüz gurûşa kadar muâvenetde bulunmakla mükelleftir.

Elli Üçüncü Madde: İttihâd-ı anâsır için mâddeten ve ma'nen sebk eden hizmet ve muâvenetin derecesine göre muayyen derecede madalya ve hâtıra-i şükrân şehâdetnâmesi verilir.

Mevâdd-ı Müteferrika

Elli Dördüncü Madde: Dersaâdet'de mevcûd anâsır-ı Osmâniyye şunlardır: (Türk, Rum, Ermeni, Ermeni Katolik, Musevî, Rum Melkit, Süryani Kadim, Çerkes, Arab, Arnavud, Kürd, Keldani, Protestan, Süryani Katolik, Latin, Bulgar, Sırb, Bulgar Katolik, Ulah). Dersaâdet'de teşkilât-ı rûhâniyeleri olmayan Mârûnî ve Nestûrî gibi anâsırla memâlik-i Osmâniyye'de vücûduna ıttılâ hâsıl olanlardan isbât-ı mevcûdiyet eyledikleri takdîrde anlar da ittihâda dâhil olacaklardır.

Elli Beşinci Madde: Hey'et nâmına verilecek konferansları i'tâ edecek zât mevzûu evvel emirde hey'et-i idâreye beyân ve ol-bâbda verilecek karar üzerine îcâbı icrâ olunacak ve hey'et-i idâre keyfiyeti i'lân ve işâa edecektir.

Elli Altıncı Madde: Hey'etin güşâd edeceği kulüb ta'limâtnâme-i mahsûs ile idâre olunur.

Elli Yedinci Madde: İşbu nizâmnâme ahkâmının tamâmı tatbîki ile alâkadârân mükelleftir.

Osmanlı Anâsırı İttihâdı Heyeti (Osmanlı Toplulukları Birliği Heyeti) Nizâmnamesi'nin Sadeleştirilmiş Hali

Osmanlı Toplulukları Birliği Heyeti Tüzüğü

Bu cemiyet, Osmanlı Devleti'nin meşrutiyet döneminde, toplumun tüm unsurlarını "Osmanlılık" üst kimliğinde birleştirmek amacıyla 10 Temmuz 1325 (23 Temmuz 1909) tarihinde kurulmuştur. Hükümetten 3 Aralık 1325 tarihli resmi izin belgesini almıştır.

I. Temel Amaçlar ve Sosyal İlkeler

Heyetin Kuruluş Felsefesi (Madde 1-6)

Ortak Vatan İdeali: Heyet, meşrutiyet yasalarına tam bağlılık şartıyla, ortak vatanın maddi ve manevi çıkarlarını korumak için kurulmuştur.

Ayrımcılığın Reddi: "Osmanlı" adını taşıyan her birey arasında ırk ve mezhep farkı gözetmeksizin birlik bağımlı güçlendirmeyi, kardeşlik ve adalet fikirlerini yaymayı hedefler.

Siyasi Sınırlar: Cemiyet; mezhep, parti veya etnik köken siyaseti gütmmez. Sadece eşitlik, adalet ve hürriyet gibi temel haklar söz konusu olduğunda siyasi konularla ilgilenir; bunun dışında genel siyasetle uğraşmaz.

Hak İhlallerine Müdahale: Adalet ve eşitlik ilkelerine bir saldırı olduğunda heyet, durumu araştırır ve gerekirse basın yoluyla kamuoyuna duyurarak veya resmi makamlara başvurarak bu durumu düzeltmeye çalışır.

İnançlara Saygı: Dinlere ve mezheplere yönelik her türlü saygısızlık ve aşağılama şiddetle kınanır; suç işleyenlerin cezalandırılması için hükümete başvurulur.

II. Eğitim, Kültür ve İktisadi Görevler

Toplumsal Kalkınma Hamleleri (Madde 7-10):

Vatandaşlık Eğitimi: Halkın hak ve ödevlerini, hükümetin sorumluluklarını öğretmek için konferanslar düzenlenir ve kütüphaneler kurulur.

Eğitimde Birlik: Cehaleti yenmek için karma okullar (farklı toplulukların birlikte okuduğu) açılır, yetişkinler için gece dersleri verilir.

Yayın Faaliyetleri: Halkı aydınlatmak için çeşitli dillerde gazete ve kitaplar yayımlanır.

Dil ve Yurt Dışı Eğitimi: Gayrimüslim okullarında Osmanlı Türkçesinin öğretilmesine destek verilir. Maddi imkanlar dahilinde yetenekli öğrenciler yükseköğrenim için Avrupa'ya gönderilir.

Sosyal ve Ekonomik Destek: Fakirler için hastaneler, işçiler için yardım sandıkları ve fabrikalar kurulması hedeflenir. Halkı tarım, sanat ve ticarete teşvik etmek için eğitici kitapçıklar dağıtılır ve müzeler açılır.

III. Teşkilat Yapısı ve Üyelik Sistemi

Üye Kategorileri (Madde 11-16):

Tabii Üyeler: Devletçe tanınan dini toplulukların (milletlerin) liderleri veya temsilcileridir. (Türk, Rum, Ermeni, Musevi, Arnavut, Bulgar, Çerkes, Süryani, Keldani ve Latin temsilcileri kurucu üye olarak listelenmiştir)

Seçilmiş Üyeler: Dini liderlerin veya kulüplerin önerdiği üç aday arasından, genel kurulun seçtiği kişilerdir.

Tamamlayıcı Üyeler: Şube başkanları, siyasi gazete sahipleri veya temsilcilerinden oluşur.

Destekçi Üyeler: Osmanlı vatandaşı olan ve heyete girmek isteyen herkeştir.

Onursal Üyeler: Birliğe büyük hizmeti dokunan yerli veya yabancı kişilere verilir.

Yönetim Kurulu ve Karar Alma (Madde 17-37):

Yönetim Kadrosu: Bir başkan, iki başkan yardımcısı, genel sekreter, muhasebeci ve veznedardan oluşur.

Toplantı ve Karar: Üyelerin yarısından bir fazlasıyla toplanılır. Normal kararlar oy çokluğuyla, ancak önemli meseleler üçte iki (2/3) çoğunlukla karara bağlanır.

Disiplin ve Azil: Mazeretsiz üst üste 4 toplantıya gelmeyen üye çekilmiş sayılır. Tüzüğe aykırı davrananlar önce uyarılır, davranış tekrar ederse 2/3 çoğunluk kararıyla üyelikten çıkarılır.

IV. Şubeler ve İdari İşleyiş

Yerel Teşkilatlanma (Madde 44-49):

Şube Kuruluşu: Merkezin uygun gördüğü yerlerde açılır. Şube yönetimi; o bölgenin imamı, papazı, hahamı ve muhtarlarının önerdiği güvenilir kişiler arasından merkezce seçilir.

Merkeze Bağlılık: Şubeler merkezin izni olmadan kendi başlarına işlem yapamazlar; her ay sonu merkeze rapor göndermek zorundadırlar.

Mali Hükümler (Madde 50-53):

Aidatlar: Destekçi üyelerden 5 kuruş giriş ücreti alınır. Ayrıca üyeler güçlerine göre aylık 1 ile 200 kuruş arasında bağış yaparlar.

Ödüllendirme: Birliğe maddi veya manevi büyük hizmet edenlere madalya ve teşekkür belgesi verilir.

V. Diğer Hükümler ve Kapsanan Topluluklar

Temsil Edilen Unsurlar (Madde 54):

Dersaadet'te (İstanbul) temsil edilen topluluklar şunlardır: Türk, Rum, Ermeni, Ermeni Katolik, Musevi, Rum Melkit, Süryani Kadim, Çerkes, Arap, Arnavut, Kürt, Keldani, Protestan, Süryani Katolik, Latin, Bulgar, Sırp, Bulgar Katolik ve Ulah. Ayrıca Marunî ve Nasturî gibi topluluklar da mevcudiyetlerini ispatladıklarında birliğe dahil edileceklerdir.

Resmiyet: Heyet adına verilecek konferanslar önce yönetim kurulunca onaylanmalıdır. Heyetin resmi mührü tektir ve sekreter tarafından korunur.

Bu tüzüğün belirli bir bölümü (örneğin eğitim projeleri veya üyelik şartları) hakkında daha derinlemesine bir analiz isterseniz belirtebilirsiniz.

APPENDICES

Bylaws of the Committee for the Union of Ottoman Elements³³⁸

The Revival of Ottomanism in the Context of the Second Constitutional Era, Minorities, and Administrative Practice: The Example of the Committee for the Union of Ottoman Elements

The re-proclamation of the Second Constitutional Era, following a long period of absolutist rule, signified more than just the restoration of the constitutional order in Ottoman political life; it also prepared the ground for the revival of ideological and administrative searches aimed at holding the empire's multi-religious and multi-ethnic structure together. In this context, the idea of Ottomanism was re-introduced as an inclusive political project—similar to the Tanzimat and First Constitutional eras—aiming to unite the different elements of the empire on the basis of equal rights and common citizenship. The relatively free environment provided by the Second Constitutional Era enabled this ideology to regain legitimacy both within the state and among communal groups. For minorities and communities during this period, Ottomanism was not merely a supra-identity imposed by the central authority. On the contrary, it was perceived as a sphere of opportunity offering the chance to adapt to the new political order, gain visibility in the public arena, and produce legitimacy before the state. The reopening of the Chamber of Deputies, the expansion of press freedom, and the liberalization of associational activities encouraged non-Muslim communities to participate more actively in political and social life. Within this framework, the discourses developed by minority communities emphasizing their loyalty to the Ottoman State and their support for Ottomanist unity projects can largely be evaluated as part of a positioning and legitimacy strategy compatible with the new regime.

This environment of freedom, following a long experience of absolutism often characterized as the "period of oppression" (*istibdat*), meant more than just the expansion of rights and freedoms for minorities; it also brought about a transition process in which political loyalty was redefined. The active participation of communities in the discourse of Ottomanism during the Second Constitutional years can be read as a pragmatic strategy of adaptation and preservation of existence rather than an idealistic desire for unity. In this way, communities aimed both to maintain their positions without clashing with the new administration and to reinforce the image of the "loyal element" before the state. One of the most concrete manifestations of this ideological and

³³⁸ *Bylaws of the Committee for the Union of Ottoman Elements*, Constantinople: Ebuzziya Printing House, 1328 [1910]. (Hijri). TDV ISAM Library Archive No: 1113.

political framework at the institutional level is the Committee for the Union of Ottoman Elements, established on July 23, 1909, which gained legal legitimacy by receiving an official license on December 16, 1909. The bylaws (*nizamname*) of the Committee clearly reveal that Ottomanism was not just an abstract discourse, but a management strategy attempted at the administrative and social levels. The language and scope of the bylaws serve as an institutional expression of the "plurality within unity" approach developed against the dissolution process of the empire.

The concepts of "unity without distinction of race or sect," "equality," "fraternity," and "justice" emphasized in the first articles of the bylaws demonstrate that the idea of Ottoman citizenship, which had been shaped since the Tanzimat, was revitalized during the Second Constitutional period. In this respect, the Committee for the Union of Ottoman Elements can be read as the product of a modern administrative imagination aiming to transcend the traditional *millet* system. However, this imagination did not seek to abolish communities but rather aimed to establish a model of unity by defining, classifying, and including them in representation mechanisms.

The organizational structure and membership categories of the Committee clearly reflect the transformation in the late Ottoman administration's approach toward minorities. Through categories such as natural, elected, and supplementary membership, both the spiritual and civil representatives of the communities were directly linked to the state. This situation shows that minorities began to be accepted not only as religious congregations but also as administrative and social actors. In this way, the state aimed to move minorities away from being passive elements outside the political system and include them in a framework of controlled and regulated participation.

The detailed listing of Ottoman elements in Istanbul in Article 54 of the bylaws clearly reveals the late Ottoman administration's tendency to treat communities as "named" and legally defined entities. This regulation is an indicator of the effort to make the multi-layered social structure visible within an administrative framework, as well as pointing to an understanding of graded recognition and legitimacy among communities. The fact that the admission of some communities to the union was contingent upon the requirement of a spiritual organization shows that the state based its recognition and representation mechanisms on certain institutional criteria.

The provisions of the Committee regarding education, language, and cultural policies also reveal the cultural dimension of Ottomanism. The dissemination of the teaching of the Ottoman language, the encouragement of

mixed schools, and the inclusion of students from different elements in common educational processes were parts of an integration strategy aimed at rebuilding imperial citizenship on a common cultural ground. Regulations for economic and social development aimed to make minority communities active elements not only of political unity but also of Ottoman modernization and economic transformation. However, this pluralistic and inclusive atmosphere observed in the early years of the Second Constitutional Era was not long-lived. The Balkan Wars became one of the most important breaking points that revealed the practical limits of the Ottomanism ideology. Military defeats, mass migrations, and ethnic-based secessions weakened the credibility of the discourse of unity and togetherness; with the increase in the state's security concerns, the inclusive understanding of Ottomanism was replaced by more centralist and cautious policies.

In conclusion, the Bylaws of the Committee for the Union of Ottoman Elements should be considered one of the most comprehensive and concrete initiatives developed by the Ottoman State after the Second Constitutional Era to recognize, manage, and integrate minorities into the political system. This text reveals both the possibilities and the structural limits of Ottomanism in the late Ottoman period; it documents one of the last systematic attempts to preserve the multi-element structure during the dissolution process of the empire.

Bylaws of the Committee for the Union of Ottoman Elements

Article 1: The Committee for the Union of Ottoman Elements has been formed with the condition of total compliance with the current and future laws of our constitutional Ottoman government. It aims to ensure the material and spiritual interests of our shared and sacred homeland and to strengthen the bond of unity among every individual carrying the exalted name of Ottoman, without distinction of race or sect. It is established by taking justice as the guide for its movements, observing the rule of equality, fulfilling the requirements of fraternity, and instilling the idea of justice.

Fundamental Duties

Article 2: It shall not pursue sectarian, partisan, ethnic, personal, or gendered agendas, but shall strive to unify the general public's objectives regarding the happiness of the homeland.

Article 3: It shall absolutely not engage in political affairs, except for matters pertaining to the right of equality, justice, and liberty related to Ottoman Unity.

Article 4: The Committee shall deliberate and prepare whatever is necessary—by the grace of God and under the shadow of unity and the constitution—for Ottomans to attain complete happiness as one body. It shall choose every sacrifice to remove and eliminate obstacles that would hinder initiatives in this path.

Article 5: Regardless of the element they belong to, if the Committee receives news of an attempt to violate or a transgression against the principles of justice, equality, or fraternity (the foundations of liberty), it shall announce and condemn the situation via the press after a convincing investigation. When necessary, it shall apply directly or indirectly to the relevant authorities to ensure the realization of reinforced fraternity, established justice, and stable equality. Within its power, it shall take decisive and serious initiatives to eliminate even the smallest condition that might hinder the realization of unity and alliance—the Committee's primary goal.

Article 6: Those who show disrespect toward or insult religions and sects to a degree that disturbs the public mind shall be condemned, and when necessary, their punishment shall be requested from the government.

Article 7: It shall apply to means such as giving conferences and establishing libraries to teach the benefits and rules of the constitution—which guarantees the safety of the homeland and the welfare and happiness of all Ottomans—as well as the government's rights and duties of protection over the people, and the people's responsibilities and rights toward the government.

Article 8: To dispel the disease of ignorance and discord, ensure full unity, and reach the peak of constitutional progress, it shall establish mixed schools. It shall open night classes to enlighten minds and publish newspapers and books in various languages to be distributed to the public and schools. It shall assist materially and spiritually in the teaching and dissemination of the Ottoman language in non-Muslim schools and, as financial means allow, support the sending of students from approved schools to higher institutions and foreign countries without distinction of race or sect.

Article 9: It shall build hospitals for the poor and the sick, and establish mutual aid funds for workers, workshops, and vocational schools. It shall form companies and open factories. It shall prepare pamphlets to encourage the public toward education, agriculture, arts, and trade, distributing them to every corner of the Ottoman domains. It shall apply to means such as creating models and museums related to art and agriculture.

Article 10: Relying on the reviving blessings of the constitution, it shall strive with complete diligence and sincerity for the progress of our general national wealth through the dissemination of art and trade... and success is from God.

General Organization

Article 11: The Committee for the Union of Ottoman Elements is composed of natural members, elected members, supplementary members, supporting members, and honorary members.

Article 12: Natural Members - These consist of one delegate each sent by the spiritual leaders of nations whose spiritual organizations are approved by the government; delegates sent from the presidencies of communities or clubs of elements without spiritual organizations; and individuals chosen by four or five reputable persons from elements that do not have an existing club.

The following gentlemen, as founders, are natural members for the first assembly term:

- Asduryan Efendi (from the Armenian Catholic element)
- Ispiraki Efendi (from the Greek element)
- Bagos Efendi Arabyan (from the Armenian Catholic element)
- Hayati Efendi (from the Turkish element)
- Hulusi Efendi (from the Turkish element)
- Daron Efendi (from the Jewish element)
- Zati Efendi (from the Latin element)
- Zeki Megamiz Efendi (from the Greek Melkite element)
- Said Namık Efendi (from the Chaldean element)
- Aziz Efendi Gavur-zade (from the Turkish element)
- Ali Nadir Pasha Efendi (from the Circassian element)
- Fehim Efendi (from the Syriac Orthodox element)
- Karabet Efendi Sinekerimyan (from the Protestant element)
- Kirkor Efendi Celalyan (from the Armenian element)
- Marko Efendi Nahum (from the Jewish element)
- Murad Efendi (from the Albanian element)
- Naumof Efendi (from the Bulgarian element)
- Ni'metullah Efendi Cercis-zade (from the Syriac Catholic element)
- Vasilaki Efendi Orfanidi (from the Greek element)
- Vladimir Efendi Mirmirmoğlu (from the Greek element)
- Viktor Efendi Vartalidi (from the Latin element)
- Yanopulos Efendi (from the Greek element)

Article 13: Elected Members - These consist of one individual each, elected by a majority vote of the natural members from among three candidates requested from spiritual leaders or club/community presidencies without spiritual organizations.

Article 14: Supplementary Members - These consist of two of the three individuals sent as candidates for elected membership; branch presidents, one delegate each from clubs whose existence is approved by the government and who can participate in the Committee's work and goals; and the concessionaires (owners) of daily political newspapers published in the Capital or deputies sent by them.

Article 15: Supporting Members - These are individuals who have not lost their civil rights, bear the exalted Ottoman name, and request to be registered and accepted into this Committee as supporting members.

Article 16: Honorary Members - Any individual (whether Ottoman or foreign) who provides extraordinary material or spiritual assistance and service to the Union of Elements shall be considered an honorary member by decision of the Board of Directors.

Organization and Administrative Duties of the Board of Directors

Article 17: The center of the Board of Directors is in the Capital and is formed by the meeting of natural and elected members. The Board is considered a quorum with half plus one members and begins deliberations; decisions are taken by a majority of one vote of the members present. Only matters decided to be "important articles" during deliberations are resolved by a two-thirds majority.

Article 18: The Board of Directors shall elect from among themselves a President, a Second President, a Deputy Second President, a General Secretary, an Assistant General Secretary, an Accountant, and a Treasurer by secret ballot and a two-thirds majority vote.

Article 19: The First President is responsible for presiding over the General Assembly and the Board of Directors, ensuring the full application of the bylaws, and executing the decisions of the General Assembly and the Board.

Article 20: The Second President and his Deputy: In the absence of the First President, the Second President—and in his absence, the Deputy—shall preside over the assembly and take decisions.

Article 21: The General Secretary is responsible for recording decisions, registering incoming and outgoing documents in specialized ledgers, presenting documents to the Board upon the President's referral, performing other clerical duties, and the safe-keeping of all documents and ledgers. The Assistant General Secretary shall assist the General Secretary and perform the same duties in his absence.

Article 22: The deliberations and decisions of each meeting shall be recorded by the General Secretary or his assistant. The minutes of the deliberations shall be signed by the President and the Secretary and preserved. At the next meeting, the previous minutes shall be read before the Board, and after the accuracy is confirmed, they shall be recorded in the ledger and signed. A dissenting member may include their reason for dissent if they wish, or may sign simply by stating they are in opposition.

Article 23: The Accountant shall organize the records and writings regarding financial transactions, prepare a statement showing the cash balance at each meeting, and prepare a balance sheet at the end of every three months to be presented to the President.

Article 24: The Treasurer is responsible for the safe-keeping of money, the proper management of expenditures, and recording them systematically in specialized ledgers. The Treasurer cannot make expenditures without the written order of the President and the Accountant.

Article 25: Up to twenty liras of revenue shall be kept by the Treasurer; any amount exceeding this shall be deposited in a financial institution deemed appropriate by the Board. Funds can be withdrawn with the collective signatures or seals of the First President, the Accountant, and the Treasurer.

Article 26: At the end of every six months or when necessary, a commission of five individuals elected by secret ballot by the Board shall inspect and audit the documents, ledgers, and cash balance of the Treasurer and Accountant, submitting a report to the Board for approval.

Article 27: The Board of Directors shall meet at least once a week. In extraordinary cases, it shall be called to assembly by the General Secretary or his assistant by order of the First President.

Article 28: The Board of Directors shall form permanent or temporary sub-committees from its own members to act within the framework of assigned programs.

Article 29: Neither the President nor any member may act contrary to the Committee's adopted decisions, nor are they authorized to act or speak on behalf of the Board unless officially sent as a delegate.

Article 30: The number of members for a commission to be sent on a matter on behalf of the Board shall be decided by the Board. After election by secret ballot, their appointment is verified by an official letter of credence given to the commission. The duties and degree of authority of the commission are determined and specified by the Board.

Article 31: Decisions made by the Board of Directors that require execution must be fulfilled immediately. However, for matters decided to be "extraordinarily important," action shall be taken according to the outcome of deliberations in the General Assembly.

Article 32: The engraved seal in the name of the Committee for the Union of Ottoman Elements is unique. It is kept by the Secretary. For the execution of decisions and the authenticity of writings, it is required that documents be sealed and bear the President's signature.

Article 33: The term for natural members is three years for the first assembly term and two years thereafter. The term for elected and supplementary members is two years from the beginning. Upon the expiration of the term, their re-election and appointment by their respective spiritual leaders or club presidencies is permitted. The old Board of Directors shall continue its duties as before until the appointments of the newly elected members are officially verified.

Article 34: If a member fails to attend four consecutive meetings without a valid excuse, they shall be considered resigned. If a member has a valid excuse and the absence will be prolonged, they may appoint one of their element colleagues in the General Assembly as a proxy for the duration of the absence and notify the Presidency in writing. If they do not appoint a proxy and the excuse continues for one year, they are considered resigned. In both cases, the spiritual leader or club presidency shall be notified, and the election and sending of another individual shall be requested.

Article 35: Upon a written complaint to the Presidency that any member of the General Assembly or Board has acted contrary to the Committee's decisions or the bylaws, a preliminary investigation shall be conducted by a commission of five members elected by secret ballot. The report shall be deliberated by the Board; first, the defense of the accused shall be heard. If the actions are not proven or if malicious intent is not established, only necessary warnings shall

be given. If the action is repeated after two warnings, or if it is established by a two-thirds majority in the Board that there was malicious intent (acting contrary knowingly) in the first instance, the matter shall be brought to the General Assembly. If it is proven by a two-thirds majority there, the member shall be invited to resign. If they do not resign, or if they fail to submit a written defense and objection to the Presidency within fifteen days from the date they were invited to resign, they shall be considered dismissed. The relevant spiritual leader or club presidency shall be notified, and a replacement requested. Spiritual leaders and clubs have no right to object to the General Assembly's decisions in this matter.

Article 36: If an individual dismissed in absentia under Article 35 has an objection and applies to the Board, the objection shall be examined by the Board. The decision regarding acceptance or rejection, taken by a two-thirds majority, shall be notified to them in writing.

Article 37: If a member of the Board of Directors resigns or is dismissed according to Articles 34, 35, and 36, or resigns without cause, or passes away, and if they were a natural member, the spiritual leader or club presidency shall be notified to elect a replacement. If they were an elected member, one of the other two candidates from their element in the General Assembly, requested from the spiritual leaders, shall be elected and appointed by the Board via secret ballot.

Duties of the General Assembly

Article 38: The General Assembly (composed of natural, elected, and supplementary members) shall meet at least every six months. In extraordinary circumstances, the First President can call a general meeting by decision of the Board of Directors.

Article 39: When the General Assembly meets, it shall: first, listen to the Board's explanation regarding current affairs until the meeting date; second, audit and approve the budget; third, deliberate on extraordinary important matters; fourth, audit and approve drafts regarding the bylaws prepared by the Board. However, if the draft is rejected by the General Assembly, a commission of five members each from the General Assembly and the Board shall be formed. After investigation, the commission's report shall be re-discussed in the General Assembly, and action taken according to the decision.

Article 40: The General Assembly may begin deliberations with half plus one of its total members. Since the matters to be discussed are important, decisions shall be taken by a two-thirds majority of the members present. If a quorum of

half plus one is not met after two invitations, deliberations shall begin with the members who appear at the third meeting. However, for urgent matters where delay is considered harmful, the urgency shall first be decided, and the matter resolved with the members present regardless of an absolute majority.

Article 41: In the event of the resignation or dismissal of delegates from other clubs who are members of the General Assembly from their own clubs, their membership in the General Assembly also expires, and their club is notified to elect a replacement.

Article 42: If concessionaires of daily political newspapers who are part of the General Assembly leave the profession or if their newspaper is permanently closed by the government, their status as a member of the Assembly also ceases.

Article 43: If any harm is seen in applying certain articles of the bylaws, or if new articles need to be added, the General Assembly shall decide upon the draft prepared by the Board during its session.

Organization and Duties of Branches

Article 44: Branches shall be opened in locations deemed necessary and designated by the Board of Directors. Branch members shall consist of various elements present in that location; their number shall be determined by the center.

Article 45: To form a branch board, five of the most honorable and respected individuals from among the local Imam, Head Priest, Head Rabbi, and *mukhtars* (village heads) shall be requested. From them, a board shall be formed in the amount previously determined by the center's selection. A branch board consists of a President, a Secretary, an Assistant, a Treasurer, and, when necessary, a Second President. After their election is conducted among themselves by a two-thirds majority, the center shall be notified of the election results.

Article 46: The term for branch members is two years. At the end of the term, they are elected according to Articles 44 and 45.

Article 47: Branches are responsible for executing the center's decisions, notifying the center in writing of matters requiring the Union's assistance, preparing and sending a detailed report on general conditions at the end of each month, and collecting donations and subscriptions authorized by the center using the official seal, sending the funds to the center in exchange for a receipt. Therefore, they are not permitted to engage in any transaction on their own

without the center's permission and knowledge. The branch seal shall be provided by the center; after a sample is recorded in the center's ledger, it shall be delivered to the branch president. To ensure the authenticity of branch decisions and correspondence, the president's signature must appear under the seal.

Article 48: Regarding the resignation or dismissal of branch presidents and members, action shall be taken according to Article 45. For those acting in opposition, the results shall be decided by the Board after an investigation conducted by a special commission elected by the center according to Articles 34, 35, and 36.

Article 49: Anyone with a complaint regarding one or more members of a branch board or regarding a specific matter must apply in writing to the center or the branch presidency. In the event of an application to the branch presidency, the branch is obliged to forward the complaint to the center in an envelope without taking any action.

Supporting Members

Article 50: Any individual wishing to become a supporting member may apply in writing directly to the center or to the local branch presidency.

Article 51: There shall be a ledger showing the names of supporting members registered at the center and branches. The member's name, title, place of residence, and profession or office shall be recorded. Registrations at branches shall be notified to the center.

Article 52: An entrance fee of at least five piasters shall be taken from those requesting supporting membership. The individual is also obliged to provide monthly assistance ranging from one piaster to two hundred piasters.

Article 53: Medals and certificates of gratitude shall be given according to the degree of material or spiritual service rendered to the Union of Elements.

Miscellaneous Articles

Article 54: The Ottoman elements present in the Capital (*Dersaadet*) are: (Turk, Greek, Armenian, Armenian Catholic, Jewish, Greek Melkite, Syriac Orthodox, Circassian, Arab, Albanian, Kurd, **Chaldean**, Protestant, Syriac Catholic, Latin, Bulgarian, Serb, Bulgarian Catholic, Vlach). Elements such as **Maronites** and **Nestorians** who do not have spiritual organizations in the

Capital, and others whose existence in the Ottoman domains is discovered, shall also be included in the union upon proving their existence.

Article 55: Individuals who will give conferences on behalf of the Committee must first state the subject to the Board of Directors; the necessary action shall be taken upon the decision made, and the Board shall announce and disseminate the event.

Article 56: The club to be opened by the Committee shall be managed by special instructions.

Article 57: All interested parties are responsible for the full application of these bylaw provisions.

Simplified Summary of the Bylaws of the Committee for the Union of Ottoman Elements

This society was founded on July 10, 1325 (July 23, 1909) during the Ottoman constitutional period to unite all elements of society under the "Ottomanism" supra-identity. It received official permission from the government on December 3, 1325.

I. Fundamental Aims and Social Principles (Articles 1-6)

- **Common Homeland Ideal:** The Committee was established to protect the material and spiritual interests of the shared homeland, provided there is full compliance with constitutional laws.
- **Rejection of Discrimination:** It aims to strengthen the bond of unity among every individual bearing the "Ottoman" name without distinction of race or sect, and to spread the ideas of fraternity and justice.
- **Political Boundaries:** The society does not pursue sectarian, partisan, or ethnic politics. It only engages with political issues when fundamental rights like equality, justice, and liberty are concerned.
- **Intervention in Rights Violations:** When the principles of justice and equality are attacked, the Committee investigates and tries to correct the situation by informing the public through the press or applying to official authorities.
- **Respect for Beliefs:** All forms of disrespect or insult toward religions and sects are strongly condemned; applications are made to the government to punish offenders.

II. Education, Culture, and Economic Duties (Articles 7-10)

- **Citizenship Education:** Conferences are organized and libraries established to teach people their rights and duties, and the responsibilities of the government.
- **Unity in Education:** To defeat ignorance, mixed schools (where different communities study together) are opened, and night classes are provided for adults.
- **Publishing Activities:** Newspapers and books are published in various languages to enlighten the public.
- **Language and Foreign Education:** Support is given to teaching Ottoman Turkish in non-Muslim schools. Talented students are sent to Europe for higher education as financial means allow.
- **Social and Economic Support:** The Committee aims to establish hospitals for the poor, aid funds for workers, and factories. Educational

booklets are distributed to encourage agriculture, art, and trade, and museums are opened.

III. Organizational Structure and Membership System (Articles 11-16)

- **Natural Members:** Leaders or representatives of state-recognized religious communities (nations). (Representatives for Turks, Greeks, Armenians, Jews, Albanians, Bulgarians, Circassians, Syriacs, **Chaldeans**, and Latins are listed as founding members).
- **Elected Members:** Individuals chosen by the general assembly from three candidates proposed by religious leaders or clubs.
- **Supplementary Members:** Composed of branch presidents, political newspaper owners, or their representatives.
- **Supporting Members:** Any Ottoman citizen who wishes to join the committee.
- **Honorary Members:** Awarded to local or foreign individuals who have rendered great service to the union.

Management and Decision Making (Articles 17-37)

- **Management Staff:** Composed of a president, two vice-presidents, a general secretary, an accountant, and a treasurer.
- **Meetings and Decisions:** Meetings occur with half plus one of the members. Normal decisions are by majority, but important matters are resolved by a two-thirds (2/3) majority.
- **Discipline and Dismissal:** A member absent from 4 consecutive meetings without excuse is considered resigned. Those acting against the bylaws are first warned; if the behavior repeats, they are removed from membership by a 2/3 majority vote.

IV. Branches and Administrative Operation (Articles 44-49)

- **Branch Establishment:** Opened in locations deemed appropriate by the center. Branch management is selected by the center from reputable people recommended by local imams, priests, rabbis, and village heads.
- **Loyalty to the Center:** Branches cannot perform transactions on their own without permission; they must send monthly reports to the center.

Financial Provisions (Articles 50-53)

- **Dues:** An entrance fee of 5 piasters is taken from supporting members. Additionally, members donate between 1 and 200 piasters monthly according to their means.

- **Rewards:** Medals and certificates of gratitude are given to those who render great material or spiritual service to the union.

V. Other Provisions and Covered Communities (Article 54)

- **Represented Elements:** Communities represented in the capital include: Turk, Greek, Armenian, Armenian Catholic, Jewish, Greek Melkite, Syriac Orthodox, Circassian, Arab, Albanian, Kurd, **Chaldean**, Protestant, Syriac Catholic, Latin, Bulgarian, Serb, Bulgarian Catholic, and Vlach. Additionally, communities like Maronites and Nestorians will be included upon proving their presence.
- **Officiality:** Conferences given on behalf of the committee must first be approved by the board. The official seal is unique and protected by the secretary.

DİZİN

Abdülhamid, 34, 35, 45
 Abdülkerim, 14, 15, 23,
 34, 43, 45, 48, 49
 Abid, 33, 34
 Adana, 42, 43, 44, 45, 46,
 60
 Amerika, 46, 47, 48
 Amid, 8, 9, 16, 54
 Anadolu, 16, 17, 21, 49,
 54
 Asitane, 8
 Asuri, 46, 47, 48
 Aubin, 16, 17, 59
 Audo, 7, 8, 9, 17, 18
 Babiali, 5, 6, 18, 37, 38,
 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46
 Babigyan, 44, 45
 Babil, 3, 4, 44
 Bacari, 29, 33
 Bağdat, 29, 33, 39
 Bar-Mamma, 3
 Basra, 33
 Beyoğlu, 11, 17, 18, 19,
 22, 25, 26, 28, 29, 31, 32, 34
 Beyrut, 8, 9, 39
 Bitlis, 19, 50, 55
 Bizans, 43
 Bruno, 52, 53
 Bulgar, 13, 21, 33, 40, 41,
 42, 43, 44, 52, 53, 67, 72, 74, 75
 Cizre, 8
 Cizvit, 8, 16, 44
 Cumhuriyet, 19, 20, 26,
 27, 30, 31, 42, 54
 Darülhayr, 49, 50, 55
 Dersaadet, 6, 10, 38

Dicle, 3
 Diyarbakır, 3, 19, 30, 33,
 35, 46, 48, 50, 53
 Djévahirdjian, 39
 Elias, 23
 Élie, 13
 Emanuel, 14, 29, 33, 35,
 36, 38, 39, 57
 Ermeni, 4, 5, 6, 8, 14, 15,
 16, 20, 21, 23, 24, 28, 32, 33, 39,
 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
 52, 53, 66, 67, 72
 Feriköy, 22, 29
 Fırat, 3
 Fransa, 5, 9, 11, 12, 13, 44,
 47, 49, 51
 Fransız, 12, 15, 17, 18, 20,
 24, 29, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
 56
 Fransisken, 16
 Galata, 11, 34, 51
 Gharib, 14, 15, 16, 23, 34,
 37, 42, 43, 45
 Gregoryen, 43
 Gürcü, 44
 Hakkâri, 20, 54
 Halep, 4, 6, 8, 9
 Harput, 46, 48
 Hristiyan, 3, 5, 8, 18, 43,
 44, 45, 46, 50, 54
 I. Dünya Savaşı, 28, 57
 Irak, 4
 İlyas, 6, 25, 55
 İngiliz, 7, 21, 46, 47, 48
 İran, 4, 16, 33, 37, 43
 İskenderun, 8, 9, 39
 İstanbul, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9,
 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18,
 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,

37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
55, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 64

İzabel, 28, 32

Kapusen, 8, 44, 52, 53, 54

Katolik, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9,
10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18,
19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 60, 66,
67, 72

Keldani, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8,
9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
54, 55, 56, 57, 60, 66, 72

Kıbrıs, 3, 8

Konstantinopolis, 6, 8, 9,
43

Latin, 4, 5, 6, 10, 11, 12,
13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21,
24, 25, 26, 28, 29, 42, 43, 44, 45,
50, 51, 53, 54, 57, 66, 67, 72

Lazarist, 44

Leon, 12

Libya, 18

Lübnan, 8, 41, 43

Malatya, 46, 48

Mardin, 8, 9, 21, 46, 54

Maruni, 4, 6, 8, 21, 42, 43,
44

Maryakub, 6

Matran, 11

Melkit, 6, 11, 12, 20, 21,
43, 66, 72

Melkitler, 4, 5

Misyon, 52

Musul, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 13,
16, 23, 24, 28, 29, 32, 33, 34, 35,
37, 39, 42, 50, 53, 57

Nasturi, 3, 17, 18, 44, 46,
47, 48

Nişantaşı, 15, 22

Noel, 14, 15

Nusaybin, 8

Osmanlı, 4, 5, 6, 7, 8, 10,
11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
20, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30,
31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 67

Pallium, 3

Pangaltı, 11, 22

Papalık, 3, 5, 7, 9, 10, 11,
12, 13, 21, 30, 37, 38, 42, 43, 44,
51, 52, 53, 56

Paskalya, 14, 15, 33, 44

Pera, 13, 14, 15, 16, 23,
44, 51, 52, 54

Pius, 7, 9

Propaganda Fide, 10, 44

Protestan, 17, 18, 66, 72

Roma, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11,
12, 13, 14, 23, 28, 36, 37, 38, 39,
43, 44, 50, 52, 53, 54, 57

Rum, 8, 11, 16, 21, 25, 29,
30, 33, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
47, 48, 66, 67, 72

Safa, 34, 35, 36

Sena, 8, 9

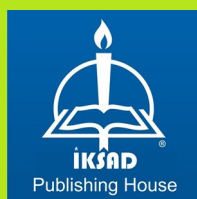
Siverek, 8, 9

Sulaka, 3

Sultani, 41, 49, 50, 54

Suruç, 8

Süryani, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 19,
20, 21, 26, 31, 33, 34, 42, 44, 45,
50, 52, 60, 66, 67, 72
Şamun, 3, 8
Şamun-Denho, 3
Taci, 10, 12, 57
Vahdettin, 34
Van, 18, 54, 55
Vatikan, 3, 5, 6, 10, 11, 12,
13, 21, 29, 30, 39, 56, 60
Yusuf, 4, 8, 14, 15, 34, 35,
44, 55
Zabouni, 23
Zebunî, 34, 36



ISBN: 978-625-378-517-8