



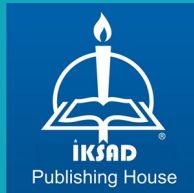
SIİRT KELDANİ METROPOLİTLİĞİ:

KURUMSALLAŞMA, MİSYONERLİK VE TOPLUMSAL İLİŞKİLER

THE CHALDEAN METROPOLITANATE OF SIIRT:

INSTITUTIONALIZATION, MISSIONARY ACTIVITIES AND SOCIAL RELATIONS

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

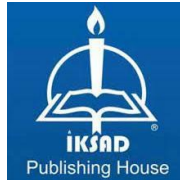


**SIİRT KELDANİ METROPOLİTLİĞİ:
KURUMSALLAŞMA, MİSYONERLİK VE TOPLUMSAL
İLİŞKİLER**

**THE CHALDEAN METROPOLITANATE OF SIIRT:
INSTITUTIONALIZATION, MISSIONARY ACTIVITIES AND
SOCIAL RELATIONS**

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

DOI: <https://www.doi.org/10.5281/zenodo.18147773>



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 Publisher: 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: 978-625-378-516-1

Cover Design: İbrahim KAYA

Cover Photo: Fraser, David. The Short Cut to India: The Record of a Journey along
the Route of the Baghdad Railway. Edinburgh ve Londra: William Blackwood and
Sons, 1909, s. 219.
November / 2025
Ankara / Türkiye
Size: 16x24cm

Kitap Künye / İç Kapak Düzeni (Türkçe)

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

Editör Prof. Dr. Ünal TAŞKIN

Book Credits / Title Page Layout (English)

Authors Prof. Murat Gökhan DALYAN Assoc. Prof. Muhammet Nuri TUNÇ Dr.
Özgür ERBULUT

Editor Prof. Ünal TAŞKIN

ÖNSÖZ

Tarih yazımı çoğu zaman büyük güçlerin diplomatik rekabetlerine, merkezî yönetimlerin makro politikalarına ve uluslararası aktörlerin müdahalelerine odaklanırken; imparatorluk coğrafyasının taşra ölçeğinde varlık gösteren yerel topluluklar bu geniş anlatının gölgesinde kalmıştır. Bu çalışma, söz konusu gölgeyi aralamayı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çok katmanlı toplumsal yapısı içerisinde kendine özgü bir yeri olan Siirt Keldani Metropolitliği'ni tarihsel ve sosyolojik bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır.

Türkiye'deki tarih yazımında Keldaniler üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, Kadir Albayrak ve Canan Seyfeli'nin öncü ve kapsamlı eserleri dışında, konuyu doğrudan ve bütüncül bir perspektifle ele alan araştırmaların niceliksel azlığı dikkat çekmektedir. Mevcut literatürün önemli bir kısmı, Keldani toplumuna genellikle genel tarihsel anlatılar içerisinde tali bir düzeyde temas etmekte; bu durum ise konunun derinlikli analizini kısıtlamaktadır. Elinizdeki bu çalışma, söz konusu akademik boşluğu doldurma yolunda mütevazı bir katkı sunmayı hedeflerken, aynı zamanda uzun yıllara sari bir emeğin ve titiz bir arşiv mesaisinin mahsulüdür. Keldani tarihine dair gerçekleştirmeyi planladığımız geniş soluklu araştırma dizisinin ilk halkasını teşkil eden bu eser, ilerleyen süreçte yayımlanacak çalışmalarımız için de kuramsal ve verisel bir zemin inşa etmektedir.

Çalışmanın en temel motivasyonu ve özgün değeri, yazarların farklı uzmanlık alanlarının sağladığı disiplinlerarası sinerjiden kaynaklanmaktadır. Yazarlarımızdan birinin doğrudan Nasturi ve Keldani toplulukları üzerine yoğunlaşan akademik çalışmaları, Orta Doğu antropolojisi ve sosyolojisi alanındaki uzmanlığı ile misyonerlik kaynaklarına ve literatürüne olan vukufiyeti; bir diğer yazarımızın Klasik Dönem Osmanlı müesseseleriyle ilgili uzmanlığı ve son yazarımızın Geç Dönem Osmanlı dünyasının sosyopolitik dinamiklerine dair derinlemesine bilgi birikimi, konunun kronolojik ve tematik olarak çok boyutlu bir şekilde ele alınmasına imkân tanımıştır. Bu uzmanlık birlikteliği, Siirt Keldani Metropolitliği'nin tarihsel serüvenini hem yerel dinamikler hem de imparatorluk siyaseti bağlamında bütüncül bir perspektifle tahlil etmemizi sağlamıştır.

XVI. yüzyıldaki ilk Katolikleşme girişimlerinden başlayarak I. Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkilerine ve Cumhuriyet'in ilanıyla şekillenen yeni idari düzene kadar uzanan yaklaşık dört yüzyıllık süreçte Siirt, yalnızca uzak bir taşra piskoposluğu olarak değil; Roma, Fransa, İstanbul ve Musul arasında kurulan kültürel, dinî, ekonomik ve diplomatik ağların kesişim noktasında yer alan stratejik bir merkez olarak ele alınmaktadır. Eser, cemaatin tarihsel varoluş

serüvenini birbirini tamamlayan dört temel izlek üzerinden soruşturmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak, Nasturi geleneğinden Katolikliğe geçiş süreci (Unio) ve bu dönüşümün yarattığı mezhepsel rekabet ile kurumsal temellerin inşası ele alınmaktadır. Ardından, Dominiken himayesinde yürütülen eğitim faaliyetleri, meslek edindirme kursları ve özellikle Addaï Scher gibi figürlerin öncülüğünde gelişen entelektüel yükseliş mercek altına alınmaktadır. Çalışmanın bir diğer önemli odak noktasını, Osmanlı devletinin merkezî denetim mekanizmaları ile Fransa'nın diplomatik himayesi arasındaki çatışmalı denge siyaseti ve bu süreçte yürütülen karmaşık müzakereler oluşturmaktadır. Son olarak ise, yerel aşiret baskılarının cemaatin güvenliği üzerindeki tehdidi, 1897 Garzan ve 1907 Cizre olayları gibi şiddet vakaları üzerinden analiz edilerek, bu asayiş sorunlarının tetiklediği toplu göç ve diaspora inşası süreçleri tartışılmaktadır.

Bu çalışma; Osmanlı Arşivi belgeleri (BOA), Maarif ve Vilayet salnameleri, Katolik misyoner raporları ve konsolosluk yazışmaları gibi zengin bir kaynak temeline dayanmaktadır. Çalışmamızda kullanılan yer adları, güncel karşılıkları tespit edilemeyen durumlarda özgün kaynaklardaki biçimleriyle korunmuştur. Metnin yayına hazırlanması sürecinde akademik etik çerçevesinde güncel teknolojilerden yararlanılmış; yapay zekâ araçları bu çalışmada daha çok imla, yazım denetimi, görsellerin düzenlenmesi ve dilsel akışın akademik standartlara uygun şekilde düzenlenmesi amacıyla sınırlı düzeyde kullanılmıştır. Elbette bu kitabın birtakım sınırlılıklar içermesi kaçınılmazdır; konunun bugüne kadar sınırlı ölçüde çalışılmış olması sebebiyle okuyucunun hoşgörüsüne sığınıyoruz.

Gayret bizden takdir bilim dünyasındandır.

Murat Gökhan DALYAN
Muhammet Nuri TUNÇ
Özgür ERBULUT

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
GİRİŞ: TARİHSEL, COĞRAFI VE KAVRAMSAL TEMELLER.....	15
Keldani Kavramının Etimolojik, Tarihsel ve Kavramsal Çerçevesi...	15
Siirt'in Coğrafi Konumu ve Şehirselle Tanımı	16
Siirt Sahasında Konfesyonel Reorganizasyon ve Nasturi Kimliğinin Epistomolojik Direnci (XVI. - XX. Yüzyıl Başı)	22
Siirt Sahasında Nasturi Sürekliliği ve Dinî Direnç.....	24
Misyoner Stratejilerinin İki Yönlü Modeli: Pedagojik Nüfuz ve Mali Patronaj.....	25
Nasturi Nüfusu ve Demografik Kırılganlık.....	26
Nasturi-Keldani Çekişmesi ve Misyonerlik Alanının Çoğulcu Dinamikleri	26
Nasturilerin Konfesyonel Kimlik İnşasında Süreklilik	26
XIX. Yüzyılda Siirt'te Kamusal Kimlik ve Ekonomik Üretim.....	27
Siirt Bölgesinde Nasturilerin Katolikliğe Geçiş Süreci (XVI. - XX. Yüzyıllar).....	32
İlk Birlik Girişimi (1553 - Diyarbekir Birliği)	32
Kurumsal Dönüm Noktası (1681 - Amid Patrikliği'nin Kurulması) ...	32
Misyonerlik Aşaması ve Kurumsallaşma (XIX. Yüzyıl)	33
XIX. Yüzyıl Sonu ve XX. Yüzyıl Başında Dönüşümün Yoğunlaşması (1890-1913).....	33
1. BÖLÜM: SİİRT KELDANİ KATOLİK KİLİSESİ: KURUMSAL YAPI, HİYERARŞİ VE RUHANİ LİDERLİK.....	34
1.1. Kilise ve Roma İlişkileri.....	34
1.1.1. Siirt'in Katolik Kimliğin Merkezlerinden Biri Olması	34
1.1.1.1. XVI-XIX. Yüzyıllarda Siirt'in Keldani Kilisesindeki Konumu ve Roma ile Birlik Süreci.....	35
1.1.1.2. Michel Cattola ve Yerel Hiyerarşinin Tanınması (1826-1855)	43

1.1.1.3. Siirt Piskoposluğu’nun Kurumsal Tahkimi ve Kanonik Kutuplaşma: Michel Pierre Bar-Tatar Dönemi (1836-1884).....	45
1.2. Piskoposluk Dönemleri.....	45
1.2.1. Kanonik Gerilimler ve Bar-Tatar’ın Çift Yönlü Konumlanışı... ..	45
1.2.1.1. Siirt Piskoposluğu ve Kanonik Kutuplaşma: Michel Pierre Bar-Tatar’ın Çift Yönlü Konumlanışı (1858–1884)	45
1.2.1.2. Papalık Otoritesine Bağlılık ve Güvence (1860).....	46
1.2.1.3. Patrik Özerkliği Savunusu ve Kanonik İtirazlar (1860–1884)	46
1.2.1.3.1. Malabar Krizi ve Delegeliğe Karşı Tavır	46
1.2.1.3.2. Kanonik Direniş ve Vatican I Konsili	46
1.2.1.3.3. Eğitim Kurumlarına Müdahale İtirazları	47
1.2.2. Piskopos Naamo ve Vicarial İdare (Makdassi) (1885-1892).....	47
1.2.2.1. Makdassi (Jérémie-Timotheé)	50
1.2.2.2. Joseph Emmanuel Thomas: Son Osmanlı Keldani Patriği ve Siirt Piskoposluğu	52
1.2.2.3. Siirt Piskoposu Addai Scher/Addy Şir	56
1.3. Siirt Keldani Katolik Kilisesi’nin İnşa ve Ruhsat Süreci.....	62
1.4. Siirt Keldani Cemaati: Kurumsal Örgütlenme ve Osmanlı İdari Sistemiyle Etkileşim	66
1.4.1. Erken Kurumsallaşma Teşebbüsleri ve Hukuki Temeller (1840-1856)	66
1.4.2. Kurumsal Zirve: Eğitim ve Ruhani Liderlik.....	70
2. BÖLÜM: EĞİTİM FAALİYETLERİ, MİSYONERLİK AĞI VE SOSYAL HİZMETLER	72
2.1. Katolik Misyonerlik Faaliyetleri ve Sahaya Nüfuz	72
2.1.1. Katolik Misyoner İkametgâhının Açılışı ve Okulla Sahaya Nüfuz	72
2.1.2. Kadro Krizi ve Yerli Klero Stratejisi: Siirt’te Katolik Misyonun Kırılğanlığı ve Sürdürülebilirlik (1891-1892).....	77

2.1.3. Konsolosluk-Himaye-Okullaşma Üçgeni (1894-1913)	79
2.2. Eğitim Kurumlarının Gelişimi ve Sayısal Analiz	80
2.2.1. Siirt Sancağında Keldani Eğitim Kurumları (1890–1898): Sayısal Yapı ve Cemaatler Arası Karşılaştırma	80
2.2.2. 1890 Yılı: Erkek Ağırlıklı, Kurumsal Yoğunluklu Yapı.....	80
2.2.3. 1898 Yılı: Rüşdiye Düzeyinde Kurumsallaşma	81
2.3. Tanıklıklar ve Misyoner Raporları	82
2.3.1. Misyoner R. P. Berré'nin Tanıklığında Siirt'te Katolik Keldaniler ve Dominiken Misyonunun Faaliyetleri (1910)	82
2.3.2. Maurice Pernot'un 1912 Raporu Üzerinden Değerlendirme: Siirt'te Katolik Misyonerlik Ağı ve Eğitim Faaliyetleri	83
2.4. Sosyal ve Tıbbi Misyon: Peder Joseph De Boissieu	84
2.4.1. Peder Joseph De Boissieu'nun Tıbbi Misyonerlik Pratiği ve Ahlaki Sorumluluk Boyutu	84
2.4.1.1. Peder Joseph De Boissieu ve Katolik Temsilîyetin Ahlaki Boyutu	85
2.4.1.2. Salgınlar, Yönetici Desteği ve Misyonerlerin Çalışma Ortamı	85
2.4.1.3. Ücretsiz Hizmet Karşılığında Dinî Etki Alanı	86
2.5. İnsani Yardım ve Mesleki Eğitim Faaliyetleri	87
2.5.1. Siirt Keldanilerine Yönelik Katolik Yetimhanesi	87
2.5.2. Siirt Keldanilerine Meslek Edindirme Kursları: Halıcık.....	87
2.6. Kültürel Etki ve Misyonerlik Kimliği.....	90
2.6.1. Son Dönem Osmanlı Siirt'inde Katolik Rahibeler, Eğitim ve Fransız Kültürel Etkisi	90
2.6.2. Joseph de Boissieu'nin Siirt'teki Misyonerlik Faaliyetleri: Fransa'ya Karşı Vatanseverlik, Devlet Politikası ve Fedakârlık	92
2.7. Kurumsal Finansman ve Eğitim Ağı Yapısı	94
2.7.1. XX. Yüzyılda Şehir-içi Erkek Okulları, Seminer Bağlantısı ve Mikro-Finansman Düzeni	94

a) Sacramentum:	95
b) Paideia:	96
c) Sosyal yardım:	96
3. BÖLÜM: SİİRT’TE KATOLİK KELDANİ VARLIĞI: İDARİ SİSTEM, DİPLOMASİ VE GÜVENLİK.....	97
3.1. Arka Plan ve Uzun XIX. Yüzyıl Çerçevesi	97
3.2. Geç Osmanlı Döneminde Siird Sancağında Keldani/Keldani Katolik Cemaatinin İdarî Temsili, Eğitim Altyapısı ve Taşra Bürokrasisine Entegrasyonu	98
3.3. Mülkiyet, Ruhsat ve Sağlık Pratiği: Belediye-Vilayet-Sefaret Pazarlığı.....	100
3.4. Devlet ve Denetim: Nişanlar, Diplomatik Onurlar ve Cemaat Temsiliyeti: Siirt Keldanileri Örneği	103
3.5. Osmanlı Devleti’nin Siirt’teki Misyoner Faaliyetlerine Yönelik İdari ve Hukuki Denetimi	105
3.6. İdari Kurumlaşma ve Yayın Kontrolü	105
3.7. Diplomatik Müdahale ve Gümrük Muafiyetleri.....	106
3.8. Diplomatik Etkileşim ve Yerel Yansımalar	106
3.9. Siirt-Bohtan Sahasında Katolikleşme ve Nasturi Direnci: Misyoner Stratejileri ve Osmanlı Müdahaleleri	107
3.10. Siirt’te Mülkiyet İhtilafları, Muafiyet ve Ruhsat Şartlar	109
3.11. Tashih-i Kayıt, Arazi Tasnifi ve Muafiyetin Koşulları	111
3.12. Dil, Eğitim ve Diplomasi: Fransız Misyonerlerinin Siirt’teki Faaliyetleri ve Osmanlı’nın Tepkisi	112
3.13. Siirtli Keldanilerin Osmanlı Bürokrasisindeki Yeri	114
3.14. Siirt Keldanilerinin Devlete Sadakat Bildirimleri.....	115
3.15. 1898: Bağdat’ta Sœur de la Charité ve “Önce Ruhsat” İlkesi; Emanuel’in Seyahati	116
3.16. Patrik Seçimine Katılım Kriterleri ve Emanuel Hakkında İdari Değerlendirmeler (1898-1899).....	117

3.17. Patrik Seçimi Usul Krizi- <i>Reversurus</i> , Papa Vekili ve Babialı'nın Çerçevesi	118
3.18. Midilli Krizi, Fransız Taleplerinin Paket Hâline Gelişi ve Onaylar-Siirt Bağlamında	120
4. BÖLÜM: SİİRT'TE KATOLİK KELDANİ VARLIĞI: XIX. YÜZYILDAN I. DÜNYA SAVAŞINA	122
4.1. Misyonerlik, Eğitim ve Kurumsallaşma Nüfus Dinamikleri ve Demografik Hareketlilik	122
4.1.2 Nüfus Tahminlerindeki Değişkenlik	122
4.1.3. Keldani Topluluğunun İran'a Göçü	122
4.1.4. Keldani Topluluğunun İran'a Göçü	122
4.1.5. XIX. Yüzyılın Sonlarında Kimlik Rejimi, Kurumsal Ağ ve Sayısal Temelle	124
4.2.5.1. Misyon Topografyasının İnşası (1882-1885)	125
4.2.5.2. İlk Geniş Ölçekli Sayım (1883)	125
4.2.5.3. Bölgesel Kesit: Dek-Hassker Bandı (1884)	125
4.2.5.4. Kurumsal Ölçeklenme ve Eğitim Siyaseti (1891)	126
4.2. İstatistikler ve Toplumsal Yapı (1913-1918)	127
4.2.1. 1913 İstatistiklerine Göre Siirt Başpiskoposluğu'nda Nasturi Nüfusun Dağılımı	127
4.3. Siirt'te Nüfus, Sosyo-Kültürel ve Kurumsal Yapı (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başı)	129
4.3.1. Siirt Sancağı İnanç Grupları Analizi:	131
4.3.2.1. Müslümanlar	131
4.3.2.2. Hristiyanlar	131
4.3.2.3. Ermeniler	131
4.3.2.4. Yakubiler (Süryaniler)	132
4.3.2.5. Nasturiler	132
4.3.2.6. Yezidiler	132
4.3.2.7. Keldaniler	132

4.4. 1917-1918 İdari Yapısı Çerçevesinde Siirt Sancağında Keldani Nüfus	136
4.5. Mezhepler Arası Rekabet ve Siyasi Yükseliş	138
4.5.1. Protestan Misyonların Yükselişi ve Mezhepler Arası Rekabetin Yoğunlaşması (1883-1892)	138
4.5.2. Katolik Kurumlarının Siyasi Güç Olarak Yükselişi ve Yakubi Gerilimi (1913)	139
4.6. Güvenlik Sorunları ve Toplumsal Olaylar (1897–1912)	139
4.6.1. Siirt ve Çevresinde Keldanilere Yönelik Saldırıları	139
4.6.2. 1897 Garzan Vakası	140
4.6.3. Pro Armenia Gazetesi’ne Göre 1907 Yılında Keldani Toplumunun Durumu	143
4.6.4. İhtida Olayları	144
4.6.5. 1907–1909 Cizre Olayları	146
4.7. Siyasal ve Toplumsal Dönüşüm	148
4.7.1. Osmanlı Devleti’nin II. Meşrutiyet Sonrası Politikası (1909–1912)	148
4.7.2. I. Dünya Savaşı Sonrası Siirt Keldanileri: Göç, Diaspora ve Yeniden Cemaatleşme	150
4.7.3. I. Dünya Savaşı ve Lozan Sonrası Himaye Rejimlerinin Dönüşümü: Musul–Siirt Hattı Üzerinden Bir İnceleme	153
SONUÇ	157
KAYNAKÇA	159
PREFACE	173
INTRODUCTION: HISTORICAL, GEOGRAPHICAL, AND CONCEPTUAL FOUNDATIONS	175
The Etymological, Historical, and Conceptual Framework of the Term “Chaldean”	175
The Geographical Location and Urban Description of Siirt	176

Confessional Reorganization in the Siirt Region and the Epistemological Resistance of Nestorian Identity (16th - Early 20th Century)	183
Nestorian Continuity and Religious Resistance in the Siirt Region	186
The Two-Fold Model of Missionary Strategies: Pedagogical Influence and Financial Patronage.....	186
Nestorian Population and Demographic Fragility	187
Nestorian–Chaldean Conflict and the Pluralistic Dynamics of the Missionary Field.....	187
Continuity in the Confessional Identity Construction of Nestorians	188
Public Identity and Economic Production in Siirt in the 19th Century	189
The Transition of Nestorians to Catholicism in the Siirt Region (XVI - XX Centuries)	194
The First Union Attempt (1553-Union of Diyarbekir)	194
Institutional Turning Point (1681-Establishment of the Patriarchate of Amid)	195
Missionary Phase and Institutionalization (XIX Century)	195
Intensification of Transformation at the End of the XIX and Beginning of the XX Century (1890-1913).....	196
CHAPTER 1: THE SİİRT CHALDEAN CATHOLIC CHURCH: INSTITUTIONAL STRUCTURE, HIERARCHY, AND SPIRITUAL LEADERSHIP	197
1.1. Relations between the Church and Rome	197
1.1.1. Siirt as One of the Centers of Catholic Identity.....	197
1.1.2. The Position of Siirt in the Chaldean Church and the Union Process with Rome (16th–19th Centuries).....	198
1.1.2. Michel Cattola and Recognition of the Local Hierarchy (1826–1855)	207

1.1.3. Institutional Consolidation of the Siirt Bishopric and Canonical Polarization: The Period of Michel Pierre Bar-Tatar (1836–1884)	208
1.2. Episcopal Periods	209
1.2.1. Canonical Tensions and Bar-Tatar's Dual Positioning.....	209
1.2.1.1. The Bishopric of Siirt and Canonical Polarization: Michel Pierre Bar-Tatar's Dual Positioning (1858–1884)	209
1.2.1.2. Loyalty and Assurance to Papal Authority (1860)	209
1.2.1.3. Defense of Patriarchal Autonomy and Canonical Objections (1860–1884).....	210
1.2.1.4. The Malabar Crisis and Stance Against the Delegation	210
1.2.1.5. Canonical Resistance and the First Vatican Council ..	210
1.2.1.6. Objections to Interference in Educational Institutions	210
1.2.2. Bishop Naamo and Vicarial Administration (Makdassi) (1885–1892)	211
1.2.2.1. Makdassi (Jérémie-Timotheé).....	214
1.2.2.2. Joseph Emmanuel Thomas: The Last Ottoman Chaldean Patriarch and the Bishopric of Siirt	216
1.2.2.3. Bishop Addai Scher/Addy Shir of Siirt	221
1.3. The Construction and Licensing Process of the Siirt Chaldean Catholic Church	227
1.4. Siirt Chaldean Community: Institutional Organization and Interaction with the Ottoman Administrative System.....	232
1.4.1. Early Institutionalization Attempts and Legal Foundations (1840–1856)	232
1.4.2. Institutional Peak: Education and Spiritual Leadership....	235
CHAPTER 2: ACTIVITIES, MISSIONARY NETWORKS, AND SOCIAL SERVICES.....	237
2.1. Catholic Missionary Activities and Field Penetration.....	237

2.1.1. Opening of the Catholic Missionary Residence and Penetration into the Field via Schools	237
2.1.2. Cadre Crisis and the Local Clergy Strategy: Fragility and the Search for Sustainability of the Catholic Mission in Siirt (1891–1892)	242
2.1.3. The Consulate-Protection-Schooling Triangle (1894-1913)	244
2.2. Development of Educational Institutions and Numerical Analysis	246
2.2.1. Chaldean Educational Institutions in the Sanjak of Siirt (1890–1898): Numerical Structure and Inter-Communal Comparison	246
2.2.2. Year 1890: Male-Weighted, Institutionally Dense Structure	246
2.2.3. Year 1898: Institutionalization at the Rüşdiye Level	247
2.3. Testimonies and Missionary Reports	247
2.3.1. Catholic Chaldeans in Siirt and the Activities of the Dominican Mission in the Testimony of Missionary R. P. Berré.	247
2.3.2. Evaluation via Maurice Pernot's 1912 Report: Catholic Missionary Network and Educational Activities in Siirt	249
2.4. Social and Medical Mission: Father Joseph De Boissieu	250
2.4.1. Father Joseph De Boissieu's Medical Missionary Practice and the Dimension of Moral Responsibility	250
2.4.1.1. Father Joseph De Boissieu and the Moral Dimension of Catholic Representation	251
2.4.1.2. Epidemics, Administrator Support, and the Missionaries' Working Environment	251
2.4.1.3. Religious Sphere of Influence in Exchange for Free Service	252
2.5. Humanitarian Aid and Vocational Training Activities	253
2.5.1. Catholic Orphanage for Siirt Chaldeans	253
2.5.2. Vocational Training Courses for Siirt Chaldeans:	

Carpeting	253
2.6. Cultural Impact and Missionary Identity	256
2.6.1. Catholic Nuns, Education, and French Cultural Impact in Late Ottoman Siirt	256
2.6.2. Joseph de Boissieu's Missionary Activities in Siirt: Patriotism for France, State Policy, and Sacrifice	259
2.7. Institutional Financing and Education Network Structure.....	260
2.7.1. Intramural Boys' Schools, Seminary Connection, and Micro-Financing Regime in the 20th Century	260
CHAPTER 3: CATHOLIC CHALDEAN PRESENCE IN SIIRT: ADMINISTRATIVE SYSTEM, DIPLOMACY, AND SECURITY.....	263
3.1. Background and the Framework of the "Long XIX Century"..	263
3.2. Administrative Representation, Educational Infrastructure, and Integration into Provincial Bureaucracy of the Chaldean/Chaldean Catholic Community in the Sanjak of Siirt in the Late Ottoman Period.....	265
3.3. Property, Licensing, and Medical Practice: The Municipal-Provincial-Embassy Bargaining.....	267
3.4. State and Supervision: Decorations, Diplomatic Honors, and Community Representation: The Example of the Siirt Chaldeans ..	270
3.5. Ottoman State's Administrative and Legal Supervision of Missionary Activities in Siirt	272
3.6. Administrative Institutionalization and Publication Control	272
3.7. Diplomatic Intervention and Customs Exemptions	273
3.8. Diplomatic Interaction and Local Reflections	274
3.9. Catholicization and Nestorian Resistance in the Siirt-Bohtan Field: Missionary Strategies and Ottoman Interventions.....	274
3.10. Property Disputes, Exemption, and Licensing Conditions in Siirt	277
3.11. Correction of Registry, Land Classification, and Conditions of Exemption	279

3.12. Language, Education, and Diplomacy: Activities of French Missionaries in Siirt and the Ottoman Reaction	280
3.13. The Place of Siirt Chaldeans in the Ottoman Bureaucracy	283
3.14. Declarations of Loyalty to the State by Siirt Chaldeans	283
3.15. 1898: Sœur de la Charité in Baghdad and the "License First" Principle; Emanuel's Journey	284
3.16. Criteria for Participation in Patriarchal Election and Administrative Evaluations Regarding Emanuel (1898-1899).....	286
3.17. Procedural Crisis in Patriarchal Election-Reversurus, the Pope's Proxy, and the Framework of the Sublime Porte.....	287
3.18. The Mytilene Crisis, the Packaging of French Demands, and Confirmations - In the Context of Siirt	289
CHAPTER 4: CATHOLIC CHALDEAN PRESENCE IN SIIRT: FROM THE XIX CENTURY TO WORLD WAR I	291
4.1. Missionary Work, Education, and Institutionalization: Population Dynamics and Demographic Mobility	291
4.1.2. Variability in Population Estimates.....	291
4.1.3. Migration of the Chaldean Community to Iran	292
4.1.4. Identity Regime, Institutional Network, and Numerical Foundations in the Late XIX Century.....	294
4.1.4.1. Construction of the Mission Topography (1882-1885)	294
4.1.4.2. First Large-Scale Census	295
4.1.4.3. Regional Cross-Section: The Dek-Hassker Band	296
4.1.4.4. Institutional Scaling and Educational Policy	296
4.2. Statistics and Social Structure (1913-1918).....	297
4.2.1. Distribution of the Nestorian Population in the Siirt Archbishopric According to 1913 Statistics	297
4.3. Population, Socio-Cultural and Institutional Structure in Siirt (XIX Century-Early XX Century)	300
4.3.1. Analysis of Faith Groups in the Sanjak of Siirt:	303
4.3.2.1. Muslims	303

4.3.2.2. Christians	303
4.3.2.3. Armenians	303
4.3.2.4. Jacobites (Syriacs)	303
4.3.2.5. Nestorians	304
4.3.2.6. Yezidis	304
4.3.2.7. Chaldeans	304
4.5. Inter-Sectarian Competition and Political Rise	311
4.5.1. The Rise of Protestant Missions and the Intensification of Inter-Sectarian Competition (1883-1892)	311
4.5.2. The Rise of Catholic Institutions as Political Power and the Jacobite Tension (1913)	311
4.6. Security Problems and Social Incidents (1897–1912)	312
4.6.1. Attacks against Chaldeans in Siirt and Environs	312
4.6.2. The 1897 Garzan Incident	312
4.6.3. The State of Chaldean Society in 1907 According to the Pro Armenia Newspaper	316
4.6.4. Conversion Incidents	317
4.6.5. 1907–1909 Cizre Incidents	319
4.7. Political and Social Transformation	321
4.7.1. Policy of the Ottoman State after the Second Constitution (1909–1912)	321
4.7.2. Siirt Chaldeans After World War I: Migration, Diaspora, and Re-Communalization	324
4.7.3. Transformation of Protection Regimes After World War I and Lausanne: An Analysis via the Mosul–Siirt Line	327
CONCLUSION	331
Dizin	333

GİRİŞ: TARİHSEL, COĞRAFİ VE KAVRAMSAL TEMELLER

Keldani Kavramının Etimolojik, Tarihsel ve Kavramsal Çerçevesi

“Keldani” kavramının kökeni ve anlam alanı hem filolojik hem de tarihsel açıdan çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Literatürde kavramın menşei konusunda kesin bir görüş birliği bulunmaması, Keldanilerin oldukça eski bir tarihe sahip olmaları ve farklı dönemlerde değişen işlevler üstlenmeleriyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle “Keldani” terimi, tek boyutlu bir etnik ya da yalnızca dinî bir kimlik olarak değil, tarihsel süreç içerisinde anlamı dönüşen ve yeniden inşa edilen bir kavram olarak ele alınmalıdır.

Etimolojik açıdan “Keldani” kelimesi, farklı dillerde ve metin geleneklerinde çeşitli biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Türkçe literatürde “Kaldani”, “Kıldani” veya “Geldani” gibi yazım varyantları görülürken, İbranice Tevrat’ta kavram “Kasdim” ya da “Kaşdim” şeklinde geçmektedir. 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 ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. Bazı araştırmacılar kelimenin “fatihler” ya da “istilacılar” anlamına geldiğini ileri sürerken, başka bir yaklaşımda “Kes” adlı bir dağın çevresinde yaşayan topluluğu tanımlayan “Kes-di” ifadesinden türediği savunulmaktadır. Bu farklı etimolojik yorumlar, kavramın erken dönemlerde hem coğrafi hem de işlevsel bir tanımlama olarak kullanıldığını göstermektedir.

“Keldani” teriminin anlam içeriği, tarihsel bağlama bağlı olarak belirgin biçimde değişmektedir. Antik dönemde kavram, öncelikle etnik ve siyasî bir topluluğu ifade etmektedir. Özellikle 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 ve kehanetle özdeşleşmiş bir entelektüel zümreyi temsil etmiştir. Dolayısıyla antik bağlamda Keldani kavramı, belirli bir etnik-siyasî topluluğun yanı sıra bilimsel ve idarî bir elit tabakayı da çağrıştırmaktadır.

Hristiyanlık sonrasında ise kavramın anlam alanı belirgin bir dönüşüm geçirmiştir. Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren “Keldani” terimi, etnik bir kimlikten ziyade dinî ve mezhebî bir aidiyeti ifade etmeye başlamıştır. Bu süreçte Roma Katolik Kilisesi ile birleşen Doğu Hristiyanları (Uniat süreç) için

“Keldani” adı kullanılmaya başlanmış ve kavram, Keldani Katolik Kilisesi etrafında şekillenen mezhepsel bir kimliğin adı hâline gelmiştir. Modern kullanımda “Keldani”, çoğunlukla Mezopotamya kökenli Doğu Hristiyanlarının Katolikliğe bağlı kolunu tanımlamakta; etnik, dilsel ve tarihsel unsurlar ise bu mezhebî çerçeve içerisinde yeniden anlamlandırılmaktadır.

Bu çerçevede “Keldani” kavramı, ne yalnızca antik Mezopotamya’ya ait bir etnik ad ne de sadece modern döneme özgü bir mezhep tanımıdır. Aksine, kökeni Mezopotamya’nın kadim siyasal ve bilimsel elitlerine uzanan; ancak tarihsel süreç içerisinde Hristiyanlığın belirli bir mezhebiyle özdeşleşerek dinî bir kimliğe dönüşen çok katmanlı bir kavramsal yapıyı ifade etmektedir. Dolayısıyla Keldanilik, tarihsel süreklilik içinde hem etnik-historik hem de dinî-mezhebî boyutları barındıran, bağlama göre farklı anlam katmanları kazanan köklü bir kimlik tanımlaması olarak değerlendirilmelidir¹. Bu tarihsel ve kavramsal arka plan, Siirt özelinde incelenen Keldani cemaatinin sosyo-ekonomik profilini anlamlandırmak açısından hayattır. Antik dönemden tevarüs eden "bilgin/elit" imajı, Geç Osmanlı döneminde Siirt bürokrasisinde ve mali idaresinde yer alan eğitilmiş Keldani memur profilinin tarihsel köklerini oluşturmaktadır. Şehirdeki Keldani Katolik varlığı; kurumsal kilise hiyerarşisi, yerleşim örüntüleri ve mülkiyet rejimine dair hukuki pratikler üzerinden incelendiğinde, bu kadim kimliğin Osmanlı taşra idaresindeki dinamik ve entegre yapısı daha net bir biçimde görülecektir.

Siirt’in Coğrafi Konumu ve Şehrsel Tanımı

Güneydoğu Anadolu bölgesiyle Doğu Anadolu bölgesinin kesiştiği bir bölgede yer alan Siirt, küçük fakat yamaçları dik tepelerle kuşatılmış (kuzeydoğuda Tayyartepe, doğuda Türktepe ve güneyde Harmantepe), sadece güneybatı ve batıya doğru hafif meyille alçalan bir zemin üzerinde kurulmuştur. Bu kuruluş yeri özelliğiyle hilâl biçimindeki, başka bir deyişle amfiteatr şeklindeki şehirlerin tipik bir örneğini oluşturur. Şehrin kurulduğu yer, el-Cezîre düzlüklerinin nihayete erdiği ve Doğu Anadolu yaylalarının başladığı bir bölgede olup burası Azerbaycan taraflarına uzanan yolların üzerinde bulunmasıyla önem taşımaktadır². Kentin doğusunu sınırlandıran Botan Suyu sarp ve derin bir kanyon vadiden akmaktadır. Botan Vadisi’nin batı yamacında kurulan ve batıya, Yağmurtepe, Pınarova ve Pınarca köylerine doğru gelişim gösteren şehrin ilk kuruluş yerinin oluşumunda, yörenin savunma ve doğal ortam koşullarından yararlanma kaygısının etkili olduğu görülmektedir. Botan Vadisi’ne hâkim Şeyhşemu ve Rasinnebah tepelerinin batı yamacında kurulan Siirt şehri hem kendi güvenliğini sağlamış hem de iklimik ve morfolojik

¹ Kadir Albayrak, Keldaniler ve Nasturiler, Vadi Yayınları, 1. baskı, Konya 1997, s. 23-29.

² Metin Tuncel, “Siirt”, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 37, Ankara 2009, s. 173.

olarak yaşamsal fonksiyonlara sahip olan Güneydoğu Torosların aynı adı taşıyan plato ile kontak oluşturduğu yakınlaşma alanında kurulmuştur³.

Siirt isminin menşesine dair farklı görüşler bulunmakta olup Keldani dilindeki, kent anlamına gelen Keert (Kaa'rat) kelimesinden geldiği bu görüşlerden birisidir. Şehir adı Kadri Perk'in Cenup Doğu Anadolu Tarihi adlı eserinde Sirt, Sert, Tiğramosert; Hüseyin Cahit'in tarihinde Eserad, Şemsettin Sami'nin Kamusü'l-Alâm adlı eserinde Tiğrakert olarak ifade edilmiştir⁴. Bu isimlendirmeye ilgili olarak ayrıca Macdonald Kinneir (1814) ve Shield (1836) gibi bazı eski seyyahlar, MÖ I. yüzyılda, Ermenistan'a baş kent olmak üzere Kral Tigranes tarafından kurulmuş bir şehir olan ve o dönemin çok ünlü bir şehri olan Tigranocerta'nın, Siirt'in şimdiki yerinde olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bir kısım bilginler, şehrin çevresinde eskiden kalma yapı harabelerin bulunmaması ve daha başka deliller karşısında bu iddianın gerçeği yansıtmadığını iddia etmişlerdir⁵. Süryaniler ise şehri Sért olarak belirtmiş, bazı Arap kaynaklarında ise İs'ird ya da Us'ird olarak zikredilmiştir. İbn Şeddad, şehrin iki defa yıkıldığı ve üç defa yeniden inşa edildiği için Siirt adının verildiği yönünde görüş bildirmiştir. Çağdaş Batılı yazarlar Siirt şehir adını Si'ird olarak kullanmışlardır. Şehrin ilk yerleşim merkezinin bulunduğu bölgede Rasinnaebah, Biraffa ve Mevbuk adında üç tepenin bulunması nedeniyle Farsça'da üç düğüm veya üç tepe anlamında Sé-Hirt ifadesinin kullanıldığı yönündeki görüş de genel kabuller arasındadır. Şehir, İslam ve Batı kaynaklarında Sa'ert, Sört, Sairt, Si'ird şeklinde isimlendirilmiştir⁶.

Hayli köklü bir tarihe sahip olan Siirt'te insan yaşamına dair ilk izler tarih öncesi çağlara kadar uzanmaktadır. Siirt ve çevresinde Neolitik, Kalkolitik ve Tunç devirlerine ait kalıntılar bulunmaktadır. Nitekim bölgede yapılan arkeolojik çalışmalarda Siirt'in çeşitli bölgelerinde yer alan kaya mağaralarında ilk yerleşimin MÖ VII. binyılın son çeyreğine kadar dayandığı ortaya konulmaktadır⁷. Eskiçağ tarihine dair bu arkeolojik kalıntılara rağmen Siirt şehrinin ne zaman ve kimler tarafından kurulduğuna dair net ve kesin bir veri şu ana kadar elde edilememiştir. Eskiçağlarda Asur ve Bâbil gibi Mezopotamya'da kurulan devletlerin hâkimiyet alanlarına komşu olan şehrin kurulduğu bölge, önce Medler'in sonra da Perslerin hâkimiyetine girmiştir. MÖ

³ Nurettin Özgen, Sabri Karadoğan, "Siirt Şehrinin Kuruluşu ve Gelişimi", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 19, Sayı: 2, s. 62.

⁴ Abdurrezzak Çelik, XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Siirt Sancağının İdari ve Sosyo-Ekonomik Durumu, Yüksek Lisans Tezi, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siirt 2019, s. 1.

⁵ Hayat Tarih Mecmuası, Sayı 10, Kasım 1967, s. 130-131; Recep Ayhan, 19. Yüzyılın İkinci Yarısında Siird (1847-1900), Doktora tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Mardin 2021, s. 9.

⁶ Çelik, a.g.t., s. 1.

⁷ Haluk Sağlamtimur, Arkeolojik Veriler Işığında Siirt ve Çevresi, Uluslararası Siirt Sempozyumu 19-21 Eylül 2006, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, s. 75; Aynı yazar, "Siirt-Türbe Höyük", Ege Üniversitesi Arkeoloji Kazıları, Ed. Altan Çilingiroğlu vd., İzmir 2012, s. 402.

330'lu yıllara kadar devam eden Pers hâkimiyetinin ardından Büyük İskender ve onun mirasçılarından Selevkoslar'ın eline geçen bölge, Ortaçağ başlarında tekrar Sasani etkisi altına girmiştir. Bir İran devleti olan Sasaniler ile Doğu Roma (Bizans) arasında birkaç defa el değiştiren bölge, Hz. Ömer devrinde 639 (H.18) yılında hemen hemen bütün Güneydoğu Anadolu'yu çok kısa bir sürede fetheden İyâz b. Ganem tarafından İslâm topraklarına katılmıştır. İslâm hâkimiyeti süresince Siirt, yaklaşık bugünkü Güneydoğu Anadolu bölgesine tekabül eden el-Cezîre vilâyetinin ayrılmış olduğu üç âmillikten (Diyâr-ı Mudar, Diyâr-ı Rebîa ve Diyarbekir) Diyarbekir âmilliğinin sınırları içinde yer almıştır⁸.

XI. yüzyıla gelindiğinde ise 1040'lı yıllarda, Mervanoğulları hâkimiyetinde olduğu görülen Siirt, bu dönemde Türkmen akınlarına maruz kalmıştır. Şehir zaman zaman Türklerin eline geçmişse de bu durum 1085 yılına kadar kalıcı olmamıştır. Nihayet 1085 yılında Sultan Melikşah döneminde vezir Fahrüddeve, Mervanilerin elinde bulunan Siirt'i kolaylıkla ele geçirmiş, böylece Siirt Selçuklu Devleti hâkimiyetine girmiştir⁹. Sultan Melikşah'ın ölümü sonrasında yaşanan taht kavgaları süresince Siirt bölgesel önemini korumuştur. Nitekim bu dönemde Tutuş 1094 yılında Diyarbekir bölgesini kesin bir şekilde ele geçirdiği zaman kendine tabi beylerden bazılarına burada dirlikler vermiştir. Yınal (İnal) oğlu İbrahim'e Amid, Dilmaçoğlu Toğan Arslan'a Bitlis ve Erzen, Kızıl Arslan'a ise Siird (İs'ird), Tanze ve Bahmerd'i vermiştir. Tutuş'un, rakibi Berkyaruk'un kuvvetlenmesine meydan vermesi sebebiyle Rey civarında yenilip öldürülmesinden sonra (488/1095) bu beyler genellikle taht müddeisi olarak Berkyaruk'un karşısına çıkanları Erran meliki Muhammed Tapar'ın taraftarları arasında yer almışlardır. Nitekim 496/1103 yılında Hoy şehri önünde meydana gelen muharebede Sökmen, Yağısıyan oğlu Muhammed, Siirt emiri Kızıl Arslan ile birlikte, metbuları Muhammed Tapar'ın safında bulunması bu dönemde ve daha sonrasında Kızıl Arslan'ın Siirt hâkimi olduğunu göstermektedir¹⁰. Daha sonra Hısnıkeyfa Artuklularına bağlanan Siirt, 1143/1144 (H.538) yılında İmadeddin Zengi tarafından zaptedilmiştir. Celaleddin Harizmşah'ın 1230 yılında Yassıçimen Savaşı'nda Türkiye Selçuklularına mağlup olması sonrasında Anadolu ve Irak topraklarına yönelen Moğollar, bu yöredeki başka yerlerle birlikte Siirt'e de büyük zarar vermişlerdir¹¹. Siirtliler, Moğollara karşı büyük bir mukavemet gösterip savaşımaya başlayınca, Moğollar fazla kayıp vermemek için, Siirtlilere aman verdiklerini, teslim oldukları halde kendilerine zarar verilmeyeceğine dair söz vermişlerdir. Siirtliler bu koşullarda teslim olup silahı bırakınca, Moğollar

⁸ Tuncel, "Siirt", s. 173.

⁹ Metin Tuncel, "Geçmişten Günümüze Siirt Şehri", Uluslararası Siirt Sempozyumu 19-21 Eylül 2006, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, s. 28.

¹⁰ Kazım Paydaş, "Selçuklular Döneminden Safeviler'e Ortaçağ'da Siirt", Uluslararası Siirt Sempozyumu 19-21 Eylül 2006, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, s. 135.

¹¹ Tuncel, "Geçmişten Günümüze Siirt Şehri", s. 28.

sözlerinde durmayıp neredeyse halkın tamamını kılıçtan geçirmişler ki, çok azı kaçıp kurtulabilmiştir. Olaya tanık olanların aktardıklarına göre Moğollar sadece Siirt merkezinde 15.000 kişiyi katletmişlerdir¹². Bu büyük kıyım ve tahribata rağmen sonraki süreçte şehrin kısa sürede toparlandığı ve mamur hale geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim şehri ziyarete gelen Hamdullah Mustavfi, Siirt' i bol gelirli büyük bir belde olarak zikretmektedir. İlhanlı ve Celayirlilerin hakimiyetleri altına giren Siirt, Timur istilasını da gördükten sonra 1462 yılına doğru (H.866) Akkoyunlular tarafından ele geçirilmiştir¹³. XVI. yüzyılım başlarına doğru Safevilerin eline geçen şehir, I. Selim'in Safeviler üzerine yaptığı sefer sonrasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki birçok şehir Osmanlı hâkimiyeti altına girmiştir. Bu dönemde hâkimiyet altına alınan şehirlerden biri de Siirt olmuştur. Sultan Selim hâkimiyeti tesis etmek için bölgedeki Kürt beylerinin tâbiyet altına alınması gerektiğinin farkına varmış ve bu konuda Kürt beylerinin âdet ve geleneklerini çok iyi bilen tarihçi ve münşi İdris-i Bitlisî'yi görevlendirmiştir. Bitlisî, öncelikle Urmiye'ye giderek burada Sultan Selim'in zaferini bildiren fetihname ve mektupları Kürt beylerine iletmiştir. Böylece bölgedeki aşiretleri Osmanlılara ısındıran Bitlisî daha sonra Hasankeyf, Siirt, Bitlis, Urmiye, İmadiye, Cizre, Eğil, Garzan, Palu, Meyyafarikin, Cezire-i İbn-i Ömer ve Hizan taraflarına giderek propagandasına devam etmiştir. Böylece Siirt ve çevresi Osmanlı hâkimiyeti altına girmiştir¹⁴.

Diyarbakir ve çevresinin de Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle birlikte bölgede tahrir işlemleri yapılmış ve böylece bölgenin idari taksimatı şekillenmiştir. Nejat Göyünç'ün Tahrir Defterleri'ni esas alarak hazırladığı Diyarbakir eyaletinin idari taksimatıyla ilgili çalışmasına göre Siirt, 1520 yılında Diyarbakir eyaletine bağlı sancaklar arasında bulunmamaktadır. 1526 yılında ise bir kaza olarak Diyarbakir eyaleti dahilinde olduğunu belirtmektedir¹⁵. İdari bakımdan, XVI. yüzyılda Diyarbakir eyaletine bağlı olan Siirt, XVII. yüzyılın ortalarında Van eyaletine bağlanmışsa da kısa bir süre sonra yeniden Diyarbakir eyaletine bağlanmıştır¹⁶. Hezarfen Hüseyin Çelebi XVII. yüzyılda Diyarbakir eyaletinin 19 sancağı ve 5 hükümetinin olduğundan

¹² İhsan Süreyya Sırma, "Siirt ve Civarının Müslümanlaşması ve Müslümanların Gayrimüslimlerle Olan İlişkileri, Uluslararası Siirt Sempozyumu 19-21 Eylül 2006, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, s. 123.

¹³ Besim Darkot, "Siird", İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, C. 10, İstanbul, s. 620.

¹⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C.II, TTK Basımevi, Ankara 1994, s.275-276; Feridun Emecen, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2019, s. 216-217; bu dönemde Siirt'in sosyo-ekonomik durumu için bk. Uğur Demlikoğlu, "XVI. Yüzyılda Siirt'in Sosyo Ekonomik Durumu", History Studies, Volume 10 Issue 1, s. 61-84.

¹⁵ Nejat Göyünç, Diyarbakir eyaletinin idari taksimatıyla ilgili çalışmasına göre 1520 yılında Diyarbakir eyaletine bağlı sancaklar arasında Siirt bulunmamaktadır. 1526 yılında ise Siirt bir kaza olarak Diyarbakir eyaleti dahilinde zikredilmektedir. Bk. Nejat Göyünç, "Diyarbakir Beylerbeyiliği'nin İlk İdari Taksimatı", İÜ. Tarih Dergisi, Sayı 23, 1969, s. 26-33.

¹⁶ Mehmet Ali Yaşar, "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Siirt (Osmanlı Devlet İstatistiklerine Göre)", Uluslararası Siirt Sempozyumu 19-21 Eylül 2006, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, s. 162.

bahsetmekte ve bu sancaklar arasında 223.720 akçe geliriyle Siirt'ten de bahsetmektedir¹⁷. 1870'li yıllarda da Diyarbekir eyaletine bağlı liva statüsünü devam ettiren¹⁸ Siirt, XIX. yüzyılın sonlarında ise Bitlis vilayetine bağlanarak bu konumunu Cumhuriyet Dönemi'ne kadar sürdürmüştür¹⁹. 1871 yılında Siirt livası Merkez, Erüh, Şirvan, Garzan ve Sason olmak üzere 5 kazadan oluşmaktaydı. 1875 yılında ise Rıdvan (Rızvan) kaza olmuştur. 1892 Salnamesine göre, Bitlis vilayetine bağlanan Siirt sancağının Merkez, Erüh, Şirvan, Pervari ve Garzan olmak üzere 5 kazası bulunmaktadır. 1896 yılında Sason kazası Muş sancağına bağlanmıştır. 1918 yılında ise Şırnak kazası Siirt sancağına bağlanmıştır²⁰. Siirt'in Osmanlı hâkimiyetine girmesinden itibaren bazı sancakbeyleri şu şekildedir: 1554 yılında Siirt sancağının beyi Sultan Hüseyin Beyoğlu²¹, 1560'ta Alaeddin²², 1568'de Alaeddin oğlu Mehmed²³, 1572'de Halil²⁴, 1584'te Mehmed²⁵, 1616'da Yunus²⁶, 1636'da Şiroy ma'a Siirt sancağı beyi Tatar²⁷, 1653'te (ber-vech-i arpalık) İskender²⁸, 1669'da Ali Bey²⁹, 1692'de Abdülmümin³⁰, 1697'de Abdullah³¹, 1793'te mütesellimi Osman³². XIX. yüzyılda Siirt sancağındaki bazı yöneticiler ise aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tarih	Mutasarrıfı	Naibi	Müftüsü
H.1287/M.1870	Kenan Paşa	Mehmed Hulusi	Hüseyin Efendi
H.1288/M.1871	Kenan Paşa	Mehmed Hulusi	Hüseyin Efendi
H.1289/M.1872	-	Sıdkı Efendi	Hüseyin Efendi

¹⁷ Hezarfen Hüseyin Çelebi, Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân, Haz. Sevim İlgürel, TTK Basımevi, Ankara 1998, s. 132-133.

¹⁸ Salnâme-i Diyarbekir, 1287, s. 64; Salnâme-i Diyarbekir, 1288, s. 68; Salnâme-i Diyarbekir, 1291, s. 68.

¹⁹ Halat Akın, Erkan Işıktaş, "1316-1317 Tarihli Bitlis Vilayet Salnamelerine Göre Siirt Sancağının Merkez İdari Teşkilatının Bürokratik Yapısı ve Memur İsimleri", IV. Uluslararası Afro-Avasya Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı, (Tam Metin Bildiri), Ed. Niyazi Kurnaz-Hakan Arıdemir, Kütahya 2018, s. 600.

²⁰ Yaşar, a.g.m., s. 162.

²¹ BOA. A.DVNS.MHM.d., nr. 1, s. 181, h. 1038 (19 Zilhicce 961).

²² BOA. A.DVNS.MHM.d., nr. 4, s. 169, h. 1750 (29 Rebiülevvel 968).

²³ BOA. A.DVNS.MHM.d., nr. 7, s. 846, h. 2314 (28 Rebiülahir 976); Aynı hükümden anlaşıldığı kadarıyla Siirt sancağı beyi Mehmed, babası Alaeddin'in 30 bin filorisini çaldırmasıdır.

²⁴ BOA. A.DVNS.MHM.d., nr. 15, s. 282, h. 2380 (20 Şaban 979); 5 Mayıs 1579 tarihine gelindiğinde de Halil sancakbeyliği yaptığı anlaşılmaktadır. Bk. BOA. A.DVNS.MHM.d., nr. 37, s. 178, h. 2127 (8 Rebiülevvel 987).

²⁵ BOA. A.DVNS.MHM.d., nr. 53, s. 236, h. 679 (24 Zilhicce 992).

²⁶ BOA. A.DVNS.MHM.d., nr. 81, s. 18, h. 40 (24 Cemaziyülevvel 1025).

²⁷ BOA. A.DVNS.MHM.d., nr. 86, s. 67, h. 118 (1 Cemazeyilahir 1046).

²⁸ BOA. TS.MA.e. 301/36 (29 Zilhicce 1063).

²⁹ BOA. İE.TCT. 5/557 (8 Şaban 1079).

³⁰ BOA. A.DVNS.MHM.d., nr. 104, s. 107, h. 488 (Evâsıt-ı Rebiülahir 1104).

³¹ BOA. A.DVNS.MHM.d., nr. 110, s. 175, h. 813 (Evâhir-i Cemaziyevvel 1109).

³² BOA. C.ADL. 9/586 (4 Cemaziyevvel 1208).

H.1290/M.1873	Cemil Paşa	Sıdkı Efendi	Hüseyin Efendi
H.1291/M.1874	Cafer Tayyar Bey	Yusuf Sıdkı Ef.	Hüseyin Efendi
H.1292/M.1875	Muhammed Zeki	Salih Şerif Efendi	Hüseyin Efendi
H.1293/M.1876	Osman Nuri Bey	Salih Şerif Efendi	Hüseyin Efendi
H.1294/M.1877	Süleyman Bey	Hasan Sabri Ef.	Hüseyin Efendi

Tablo 1 Diyarbekir Vilayet Salnamesi'ne Göre Siirt'in Mutasarrıf, Naib ve Müftüleri

Osmanlı idaresine girmesinden kısa bir süre sonra, 1526 yılında, Siirt'in Ras/Reis, Bağa, Beyder ve Halfaniye olmak üzere dört mahallesinin³³ bulunduğu anlaşılmakta olup bu mahallelerde toplam 406 hâne, 58 mücerret (bekâr) bulunmaktadır. Erâmine şeklinde zikredilen, içlerinde farklı Hristiyan grupların da bulunduğu topluluk ise 217 hâne, 74 mücerret nüfusa sahiptir. Şehirde ayrıca 14 hâne, 4 mücerretten oluşan bir Yahudi cemaati vardır. Bu rakamlara göre Siirt'in nüfusu 637 hâne yani yaklaşık 3.500-4.000 kişiden oluşmaktadır³⁴. XVII. ve XVIII. yüzyıllara ait bilgilere sahip olunamayan Siirt şehrinin XIX. yüzyıldaki durumu hakkında buradan geçen seyyahlar ve müellifler bilgi verir. Bu yüzyılın başlarında J. Macdonald Kinneir şehrin nüfusunun 3.000 kişiden ibaret olduğunu kaydeder. 1836'da Siirt'i ziyaret eden J. Shiel ise 1.000 hâne bulunduğunu bildirmektedir. Daha sonra William Francis Ainsworth tarafından ileri sürülen 5.000 nüfus da Shiel'in hâne sayısı olarak verdiği bilgiyi doğrulamaktadır. XIX. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı-Mısır Savaşı münasebetiyle Türkiye'de bulunan Helmuth von Moltke 1838'de şehrin önemli ölçüde harabe halde bulunduğunu yazar. Siirt şehrinin nüfusuyla ilgili XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait bilgiler şehrin nüfusunun artarak 10-15.000 kişi arasında olduğunu göstermektedir. 1864 yılına ait bilgi sunan Alexander Schläfli, Siirt'i Bohtan (Botan) suyu vadisinin ekonomik merkezi diye gösterir. 1892-1893 yıllarında Musul-Trabzon arasında seyahat ederken Siirt'e de uğrayan Eduard Nolde şehrin nüfusunun 12-15.000 arasında olduğunu söyler. Yaklaşık aynı yıllara ait bilgi veren Cuinet ise şehrin nüfusunu 15.000 civarında tahmin etmektedir. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Siirt'in yakın çevresinde meydana gelen Ermeni baş kaldırıları (özellikle Sason'daki olaylar) Siirt şehrinin de rahatsız etmiştir³⁵. I. Dünya

³³ Mehmet Emin Üner bu mahalleri şu şekilde isimlendirmektedir: Boğa, Beyder, Halkaniyye ve Reis. Bk. Mehmet Emin Üner, "Osmanlı Yönetiminin İlk Yıllarında Diyarbekir Eyaleti'nin İdari Yapılanmasında Siird Sancağı", Türk Dünyası Araştırmaları, Sayı 191, Nisan 2011, s. 62.

³⁴ Başka bazı araştırmalara göre de Siirt'in nüfusu bu dönemde 2.500 civarındır ve bölgedeki diğer şehirlere göre daha az bir nüfusa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yine, Siirt'te halkın yüzde 52'sini Müslümanlar, yüzde 3'ünü Yahudiler, geriye kalanını da Hristiyanlar meydana gelmektedir. Bk. Üner, "Osmanlı Yönetiminin İlk Yıllarında...", s. 63.

³⁵ Nitekim bölgede aynı zamanda yoğun misyonerlik faaliyetlerinin olduğu görülmektedir. Bk. Erkan Işıktaş, "Bazı Arşiv Kaynaklarına Göre Siirt'te Misyonerlik Faaliyetleri", II. Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Eğitim ve Sosyal Bilimler Sempozyumu, (Tam Metin Bildiri), E-Kitap, Ekim 2016, s. 185-196; XIX. yüzyılda Siirt'in demografik yapısını, sosyo-ekonomik

Savaşı'ndan önceki yıllara ait bir Rus kaynağı şehrin nüfusunu 16.500 olarak gösterir³⁶. Diyarbakir Vilayet Salnamesi'ne göre ise 1870'lerde yıllarda Siirt kasabasında erkek Müslüman nüfusu 4.446, gayrimüslim erkek nüfusu 1.590 ve toplam erkek nüfusu 6.036'dır³⁷.

Siirt Sahasında Konfesyonel Reorganizasyon ve Nasturi Kimliğinin Epistomolojik Direnci (XVI. - XX. Yüzyıl Başı)

Nasturiler ile Katolik Keldaniler arasındaki temel fark, etnik ya da kültürel kökenden değil, dinî inanç ve kiliseye bağlılık anlayışındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Nasturiler, V. yüzyılda ortaya çıkan ve Bizans Devleti'nin resmî kilise öğretisi dışında kalan Doğu Süryani Hristiyanlığına mensup bir topluluktur. Bu gelenek, 431 yılında Efes'te ve 451 yılında Kadıköy'de toplanan büyük kilise meclislerinde (konsillerde) kabul edilen inanç esaslarını benimsememiştir.

Bu bağlamda Nasturi inancı, İsa Mesih'in hem tanrısal hem de insani yönlerinin birbirinden ayrı biçimde var olduğunu savunan bir anlayışı sürdürmüştür. Bu görüş, Roma merkezli Katolik Kilisesi'nin benimsediği inanç sistemiyle uyuşmadığından, Nasturiler tarihsel olarak Katolik Kilisesi ile inanç birliği (dogmatik birlik) kurmamışlardır.

Katolik Keldaniler ise XVI. yüzyıldan itibaren Nasturi Kilisesi içinden ayrılarak Papalık otoritesini kabul eden, yani Roma Katolik Kilisesi'ne bağlanan toplulukları ifade etmektedir. Bununla birlikte Keldaniler, ibadet dili,

durumunu daha iyi anlamak adına şu çalışmalara bakılabilir: Abdulnasır Yiner, Şer'iyye Sicillerinden Siirt'e Bakış, Sonçağ Yayıncılık, Ankara 2014; Abdurrezzak Çelik, Tanzimat'tan Cumhuriyete Siirt, Emin Ofset Matbaacılık, Siirt 2019; Recep Ayhan, 19. Yüzyılın İkinci Yarısında Siird 1847-1900, Gece Kitaplığı, 2022.

³⁶ Tuncel, "Siirt", s. 174; Siirt (Seert, Suert), Diyarbakır'ın doğusunda yer alan ve yüksek dağlarla çevrili küçük, dalgalı bir ova üzerinde konumlanmıştır. John Macdonald Kinneir (1813–1814) kenti, Bitlis'ten gelen iki derenin birleşmesiyle oluşan ve yerel olarak Kabour (Habur) (Romalılarca Nicephorius) olarak bilinen nehrin yakınında tanımlamıştır. Kinneir'e göre kent, "kasaba" ya da büyük köy konumundadır ve evleri taştan, kuleli ve mazgalı olarak inşa edilmiştir; odalar tonozlu, yaz aylarında kullanılan düz damlar ve soğuk kaynak sularıya dolu taş sarnıçlar mevcuttur. Bk. John Macdonald Kinneir, Asia Minor, Armenia and Koordistan in the Years 1813 and 1814, London 1818, s. 408-409; 22 yıl sonra, 1836'da bölgeyi ziyaret eden Colonel Shiel ise kenti "Iherb" olarak duymuş ve surlarla çevrili, büyük, dalgalı bir ova üzerinde yer alan bir merkez olarak kaydetmiştir. Shiel'in tahminine göre şehirde camiler, hamamlar, bir kervansaray ve valinin kalesi (muhtemelen hükümet konağı) bulunmaktaydı ve saray, diğer yapılar üzerinde hâkim bir konumdaydı. Bk. Karl. Ritter, Die Erdkunde. Band VII, Zweite Abtheilung: Die Stufenländer des Euphrat- und Tigris-Systems. Berlin: G. Reimer, 1844, s. 103–104, 106). Bu tanımlar, Siirt'in sancak merkezi olarak bir idari ve ticaret odağı işlevi gördüğünü doğrulamaktadır.

³⁷ Salnâme-i Diyarbakir, 1293, s. 155 (<https://archive.org/details/diyarbakir-vilayeti-salname/Diyarbak%C4%B1r-Vilayeti-salname-08/page/n1/mode/2up>).

ayin düzeni ve kilise geleneği bakımından Doğu Süryani mirasını korumaya devam etmişlerdir. Bu nedenle Keldanilik, yeni bir halk ya da etnik kimlik değil; Nasturi kökenli cemaatlerin Katolik Kilisesi ile birleşmesi sonucu ortaya çıkan dinî bir statüyü ifade etmektedir. Siirt sahasında gözlemlenen dönüşüm de esasen bu mezhepsel yeniden yapılanma sürecinin yerel düzeydeki yansımaları olarak değerlendirilmelidir.

Bu çerçevede XVI. yüzyıldan XX. yüzyıl başlarına kadar Siirt ve çevresi, Doğu Hristiyanlığı içerisinde Nasturi cemaatinin Katolik Kilisesi'ne bağlanmasını hedefleyen girişimlerin yoğun biçimde uygulandığı bir alan olmuştur. Bu süreçte ortaya çıkan dinî gerilimler, yerel düzeyde sürekli yeniden üretilmiştir. Katolik Keldani kilise yöneticileri ve Latin (Batılı) misyonerler tarafından merkezî otoriteye sunulan “başarı hikâyeleri” ile yerelde elde edilen sınırlı, kırılabilir ve çoğu zaman geçici sonuçlar arasındaki fark, bölgenin dinî ve toplumsal yapısını belirleyen temel unsurlardan biri olmuştur. Bu nedenle çalışmada Keldanilerden söz edilirken “Nasturi” adının sıkça geçmesi kaçınılmazdır. Ancak burada kullanılan Keldanilik kavramının, eski çağlarda Mezopotamya’da yaşamış ve MÖ II. binyılda tarih sahnesinden çekilmiş olan antik Keldanilerle herhangi bir bağı bulunmamaktadır. Keldanilik, Nasturi Kilisesi’nden ayrılarak Katolikliği kabul eden topluluklara Papalık tarafından özellikle 1553 yılından sonra verilen dinî bir adlandırmadır. Dolayısıyla Nasturiler ile Keldaniler, köken bakımından aynı tarihsel çevreden gelen; ancak farklı kiliselere ve inanç anlayışlarına bağlı topluluklar olarak ele alınmalıdır. Keldani Kilisesi’nin kurumsal olarak güçlenmesi ise esas itibarıyla XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir.

Nasturilerin, dolayısıyla Keldani cemaatinin kökenini oluşturan toplulukların, hangi etnik gruba ait olduğu meselesi, tarih yazımında kesin cevaplara ulaşmaktan ziyade farklı görüşlerin tartışıldığı bir alan olarak kalmıştır. Bunun başlıca nedeni, XIX. yüzyıla kadar Nasturilerin kendilerini bir “millet” ya da “ırk” üzerinden değil, öncelikle dinî aidiyetleri üzerinden tanımlamış olmalarıdır. Ancak XIX. yüzyılda Ortadoğu’da yaygınlaşan milliyetçilik düşüncesi, Nasturileri de ortak bir geçmiş ve köken arayışına yöneltmiştir.³⁸

Bu süreçte en çok dile getirilen görüşlerden biri, Nasturilerin Arami ya da Asur kökenli olduklarıdır. Arami köken tezini savunanlar, Nasturilerin ibadet dili olan Süryanice’nin Aramice ile yakınlığını temel dayanak olarak göstermişlerdir. Ancak Aramice, antik çağlardan itibaren Mezopotamya, Suriye, Filistin ve Anadolu’da çok geniş bir coğrafyada ortak bir iletişim dili

³⁸ Murat Gökhan Dalyan, 19. Yüzyıl Doğu Süryanilerinde Sosyal ve Ticari Hayat, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018, s.1-10.

olarak kullanılmıştır. Bu nedenle Aramice konuşmak, doğrudan Arami kökenli olmak anlamına gelmemektedir³⁹. Buna karşılık Nasturilerin Asur kökenli olduğu düşüncesi, XIX. yüzyılda özellikle Batılı seyyahlar ve misyonerler tarafından yaygınlaştırılmıştır. Austen Henry Layard'ın Mezopotamya'da yaptığı kazılarda ortaya çıkardığı Asur kalıntıları ile dönemin Nasturileri arasında kurulan benzerlikler, bu görüşe dayanak oluşturmuştur. Ancak bu yaklaşım, büyük ölçüde Nasturiler arasında bir tarihsel bilinç ve birlik duygusu oluşturma çabasının ürünüydü.⁴⁰ Nitekim İngiliz misyoner Isabella L. Bird, 1891 yılında Nasturilerin, misyonerler bölgeye gelmeden önce “Asurlu” olarak adlandırılmadığını açıkça ifade etmiştir⁴¹. Bu durum, “Asuri” adının yerel bir öz tanımlamadan ziyade, Batılı aktörler tarafından Nasturilere ve Süryanilere sonradan verilen bir kimlik olduğunu göstermektedir. Misyonerlerin bu tercihlerinin ardında, Avrupa kamuoyunda “Nasturi” adının olumsuz çağrışımlar yapmasının bağış ve yardım faaliyetlerini zorlaştırması da etkili olmuştur. Bu nedenle “Asur” kavramı, Nasturileri daha köklü ve saygın bir tarihsel mirasa bağlayan bir ifade olarak tercih edilmiştir. Canterbury merkezli İngiliz misyoner çevreleri bu adlandırmayı özellikle kullanmıştır⁴².

Sonuç olarak Nasturiler ve Süryaniler, tek ve saf bir etnik kökene dayanan topluluklar olmaktan ziyade, Mezopotamya'da yüzyıllar boyunca farklı halkların Hristiyanlık çatısı altında kaynaşmasıyla oluşmuş karma bir tarihsel yapı sergilemektedir. Bu durum, Asur köken tezini savunan misyonerler tarafından dahi kabul edilmiştir. Wigram'ın ifadesiyle, “geride gerçek Asurlar kalmamış, yalnızca farklı toplulukların evlilikleriyle oluşmuş melez bir halk varlığını sürdürmüştür.”⁴³

Siirt Sahasında Nasturi Sürekliliği ve Dinî Direnci

Siirt, 1552'deki kilise bölünmesinin ardından Patrik IV. Abdisho'nun Mâr Ya'qûb el-'Uzla Manastırı'nı patriklik merkezi olarak seçmesiyle, Keldani

³⁹ Bertil Nelhans, Asuri, Arami, Kildani, Süryani... Adlandırmalarının Dünü Üzerine, 1990, s. 58; Yakup Bilge, Süryaniler Anadolu'nun Solan Rengi, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1991, s. 10-11; Murat Gökhan Dalyan, 19. Yüzyıl Doğu Süryanilerinde Sosyal ve Ticari Hayat, s.1-10.

⁴⁰ William Chauncey Emhardt And George M. Lamsa, The Oldest Christian People A Brief Account of The Assyrian People and the Fateful History of The Nestorian Church, The Macmillan Company, New York 1926, s.19-22; Surma d Byat Mar Samcun, Ninova'nın Yakarışı Doğu Asur Kilise Gelenekleri ve Patrik Mar Şamun'un Katli, Çev. Meral Barış, Avesta Yayınları 7, İstanbul 1996, s. 13.

⁴¹ Isabella L. Bird, Jouney of Persia and Kurdistan Including A Summer in The Upper Karun Region and Visit to the Nestorian Rayahs Vol. II, John Muarry, Albemarle Street, London 1891, s. 237.

⁴² Heiki Palva, Dün'den Bugün'e Doğu ve Batı Süryanileri, Nsibin Yayınevi, Södertälje 1990, s. 58.

⁴³ Murat Gökhan Dalyan, 19. Yüzyıl Doğu Süryanilerinde Sosyal ve Ticari Hayat, s.1-10.

Kilisesi açısından önemli bir merkez hâline gelmiştir. Ancak bu gelişme, Nasturi geleneğinin bölgede tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Nasturi Kilisesi'nde yüzyıllar boyunca sürdürülen ve patriklik makamının amcadan yeğene geçmesini esas alan sistem, Katolikleşme girişimlerine rağmen XVII. yüzyılda da varlığını korumuştur. Bu durum, Nasturi kimliğinin yerel düzeyde ne kadar güçlü ve kalıcı olduğunu göstermektedir. Bu süreklilik, Nasturi cemaatinin Katolikleşme çabalarına karşı geliştirdiği dinî ve düşünsel direncin bir yansımasıdır⁴⁴. Kinneir'in 1813-1814 yıllarına ait gözlemlerinde Siirt şehir merkezinde Nasturilerin yerleşik Hristiyan nüfusun bir parçası olarak anılması, onların bölgedeki dinî dokunun ayrılmaz bir unsuru olduğunu teyit etmektedir. Bu nedenle Siirt sahası, bir yandan Katolik misyonerlik faaliyetlerinin yürütüldüğü bir deneme alanı; diğer yandan Nasturi geleneğinin kendi iç dinamikleriyle varlığını sürdürdüğü dirençli bir dinî alan olarak değerlendirilmelidir⁴⁵.

Misyoner Stratejilerinin İki Yönlü Modeli: Pedagojik Nüfuz ve Mali Patronaj

Katolik Birlik'e kazanım çabaları, yerel direnişi aşmak için sofistike stratejiler benimsemiştir. Bu stratejiler pedagojik ve kurumsal bağlamda değerlendirildiğinde; misyoner stratejisinin omurgasını okul-yerli ruhban-ayın zincirinin oluşturduğu söylenebilir. Peder G. Duval'ın "okullar vasıtasıyla şizmatik Nasturi köylere girilebileceği" yönündeki tespiti⁴⁶ eğitimin birincil mezhepler arası nüfuz aracı (*instrumentum conversionis*) olduğunu ortaya koymuştur. Nasturilikten dönenlerin hiyerarşiye dahil edilmesi (örneğin Guiralel/Guératel'deki eski Nasturi piskoposu), kurumsal yapının devşirme kadrolar üzerinden güçlendirildiği yönünde bir başarı kanıtı olarak raporlanmıştır⁴⁷. Ayrıca ekonomik patronaj ve kırılğan sadakat çerçevesinde değerlendirildiğinde ise Katolik misyonerlerin, Vatikan'dan temin edilen maddi-manevi yardımları bir *patronaj* mekanizması olarak kullandıkları söylenebilir. Ancak bu ekonomik saiklere dayalı dönüşümün kırılğanlığı, kaynaklar azaldığında Nasturilerin eski mezheplerine geri dönmesiyle açığa çıkmıştır. Bu durum, dönüşümün yerel topluluklar açısından stratejik bir uyum biçimi olduğunu ve inançsal tercihin ekonomik imkânlarla yakından bağlantılı olduğunu kanıtlamıştır.

⁴⁴ Wilmshurst, The Ecclesiastical Organisation, s. 87–88

⁴⁵ Kinneir, Journey through Asia Minor, s. 409. Nasturilerle ilgili Selahattin Satılmış, "XIX. Yüzyılda Hakkâri'de Hristiyan Bir Cemaat: Nesturiler (İdari, İktisadi ve Sosyal Durumları)," Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 8, no. 2 (2006): 103–120. İsimli çalışmaya bakılabilir.

⁴⁶ Œuvre d'Orient, n°138, Eylül 1883, s. 140–144,

⁴⁷ Battandier, 1905: s. 290.

Nasturi Nüfusu ve Demografik Kırılganlık

Siirt Sancağı'ndaki Nasturi nüfusu, kanonik çekişmeler, dönüşümler ve dış misyonerlik rekabeti nedeniyle sürekli bir dalgalanma göstermiştir. 1757'de Amid Patrikliği'ne bağlı 5.000 Katoliğin Siirt bölgesinde yoğunlaşmasına rağmen, aynı dönemde Nasturilerin bazı köylerde yeniden pekişen varlığına dair kayıtlar⁴⁸ mezhepsel dengelerin sürekli bir değişim halinde olduğunu işaret etmiştir.

XIX. yüzyıl sonu istatistikleri, Nasturi yerleşimlerinin kırsalda yoğunlaştığını göstermektedir. Sancak genelinde Hristiyan haneler (%21,9) önemli bir azınlık teşkil etse de⁴⁹, bu cemaatler, Protestan misyonlarının ücretsiz eğitim ve İngiliz himayesiyle elde ettiği hızlı başarılar karşısında dahi varlıklarını koruma mücadelesi vermiştir⁵⁰.

Nasturi-Keldani Çekişmesi ve Misyonerlik Alanının Çoğulcu Dinamikleri

Siirt şehri, Nasturi ve Katolik Keldani patrikliği arasındaki rekabetin hiçbir tarafın mutlak hâkimiyet sağlayamadığı bir sınır bölgesi niteliği taşıdığını kanıtlamıştır. Nitekim yüzyıllar boyunca sürekli olarak karşılıklı mezhep değişikliklerinin bu bölgede gerçekleştirildiği bilinmektedir. Bu durum kanonik çifte yük olarak açıklanabilir. Nitekim 1730'larda Siirt Piskoposu Şem'un Kemb'in Patrik yokluğunda Amid ve Siirt'te "çifte yük" taşıması, cemaatlerin Nasturi din adamları tarafından geri alınma riskini yaratarak yerel sadakatlerin kırılganlığını ortaya koymuştur⁵¹. Bununla birlikte beş asır süren yoğun Katolik misyon faaliyetlerine rağmen, XX. yüzyılın başlarında dahi Siirt kırsalında tespit edilen Keldani köylerinin onunda Nasturi cemaatinin inançsal kimliğini sürdürmesi, Katolikleştirmeye yönelik çabaların sınırlı ve dalgalı bir başarı getirdiğini göstermektedir. XIX. yüzyıl sonunda yerel Katolik din adamı kadrosunun yetersizliği⁵² ve 1902'deki "Havil Vakası"nda Katolik keşişlerin arazi ve borç affı vaatleriyle cemaat çekmeye çalışması üzerine Osmanlı idaresinin müdahale etmesi, Katolikleşme sürecinin siyasi gerilimler ve ekonomik saiklerle ne kadar yakından bağlantılı olduğunu göstermiştir⁵³.

Nasturilerin Konfesyonel Kimlik İnşasında Süreklilik

Babil Keldani Patrikhanesi'nin 1681'de kurulmasıyla Nasturilerin bir kısmı Katolikleşme sürecine girse de yerel Nasturi kimliği tamamen silinmemiştir. E. L. Cutts'ın 1877 gözleminde, Siirt'te Roma ile ittifakı kabul

⁴⁸ Wilmshurst, The Martyred Church, 351.

⁴⁹ Commercial Reports Received at the Foreign Office, 1865: 193–194.

⁵⁰ Œuvre d'Orient, n°138, Eylül 1883, s. 133–134.

⁵¹ Bessarione, Pubblicazione periodica di studi orientali, s. 581–583.

⁵² Œuvre d'Orient, n°190, Mayıs 1892, s. 278.

⁵³ BOA, HR.TH. 269/13, (18 Safer 1320-27 Mayıs 1902).

etmiş bir Nasturi topluluğu ve onun üzerinde Başpiskopos Petrus (Matran Patros) idaresinin kaydedilmesi, Doğu Süryani geleneğinin Katolik birlik ekseninde yeniden tanımlandığını göstermiştir⁵⁴. Bu bulgular, Katolik misyonerlerin ve yerel Keldani liderliğinin raporlarında sunulan tam dönüşüm anlatısının, sahada Nasturi ve Keldani cemaatlerinin kimliklerini koruma mücadelesi ile ekonomik, dış siyasi ve kurumsal faktörlerin belirlediği çok katmanlı bir mezhepsel dinamik alanı içinde sınırlı kaldığını ortaya koymaktadır. Nasturiler, tüm sistematik çabalara karşın inançsal ve kültürel kimliklerini büyük ölçüde muhafaza etmeyi başarmışlardır.

XIX. Yüzyılda Siirt'te Kamusal Kimlik ve Ekonomik Üretim

Geç Osmanlı döneminde Siirt sancağında yaşayan Keldani cemaatinin ekonomik faaliyetleri, arşiv belgeleri, şer'iyeye sicilleri, vilayet salnameleri ve çağdaş gözlemci kaynaklar ışığında incelendiğinde; bu cemaatin tarım, hayvancılık, zanaat ve ticaret alanlarında çok yönlü, fakat sınırlı ölçekli bir ekonomik yapıya sahip olduğu görülmektedir. Mevcut veriler, Keldanilerin ne tamamen tarımsal bir köylü topluluğu ne de bütünüyle ticaretle meşgul olan bir şehir burjuvazisi olduğunu göstermektedir. Aksine kırsal ve kentsel ekonomik pratikleri birlikte sürdüren ara bir toplumsal katman oluşturdıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Cizre yakınlarında konumlanan Gerizlar köyü, Keldani ve Nasturi Hristiyan topluluklarını bir arada barındıran demografik yapısıyla dikkat çekmektedir. Bölgeye yolu düşen Avrupalı seyyahlar, köy halkının yabancılara gösterdiği sıcak ilgi ve nezaketten etkilenmiş; hatıratlarında bu yerleşim birimine dair son derece müspet izlenimler aktarmışlardır.

Özellikle John Macdonald Kinneir'in 1813-1814 yıllarındaki gözlemleri, köyün sosyal yaşamını ve mimari dokusunu adeta canlı bir tablo gibi betimler. Kinneir'e göre akşam serinliğinde evlerin düz damlarına çıkan köy sakinleri, kadın, erkek ve çocuk ayrımı olmaksızın günün yorgunluğunu bu ortak alanda atmaktadır. Erkeklerin halılar üzerine uzanıp nargilelerini tüttürdüğü, kadınlarınsa bir yandan bebeklerini emzirip diğer yandan tahıl döverek günlük işlerini sürdürdüğü bu sahne, gündelik yaşamın doğal akışını yansıtmaktadır. Çocuk seslerine karışan köpek havlamaları ve bacalara tünemiş leyleklerin hüznü ama ritmik takırtıları, bu pastoral atmosferin işitsel fonunu oluşturmaktadır. Kinneir, tüm bu detaylarıyla Gerizlar'ı, Doğu'nun köy hayatını en saf ve karakteristik haliyle yansıtan ilgi çekici bir manzara olarak tasvir etmiştir⁵⁵.

Siirt şehrine ilişkin aktarımlar, bölgenin doğal kaynakları ve cemaatler arası ilişkiler açısından dikkat çekici özellikler taşıdığını göstermektedir.

⁵⁴ Edward Lewes Cutts, *Christians under the Crescent in Asia*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1877, s. 9.

⁵⁵ John Macdonald Kinneir, a.g.e., s. 423.

Şehirde bol miktarda ceviz ve kestane yetiştirildiği, ayrıca deri tabaklamada kullanılan mazı bulunmaktadır⁵⁶. XIX. yüzyılın son çeyreğinde Siirt, yalnızca bölgesel bir tarım ve zanaat merkezi olarak değil, aynı zamanda cemaatler arası ilişkilerin gündelik pratikler üzerinden kurulduğu bir mekân olarak da öne çıkmaktadır. Siirt'teki Keldani ve Süryani toplulukları, kamusal alanlarda özellikle fes çevresine sarılan siyah ipekli kumaşla dikkat çekmektedirler. Bu giyim, cemaatler arasında kimlik, aidiyet ve sınırlar bağlamında bir *işaret dili* özelliği göstermektedir. Nitekim bu durum çarşı, adliye ve mahalle gibi kamusal alanlarda kimlik ve aidiyetin sürekli teşhirini imkân tanımıştır. Siyah sarım, Müslüman çoğunluk ile Ermeni cemaatine karşı düşük maliyetli, fakat yüksek görünürlüklü bir sembolik sermaye işlevi görmüş; böylece cemaat kimliğinin gündelik dolaşımını güvence altına almıştır⁵⁷.

Keldanilerin kamusal alandaki bu görsel rejimi, iktisadî varlıklarını destekleyen üretim pratikleriyle iç içe geçmiştir. Yetiştirilen ürünler hem hane ölçeğinde tüketim hem de bölgesel ticaret açısından stratejik bir değer taşımıştır. Özellikle kökboyası üretimi, Keldanilerin yoğun olarak yaşadığı köylerde ve şehir merkezinde dikkat çeken faaliyetlerden biri olmuştur. Nitelik açısından yeterli özen gösterilmediği için düşük kalitesiyle anılsa da kökboyası üretimi; yabani, sulamasız kültür ve sulamalı kültür olmak üzere farklı türler üzerinden çeşitlenmiştir. Sonuncusu en kaliteli ürünü verirken, yılda yaklaşık 1.500 centner (75 ton) üretimin üçte ikisi (50 ton) yerel dokumaların boyanmasında kullanılmış, geri kalanı ise Bitlis, Van ve Erzurum'a ihraç edilmiştir. Bu yönüyle kökboyası hem cemaatin zanaatkârlık faaliyetlerinde hem de bölgesel ticaret ağlarında belirleyici bir yer edinmiştir⁵⁸.

Maroken derisi üretiminin de bölgenin iktisadî hayatında önemli bir yeri bulunmaktadı. Diyarbekir, Mardin ve Siirt'te üretilen bu ürün, günlük yaşamda ve zanaatkârlıkta yaygın biçimde kullanılmıştır. Diyarbekir'in derileri, koşnil ve mazı sayesinde ince renk ve dayanıklılık kazanarak kalite bakımından öne çıkarken; Siirt ve Mardin'de sumak yaprağı ve nar kabuğu gibi daha düşük nitelikli malzemelerin kullanılması, üretimi ikincil düzeyde bırakmıştır. Buna rağmen, Siirt'te işlenen keçi ve koyun derileri hem iç tüketimde hem de Harput, Erzurum ve Trabzon gibi merkezlere yönelen ticarete değerlendirilmiştir. Keçi derileri kırmızıya boyanarak ayakkabıların üst kısımlarında ve kitap ciltlerinde; koyun derileri ise sarıya boyanarak "mechkeen" adı verilen ince deri çorapların yapımında kullanılmıştır. Bu üretim biçimleri, Keldanilerin şehir içi

⁵⁶ Charles Grey, A Narrative of Italian Travels in Persia, in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, by Giovanni Maria Angiolelli and Vincentio d'Alessandri [London: Hakluyt Society, 1873], s.156.

⁵⁷ Iskandar Bcheiry, The Syriac Orthodox Patriarchal Register of Dues of 1870, Gorgias Press, 2009, s. 23.

⁵⁸ Commercial Reports Received at the Foreign Office from Her Majesty's Consuls between July 1st, and December 31st, 1864, London: Printed by Harrison and Sons, 1865, s. 177-179.

zanaatkârlık ve ticaret faaliyetlerinde doğrudan rol oynadıklarını göstermektedir⁵⁹.

Keldani cemaatine mensup bireylerin tereke kayıtları ve meslek bilgileri, şehir merkezinde zanaat faaliyetlerinin önemli bir ekonomik alan oluşturduğunu göstermektedir. Kunduracı Petres, boyacı esnafı İsa Efendi ve bezzaz (manifaturacı) olarak kaydedilen şahıslar, Keldanilerin şehir ekonomisinde zanaatkâr ve küçük esnaf olarak yer aldıklarını ortaya koymaktadır. Ayn-Salib Mahallesi'nden Keldani Esad veledi Görgiz'in terekesinde yer alan bez, iplik ve tekstil ürünleri, ticari stok bulunduran küçük ölçekli esnaflığa işaret etmektedir (20 top kırmızı bez, 15 top beyaz bez, 5 kıyeye kırmızı iplik)⁶⁰. Bu tür meslekler, Keldani cemaatinin şehir içi ekonomik dolaşıma entegre olduğunu; ancak büyük sermaye birikimine dayalı ticaret ağlarının parçası olmaktan ziyade, yerel pazar ölçeğinde faaliyet gösterdiklerini göstermektedir⁶¹.

Şer'iye sicillerinde yer alan arazi satışları ve mülkiyet devirlerine ilişkin kayıtlar, Keldanilerin özellikle bağcılık faaliyetleriyle ilişkilendirilebilecek taşınmazlara sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Erüh kazasına bağlı Şıvan nahiyesindeki Dermetaz köyünde Keldani Miho veledi Gorgiz'in mülk başını Ermeni bir şahsa satması, Keldanilerin bağ mülkiyeti ve tarımsal üretim süreçlerine doğrudan dâhil olduklarını göstermektedir. Benzer şekilde Ayn Salib Mahallesi'nden Keldani Mihail veledi Cercis'e bağ satışı yapılması, şehir merkezinde yaşayan Keldanilerin de kırsal tarım alanlarıyla ekonomik bağlarını sürdürdüklerini ortaya koymaktadır. Bu tür kayıtlar, Keldanilerin tarımsal

⁵⁹ Commercial Reports, 1865, s. 177-179.

⁶⁰ Ayhan, a.g.t., 404; Siird sancağına ait şer'iye sicilleri, geç Osmanlı döneminde çok milletli taşra toplumunun gündelik işleyişini, özellikle ekonomik ilişkiler, sosyal ağlar ve hukukî pratikler üzerinden görünür kılan temel kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu siciller, Keldani cemaatinin yalnızca "dinsel kimlik" kategorisi içinde değil; borç-alacak ilişkileri, rehin ve satış işlemleri, vekâlet pratikleri, tebligat muameleleri ve mülkiyet rejimi bağlamında Osmanlı taşra düzenine nasıl eklemelendiğini göstermektedir. Bu çerçevede hem 426 numaralı Siirt Şer'iye Sicili'ndeki kayıtlar hem de 421 numaralı sicile dayalı tez çalışmaları, Keldanilerin Müslümanlar, Ermeniler ve Süryanilerle ortak bir hukuk-ekonomi zemini üzerinde temas ettiklerini ortaya koymaktadır. Bu örnek, taşra ekonomisinde gayrimüslim aktörlerin, mahkeme üzerinden işletilen tahsil ve ispat pratikleri aracılığıyla ekonomik haklarını takip ettiklerini de ortaya koymaktadır. Taşınmaz mülkiyetin ekonomik stratejiye dönüşmesi de sicillerin gösterdiği önemli bir husustur. Midyat'tan Siird'e gelen Keldani Kıs İsa veled-i Maksî Mihail'in Ayn-ı Salib Mahallesi'ndeki tapulu evini satmak veya kiraya vermek üzere vekil tayin etmesi, mülkiyetin yalnızca "ikamet" değil, gelir üretimi açısından da değerlendirildiğini ve taşınmazın bizzat malik tarafından işletilmesinin zorunlu olmadığını göstermektedir. Bu durum, Keldani cemaatinin şehir ekonomisine hem emek hem de mülk gelirleri üzerinden eklemelendiğini düşündürmektedir. İsmail Duygu, 426 Numaralı (H. 1302-1317 / M. 1885-1900) Siirt Şer'iye Sicili: Metin Çevirisi ve Değerlendirme, Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir 2012, s. 138-39, 253-254.

⁶¹ Ayhan, a.g.t., s.425-426.

üretimi büyük ölçekli çiftçilikten ziyade, aile temelli ve sınırlı mülkler üzerinden yürüttüklerini düşündürmektedir. Tarım faaliyetlerinin daha çok bağıcılık ve küçük ölçekli arazi işletmeciliği etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır⁶².

Keldani toplumunda özellikle meyvecilik hem ekonomik hem kültürel boyutlarıyla öne çıkmıştır. Şeftali ve üzüm çeşitlerinin büyüklük ve lezzeti, Sultani ve Kışmış türlerinin İzmir üzümleriyle yarışabilecek nitelikte olması, Siirt'i bağıcılık açısından ayrıcalıklı bir konuma taşımıştır. Fındık, ceviz, badem ve Siirt fıstığı gibi ürünler ise özellikle kış aylarında ve oruç dönemlerinde Hristiyan toplulukların beslenme kültüründe merkezi rol oynamıştır. Keldani mutfağına özgü “pesteek” (ince pestil), içine ceviz sarılarak yapılan “kesmeh” (rulo pestil) ve üzüm pekmezi yalnızca gündelik tüketim maddeleri değil, aynı zamanda Erzurum ve Bağdat'a ihraç edilen ticari ürünler olmuştur⁶³.

Siirt'in tarımsal yapısı, toprak koşullarına bağlı olarak çeşitlilik göstermekteydi. Garzan ve Rıdvan (Herhwan) kazaları dışında buğday ve arpa üretimine uygun olmayan topraklarda mısır ve darı öne çıkmıştır. Verimlilik bazı yıllarda olağanüstü düzeylere ulaşabiliyor; bir keyl/kile⁶⁴ tohum on, yirmi hatta otuz misli ürün verebiliyordu. Ortalama yıllarda ise beş-altı misli ürün alınmakta, çekirge istilasına uğramadığı sürece hasatlar iki mislin altına düşmemekteydi. Bu tarımsal verimlilik, Keldani cemaatinin geçim kaynaklarını çeşitlendirmiş, aynı zamanda bölgesel pazarlara katılımını kolaylaştırmıştır.

XIX. yüzyıl sonlarında Siirt, Keldani cemaatinin hem kamusal kimliğini görünür kıldığı hem de iktisadî yaşamını sürdürdüğü bir merkez niteliği kazanmıştır. Siyah ipekli sarım üzerinden bedensel bir kimlik rejimi kuran Keldaniler, tarımsal üretim, zanaatkarlık ve ticaret sayesinde toplumsal varlıklarını güçlendirmiştir. Böylece Siirt, cemaatin kimlik ve ekonomi arasındaki etkileşimi en yoğun biçimde deneyimlediği Osmanlı taşra merkezlerinden biri hâline gelmiştir⁶⁵.

Joseph Dupont'a göre, XX. yüzyıl başlarında Siirt'in nüfusu yaklaşık 15.000 kişi civarındaydı. Kaynaklarda, kentin yalnızca idari bir merkez olarak değil, aynı zamanda belirli bir sanayi potansiyeline sahip üretim noktası olarak da öne çıktığı belirtilmektedir. Bitlis vilayetinin önemli şehirlerinden biri konumundaki Siirt, ekonomik ve sanayi faaliyetleri bakımından vilayetin merkezi olan Bitlis ile benzer özellikler göstermekteydi. Kentteki pamuklu

⁶² Ayhan, a.g.t., 2021, s.390

⁶³ Commercial Reports, 1865, s. 177-179.

⁶⁴ Arapçada keyl mastarından türeyen kile, ölçek demektir. Türkçe'de kile şeklinde kullanılmıştır. Bir kile çeşitli dönemler ve coğrafyalara göre değişiklik göstermiştir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Cengiz Kallek, “Kile”, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 25, Ankara 2002, s. 568-571.

⁶⁵ Commercial Reports, 1865, s. 177-179.

kumaş üretimi, silah imalatı ve demir ile fildişinden üretilen çeşitli eşyalar, dönemin ekonomik çeşitliliğini yansıtan temel üretim alanlarını oluşturmaktaydı. Bu üretim biçimleri, Siirt'in yalnızca tarımsal faaliyetlere dayalı bir ekonomiye sahip olmadığını; aksine küçük ölçekli atölye tipi imalat sanayinin de geliştiğini ortaya koymaktadır. Yine Siirt'in ekonomik yapısında dikkat çeken bir diğer unsur ise tuz üretimidir. Dönemin istatistiklerine göre, Osmanlı'nın Ermenilerin yaşadığı bölgelerde birçok tuzla bulunmakta olup, bu tuzlaların en zenginleri Erzurum ve Siirt'te yer almaktaydı. Erzurum vilayetinde yıllık yaklaşık 10 milyon kilogram, Siirt sancağında ise 6,5 milyon kilogram tuz üretimi gerçekleştiriliyordu. Bu miktarlar, Siirt'in yalnızca yerel değil, bölgesel ölçekte de önemli bir tuz üretim ve tedarik merkezi olduğunu göstermektedir⁶⁶.

Hayvancılığa dair veriler, özellikle Erüh kazası ve kırsal nahiyelerde yoğunlaşmaktadır. Keldani Tana bin Gurya'nın, Garisan aşiretinden bir çobanla yaşadığı koyun kaybı davası, Keldanilerin hayvan sahibi olduklarını ve sürülerini çoğu zaman aşiret mensubu çobanlara emanet ettiklerini göstermektedir. Bu durum, Keldanilerin doğrudan göçebe hayvancılıkla değil; daha ziyade yerleşik hayvan sahipliği modeliyle ekonomik faaliyet yürüttüklerine işaret etmektedir. Nitekim 1872 tarihli bir kayıтта, Erüh kazasına tabi Kelhok nahiyesine bağlı Derşems köyünden Keldani Tana bin Gurya'nın, Garisan aşiretinden Süleyman bin Abdi'nin köy çobanı olduğunu; dört ay önce teslim ettiği 14 koyunu kaybettiğini ileri sürerek mahkemeye başvurduğu; delil yetersizliği nedeniyle dört koyun bakımından muarazadan men edilmekle birlikte, diğer on koyunun kıymeti olan 400 kuruş üzerinde sulh olunduğu kaydedilmiştir. Belgede geçen 14 koyunluk sürü, hayvancılığın Keldani haneler için tamamlayıcı bir gelir kaynağı olduğunu; ancak büyük ölçekli sürü sahipliğinden ziyade, sınırlı ve hane ölçekli bir üretim biçiminin benimsendiğini düşündürmektedir⁶⁷. Elde edilen veriler bir arada değerlendirildiğinde, Siirt sancağındaki Keldani cemaatinin ekonomik yapısının sınırlı tarımsal üretim (özellikle bağcılık), hane temelli hayvan sahipliği ve şehir merkezinde zanaat/esnafılık faaliyetleri olmak üzere üç temel unsur etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu yapı, Keldanilerin ekonomik olarak ne tamamen yoksul bir kırsal topluluk ne de güçlü bir ticari elit olduklarını; orta düzeyde, kırılgan fakat sürdürülebilir bir ekonomik konumda yer aldıklarını göstermektedir. Bu ekonomik profil, Keldanilerin aynı zamanda eğitilmiş bireyler yetiştirerek bürokrasiye yönelmelerini de açıklamaktadır. Tarım ve hayvancılıktan elde edilen sınırlı gelirlerin, zanaat ve memuriyetle tamamlandığı; böylece cemaatin geç Osmanlı taşra toplumunda hem ekonomik hem de idari varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

⁶⁶ Joseph Dupont, *Géographie-atlas de l'empire ottoman: texte et cartes* (Paris: 1907), s. 16.

⁶⁷ Ayhan, a.g.t., 2021, s. 289-290.

Söz konusu veriler, XX. yüzyıl başlarında Siirt'in ekonomik yapısının klasik Osmanlı taşra şehirlerinin tipik tarımsal üretim yapısının ötesine geçtiğini ortaya koymaktadır. Şehir, hammaddeye dayalı küçük sanayi kolları ve maden-tuz işletmeleri aracılığıyla ekonomik çeşitliliğini artırmış; bu sayede bölgesel ticaret ağlarıyla daha sıkı bir ilişki geliştirmiştir. Özellikle tuz üretimi, yalnızca gıda tüketiminde değil, hayvancılık, deri işleme ve benzeri sanayi faaliyetlerinde de temel bir girdiydi. Bu durum, Siirt'in stratejik ve ekonomik önemini artıran başlıca faktörlerden biri olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak, XX. yüzyılın başlarında Siirt, bir sancak merkezi olmanın ötesine geçerek, bölgesel üretim ve ticaret ağında aktif bir rol üstlenen; tarım, zanaat ve madencilik faaliyetlerinin bir arada bulunduğu karma nitelikli bir ekonomik yapıya sahipti.

Siirt Bölgesinde Nasturilerin Katolikliğe Geçiş Süreci (XVI. - XX. Yüzyıllar)

Doğu Süryani geleneğinin önemli merkezlerinden biri olan Siirt bölgesi, XVI. yüzyıldan itibaren Roma ile birlik fikrinin tartışıldığı, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ise fiilî dönüşümlerin yaşandığı bir coğrafya olmuştur. Amid Başepiskoposu Abdoulahad, Nasturilerin Katolikliğe geçiş sürecini anlattığı eserinde, bu dönüşümde piskoposların rolünü özellikle vurgular. Ona göre, Amid ve Mardin'deki birleşmelerin yanı sıra Siirt ve Cizre piskoposluklarındaki Nasturilerin Katolikliğe geçişi, Keldani piskoposlarının gayretli pastoral çalışmaları ve örnek yaşantıları sayesinde hız kazanmıştır⁶⁸.

İlk Birlik Girişimi (1553 - Diyarbekir Birliği)

Katolik birlik süreci, 1553 yılında Patrik Yohannan Sulaqa'nın Papa III. Julius tarafından tanınmasıyla resmen başlamıştır. Ancak bu birlik, bütün Doğu Süryani topluluklarını kapsamamış; özellikle dağlık bölgelerde Nasturi patriklik geleneği varlığını sürdürmüştür⁶⁹. Böylece birlik hareketi, başlangıçta sınırlı bir alanda etkili olmuş, Siirt ve çevresinde ise daha yavaş bir yayılım göstermiştir.

Kurumsal Dönüm Noktası (1681 - Amid Patrikliği'nin Kurulması)

1681 yılında Papa XI. Innocent tarafından Amid'de Keldani Katolik Patrikliği'nin resmen tesis edilmesi, Siirt ve Cizre cemaatleri için önemli bir referans noktası olmuştur. Abdoulahad'ın ifadesiyle, "ilk birleşme 1553'te gerçekleşmişti, ama gerçek anlamda süreklilik ancak 1681'den itibaren

⁶⁸ M.-A.-J Abdoulahad, [Amid Başepiskoposu]. Le Chaldee et le Kurdistan: Étude Historique et Géographique. [Yayın yeri ve yayıncı yok], 1896, s. 72.

⁶⁹ Abdoulahad, a.g.e., s. 72.

mümkün olmuştur”⁷⁰. Bu gelişme, bölgedeki Katolikliğe geçiş hareketinin kurumsal bir nitelik kazanmasını sağlamıştır.

XVIII. ve XIX. yüzyıllar boyunca, Siirt'te görev yapan yerel matranlar (örneğin Mar Petros ve Mar Hannanişo) Roma ile uyumlu bir litürji ve eğitim politikası yürütmüş, Nasturi nüfusun bir kısmını Katolik otoriteye bağlayarak cemaatin kimlik dönüşümünü hızlandırmıştır⁷¹. Bu dönemde Katolikliğe geçiş, artık bireysel değil, köy ölçekli dönüşümler şeklinde gerçekleşmiştir. 1838'de bölgeyi ziyaret eden Amerikalı misyoner Horatio Southgate, Cizre merkezli piskoposluk alanında yaklaşık on beş köyde bin Keldani ailesinin, yani yaklaşık beş bin kişinin yaşadığını, benzer büyüklükte bir Nesturi nüfusun da bulunduğunu kaydetmiştir⁷².

Misyonerlik Aşaması ve Kurumsallaşma (XIX. Yüzyıl)

XIX. yüzyılda Dominiken ve Lazarist misyonerlerin Siirt'te okul, manastır ve hayır kurumları inşa etmeleriyle Katolik kimlik bölgede ivme kazanmıştır. Bu girişimler, XVIII. yüzyılda başlayan dönüşümlerin kurumsal bir zemine oturmasına katkı sağlamıştır⁷³. Ancak tüm bu çabalara rağmen, misyonerlerin ve yerel yardımcılarının raporlarında sıkça belirtildiği üzere, dönüşüm hiçbir zaman tam anlamıyla tamamlanamamıştır.

XIX. Yüzyıl Sonu ve XX. Yüzyıl Başında Dönüşümün Yoğunlaşması (1890-1913)

Katolikliğe geçiş süreci, özellikle Mgr Joseph-Emmanuel Thomas (1892-1900) ve Mgr Addai Scher (1902-1915) dönemlerinde belirgin bir hız kazanmıştır. Bu iki başpiskopos, yerel Keldani ve Nasturi cemaatler arasındaki ayrılığı azaltarak patriklik otoritesini birleştirici bir unsur hâline getirmiştir.

Bu dönemin sembolik figürü, bölgedeki Nasturi nüfusun Katolikliğe geçiş sürecinde sembolik bir figür haline gelen ve Guératil köyünde yaşayan genç piskopos Thomas olmuştur. 1890 yılında Katolikliğe geçen bu piskopos, Nasturi kökenli olmasına rağmen Roma ile tam bir birliğe girmiş ve Mgr Emmanuel Thomas tarafından desteklenmiştir. Guératil, böylelikle yalnızca Nasturi-Katolik diyalogunun değil, aynı zamanda Katolik misyoner stratejisinin sahadaki somut bir örneği hâline gelmiştir. Köyü ve çevresinde yaklaşık otuz beş yıl boyunca Katolik Keldani cemaati içinde faaliyet göstermiştir. Katolikliğe geçtikten sonra Roma ile birliğin yerel düzeyde güçlenmesine katkıda bulunmuş, özellikle Katolik ayinlerinin yerel dilde

⁷⁰ Abdoulahad, a.g.e., s. 72.

⁷¹ Abdoulahad, a.g.e., s. 72.

⁷² Horatio Southgate, *Narrative of a Visit to the Syrian Church of Mesopotamia; with Statements and Reflections upon the Present State of Christianity in Turkey*, New-York: D. Appleton & Co., 1844, s. 172-173.

⁷³ Abdoulahad, a.g.e., s. 72.

ıcrasını sağlamış ve çevredeki Nasturi din adamlarıyla temas kurarak dönüşüm sürecinde etkili bir rol oynamıştır. Bütün çabalarına rağmen Mgr Thomas’a, 1914 yılına kadar resmî bir Katolik piskoposluk unvanı verilmemiştir. I. Dünya Savaşı sırasında, bölgede meydana gelen karışıklıklar sırasında hayatını kaybetmiş, böylece uzun yıllar sürdürdüğü pastoral görevi trajik bir biçimde sona ermiştir⁷⁴.

Piskopos Thomas, köyde ayinleri Katolik ritine göre yönetmiş, çevredeki Nasturi rahiplerle temas kurarak onları Roma ile birlik fikrine kazandırmaya çalışmıştır. Onun şahsında, Nestorius mirasının Roma ile birleşmiş Doğu Hristiyan kimliğine dönüşümü, Keldani Kilisesi’nin XX. yüzyıl başındaki yeniden yapılanmasının yerel boyutunu göstermektedir. I. Dünya Savaşı sırasında, bölgede meydana gelen karışıklıklar sırasında hayatını kaybetmiş, böylece uzun yıllar sürdürdüğü pastoral görevi trajik bir biçimde sona ermiştir⁷⁵.

1. BÖLÜM: SİİRT KELDANİ KATOLİK KİLİSESİ: KURUMSAL YAPI, HİYERARŞİ VE RUHANİ LİDERLİK

1.1. Kilise ve Roma İlişkileri

1.1.1. Siirt’in Katolik Kimliğin Merkezlerinden Biri Olması

Siirt, Orta Çağ’ın sonlarından XX. yüzyıl başlarına kadar uzanan süreçte dinî olarak önce bölgesel bir “tâlî merkez”, ardından Katolikleşme hamlesiyle geçici bir patriklik ikametgâhına dönüşen bir odak noktası haline gelmiştir. Bu dönüşümün izlerine manastır yazmaları, birlik ikrarları, sinod kararları, elçilik raporları, istatistiki kayıtlar ve şahıs silsilelerinde rastlanmaktadır⁷⁶.

⁷⁴ Eugène Griselle, Syriens et Chaldéens: leur martyre, leurs espérances (Paris: 1918), s.27; Annuaire Pontifical Catholique, fondateur, 1917, s.400.

⁷⁵ Griselle, Syriens et Chaldéens: leur martyre, p.27; Annuaire Pontifical Catholique, 1917, s. 400.

⁷⁶ Bu konularda şu kaynaklara bakılabilir. David Wilmshurst, The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913, Louvain: Peeters, 2000; Joseph Simon Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Roma: Typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1728; Jacques-Paul Migne, Theologiae Cursus Completus... Tomus Quintus, Paris: Apud Editores, 1838; Eugène Tisserant, Eastern Christianity in India, Bombay–Calcutta–Madras: Orient Longmans, 1957; Pierre Raphael, The Role of the Maronites in the Return of the Oriental Churches, Beirut: Khalifae Press, 1935; İng. çev. Youngstown, Ohio: St. Maron’s Church, 1946; David Wilmshurst, The Martyred Church, London: East & West Publishing, 2011; Joseph

1552'deki bölünmenin ardından Siirt, Katolik mezhebine bağlı kişilerin yaşadığı bir kent çizgisine kayarak kurumsal bir merkez olarak belirginleşmeye başlamıştır. Nitekim söz konusu tarihteki Nasturi Patriği seçiminden kaynaklanan bölünme öncesinde Siirt'te bağımsız bir Doğu Süryani piskoposu veya metropoliti bulunduğu dair doğrudan bir kanıt mevcut değildir. Ancak 1477, 1480 ve 1483 kolofonlarında Nusaybin Metropoliti Eliya'nın, 1504 kolofonunda ise Gazarta Metropoliti Eliya'nın unvanlarında Siirt'in bir merkez olarak zikredilmesi, kentin geniş bir metropolitlik alanına bağlı tâlî bir dinî merkez işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır⁷⁷.

İlk Keldani Patriği olarak bilinen Patrik Yohannan Sulaqa'nın kardeşi Yusuf, Siirt kökenli olup 1554'te Roma'da takdis edilen Katolik piskoposlarından biriydi. Yusuf, 1555'te Patrik Abdisho IV ile birlikte Hindistan'a gönderilmiş ve burada Hindistan Metropoliti olarak takdis edilmiştir. Siirt kökenli bu piskoposun, Katolik birliğini Asya'ya taşıyan aracı rolü önemlidir. Yusuf'un Mezopotamya'ya dönmeyip 1569'da Roma'da veya Roma yolunda ölmesi, Siirt'in bu erken Katolik misyon hareketindeki yerini vurgulaması açısından önemlidir⁷⁸. Patrik Yohannan Sulaqa'nın 1553'te Papa III. Julius tarafından takdisiyle başlayan kurumsal evrede, Siirt kritik bir rol üstlenmiştir. Patrik Abdisho IV Maron'un (ve muhtemelen halefi Şem'un VIII'in) Siirt yakınlarındaki Maryakub Manastırı'nda ikamet etmesi, kenti fiilen patriklik ikametgâhına yükseltmiştir. Aynı manastır, dinî el yazma üretiminin yapıldığı bir merkez olarak da ön plana çıkmıştır. Amid Metropoliti Eliya Asmar Habib ve Mardin Metropoliti Hnanisho'nun burada yazma kopyalar üretmesi, Siirt özelinde Katolik kimliğinin yazı faaliyetiyle de pekiştiğini göstermektedir⁷⁹.

Patrik IV. Abdisho'nun ölümünden sonra Siirt'teki bir manastırda defnedilmesi, kentin sadece bir taşra şehri değil, aynı zamanda Keldani Patrikliği açısından önemli bir kurumsal sığınak ve merkez işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Patrik V. Yahballaha'nın da XVI. yüzyıl sonlarına dek Siirt'te ikamet ettiğine dair kayıtlar, bu rolü teyit etmektedir⁸⁰.

1.1.1.1. XVI-XIX. Yüzyıllarda Siirt'in Keldani Kilisesindeki Konumu ve Roma ile Birlik Süreci

Simone Sulaqa'nın Roma tarafından onaylanan reformları sonrasında patriklik otoritesinin Musul dışındaki merkezlere, özellikle de Siirt'e

Tfinkdji, L'Église chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui, Mossoul: Imprimerie des Pères Dominicains, 1914).

⁷⁷ Wilmschurst, The Ecclesiastical Organisation, s. 86-87.

⁷⁸ Wilmschurst, The Ecclesiastical Organisation, s. 86.

⁷⁹ Wilmschurst, The Ecclesiastical Organisation, s. 87.

⁸⁰ Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, s. 165; Migne, Theologiae Cursus Completus, s. 540; Tisserant, Eastern Christianity in India, s. 145.

yönelmesi, buranın stratejik önemini artırmıştır. Patrik Abdisho ve ardından gelen Atalia döneminde, patriklik Roma'ya doğrudan başvurmasa dahi, fiilen Siirt üzerinden yönetilmiştir. Roma tarafından gönderilen misyonerler ve patriklik belgeleri, Siirt'teki manastır aracılığıyla cemaatlara ulaştırılmıştır. Bu durum, Siirt'in Keldanilerin Roma'ya bağlılık sürecinde aracı bir merkez olduğunu göstermektedir⁸¹. Ayrıca patriklerin Siirt'te çok sayıda papaz, piskopos ve başpiskopos takdis etmeleri, Siirt'in yalnızca idarî bir merkez değil, aynı zamanda din adamı yetiştirme ve Katolik kimliğin pekiştirilme mekânı olarak kurumsal işlevini derinleştirdiğini ortaya koymaktadır.

Jêlu (Cilo) - Siirt - Selmas başpiskoposu IX. Simun (Simeon Denhâ), 1583'te Papa XIII. Gregory'e Katolik olduğuna dair kanıt olarak Katolik iman ikrarını göndermiş ve bunun Roma tarafından kabul edildiğinin belgesi olan palliumu Sidonlu piskopos Leonard Abel aracılığıyla almıştır. Ardından bir müddetten beri Siirt'te bulunan Keldani Patriklik idare merkezini Siirt'ten Urmiye-Salmas'a taşımış ve kısa bir süre sonra yani 1600'de vefat etmiştir. Bu patriklik merkezi her ne kadar Siirt'ten taşınmış olsa da dinî olarak bölgenin episkopal bir dönüşüm ve merkez olarak işlevini sürdürdüğünü göstermektedir⁸². Aynı yılın raporunda Leonard Abel, Gregoryen takvimi ve birlik teşviki bağlamında "Doğu'daki Hristiyan milletlerin genelinde, yalnızca Lübnan'daki Maronitler, İran'ın Nahçıvan bölgesindeki Ermeniler, Karamit, Cizre ve Siirt ile civarındaki Asuri Keldaniler gerçekten Havari Makamı'na itaat içinde birleşmiş ve katı Katoliklerdir" diyerek Siirt havzasındaki Roma'ya bağlılığı kayda geçirmiştir⁸³. Ayrıca bu kayıt Siirt'in erken dönem Keldani kayıtlarında önemli bir merkez rolü olduğunu ve önemli bir Keldani nüfusa ev sahipliği yaptığını da göstermektedir.

Bu durum ilerleyen yıllarda yayımlanan veya ifade edilen Katolik belgelerinden de izlenebilmektedir. Nitekim 1610 yılında Roma'ya gönderilen VII. Patrik Eliya'nın raporunda Keldanilere ait beş metropolit ve dokuz piskoposluk arasında "Siirt" açıkça zikredilerek kent bağımsız bir piskoposluk alanı olarak tanınmıştır. Burada Siirt piskoposu Isho'yahb'ın Diyarbekir (Amid) ve Cizre (Gazarta) Metropoliti Eliya Bar Tappe'nin yeğeni ve halefi oluşu, patriklik aileleri üzerinden süreklilik mekanizmalarını göstermiştir⁸⁴. Bar Tappe (1599-1618), dinî kolofonlarda "Metropolitan of Amid, Gazarta and Seert" unvanını taşımakta olup fiilen Maryakub Manastırı'nda ikamet ederek Siirt'ten sorumlu olmuş, yetkisini Amid ve Gazarta'ya kadar yaymıştır. Onu Mar Kursyâ Isho'yahb (1617-1628) izlemiştir. Onun bazen "Siirt", bazen

⁸¹ Marc' Antonio Barbaro, "Relazione del Cl. Marc' Antonio Barbaro alla Serenissima Signoria Veneta delli negozi trattati con Turchi." In *Miscellanea novo ordine digesta et non paucis ineditis monumentis opportunisque animadversionibus aucta*, edited by Joannes Dominicus Mansi, vol. 1. Florentiae, 1764, s. 154.

⁸² Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, s. 167, 319, 429.

⁸³ Raphael, *The Role of the Maronites*, s. 18.

⁸⁴ Wilmshurst, *The Martyred Church*, s. 348.

“Amid” ya da “Hesn Kayfa” (Hasankeyf) metropoliti olarak zikredilmesi, çok-merkezli otorite tesisinin pratiklerini yansıtmaktadır. Akabinde patriklik ailesinden Eliya (ö. 1660) başa gelmesi; hanedanı süreklilik, gelenekçi çizginin XVII. yüzyılda direncini açıklamaktadır⁸⁵. Aslında bu durum Nasturi geleneğinde var olan rahiplik, piskoposluk ve metropolitlik geleneğinin amcadan yeğene veraset sistemi Roma ile birleşmelerine rağmen uzun bir süre Siirt ve diğer çevrelerde de devam ettiğinin bir göstergesi olarak görülmelidir.

XVII. yüzyıl eşiğinde Keldanilerin 1610 tarihli yeniden iman ikrarı, Roma üstünlüğü ve Papa’ya bağlılık beyanını, “Doğu’daki sapkın muamelesi” şikâyetleri ve Filistin’de Latinlere tâbiyet hükmüyle birlikte kayda geçirmiştir. 8 Mart 1616 tarihinde Amida Sinodu’nun V. Paulus (Pope Paul V) asıl adıyla Camillo Borghese (1552-1621)’a mektubunda Nestorius ve Theodor’un hatalarını (Katolik inancıyla ters düşen inanç akideleri) reddeden, Roma öğretilerini benimseyen ve imzacılar arasında “Siirt başpiskoposu İlyas/Elyasa” yer almaktadır. Adam Arkhimandrit’in Roma misyonu sonrası Amid başpiskoposluğuna gelişi, mevcut piskopos İlyas’ın Siirt’e nakli ve Kudüs başpiskoposluğuna yükselişi, birlik siyasetinin Siirt dâhil bölgesel ağda kurumsal işleyişini sergilemiştir⁸⁶.

22 Kasım 1669’da “Siirt Metropoliti Yohannan”, X. Patrik Eliya Yohannan Marogin’in Papa IX. Clemens’e gönderilen itaat ve bağlılıklarını belirten mektubunun imzacıları arasındadır. 1702’de kopyalanan bir diğer yazmada Şem’un Bar Tappe’nin “Maryakub Manastırı’nda yaşayan” piskopos olarak kaydı, Siirt’in monastik merkez üzerinden hiyerarşinin kalbinde yer aldığını teyit etmektedir⁸⁷.

Diyarbakir Keldani Patriği III. Joseph’in 1730’da Roma’ya gidişi öncesinde Sedarlı Şem’un Kemb’in Siirt için Katolik piskopos olarak takdisi, Siirt’in merkez-çevre bağıını yeniden kurmayı sağlamıştır. Kemb aynı zamanda, Keldani patriğinin yokluğunda Amid’de patriklik vekilliği üstlenerek bölgede var olan dinî hiyerarşinin devam etmesini ve işlerin aksamasını önlemeye çalışmıştır. Bu durum ayrıca Siirt piskoposunun patriklik makamını dolduracak yeterliliğe sahip olduğunu göstermekte ve Siirt için Amid gibi Katolik patriklik siyasetindeki stratejik önemini teyit etmektedir⁸⁸. 1738’de piskoposluk sahasında iki köy gerek patriğin bölgede bulunmamasından gerekse de Nasturi din adamlarının çalışmalarından sonra daha önceden Katolikliği kabul etmiş olan ismi verilmeyen “heretik bir piskopos” tarafından Katoliklerden geri alınmıştır. Bu durum, yerel sadakatlerin kırılma eğilimini ve Nasturi-Keldani (Katolik) çekişmenin sürekliliğini ortaya koyduğu gibi aynı zamanda Siirt bölgesindeki Katolik din adamı eksikliğinin ve faaliyetlerinin azaldığının bir

⁸⁵ Wilmschurst, *The Ecclesiastical Organisation*, s. 87–88.

⁸⁶ Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, s. 171, 776.

⁸⁷ Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, s. 171; Wilmschurst, *The Ecclesiastical Organisation*, s. 88.

⁸⁸ Tfinkdji, *L’Église chaldéenne*, s. 493–494.

göstergesi olarak kabul edilebilir. Siirt piskoposu Kemb'in adı daha sonra 1746 tarihli bir yazmada "kâtib" olarak geçerken, Tfinkdji yerel geleneğe dayanarak onun kırk yıl piskoposluk yaptığından bahsetmektedir. Bu durum, sahadaki gerilimlere rağmen Siirt Piskoposluğu'nun uzun bir geçmişe sahip olduğu gerçeğini yansıtmaktadır⁸⁹.

Aynı evreyi aydınlatan bu dinî ve hiyerarşi mektupları, kesin meblağlarla yerel egemenlik-patronaj ekonomisini de gözler önüne sermektedir. 28 Aralık 1737 tarihli bir mektupta, Siirt Piskoposu Simon'un Diyarbakir'den patrikine yazdığı satırlarda, piskoposun Diyarbakir'deki kiliseye gelişi için Türklere yaklaşık 600 kuruş ödendiği (faizle borç alınarak), öncesinde ise yalnızca Patriğin nerede olduğunu sorma bahanesiyle kendilerinden yaklaşık 800 kuruş "avania" toplandığı belirtilmiştir. Katolik dünyasının misyon faaliyetlerinden sorumlu merkezi otorite olan Propaganda Fide⁹⁰ ve Keldani Patriği nezdinde defalarca girişimde bulunmasına rağmen mektuplarına yanıt alamamaktan yakınan Siirt Piskoposu Kemb; yaşanan bu sessizliğe rağmen cemaatin, Patriğin dönüşünü büyük bir sabırsızlıkla beklediğini bildirmiştir. Nisan 1738 ve 5 Mart 1739 tarihli Vatikan'a yazılan devam mektuplarında ise "bir yıl sonra döneceği vaat edilen Patriğin dokuz yıldır görünmediği", Siirt piskoposunun masraflar yüzünden Diyarbakir'da kalamadığı ve halkın "başsız beden, sursuz şehir" benzetmesiyle dönüş çağrısı yaptığı kaydedilmiştir. Siirt halkı gibi 6 Mart 1739 tarihli Mardin halkına ait olan ve Roma'ya gönderilen mektupta ise söz konusu şehrin başpiskoposunun ölümü, "heretiklerle çevrili" kalış ve kutsal emanetler/günah bağışları (indulgentiae) talebini eklemiştir. Bu metinler, piskoposun Diyarbakir-Siirt arasında "çifte yük" taşıdığını; "Siirt'te kalırsa Diyarbakir'in, Diyarbakir'de kalırsa Siirt'in Nasturi mezhebine sahip din adamları tarafından geri eski mezheplerine döndürülmesi riskini vurgulamıştır. Bu durum ayrıca yukarıda belirtilen Keldani Cemaati'nden kopmalarının nedenlerinden birisi olduğunu da göstermektedir⁹¹. Görüldüğü gibi Siirt

⁸⁹ Wilmschurst, *The Ecclesiastical Organisation*, s. 86–88; Wilmschurst, *The Martyred Church*, s. 332, 351; Tfinkdji, *L'Église chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui*, s. 493–494.

⁹⁰ Propaganda Fide (tam adıyla Congregatio de Propaganda Fide); Katolik Kilisesi tarafından 1622 yılında Papa XV. Gregorius döneminde kurulmuş merkezi bir kurumdur. Günümüzde "Dicastery for Evangelization" adıyla faaliyet göstermektedir. Kurumun temel amacı, Katolik misyon faaliyetlerini dünya genelinde düzenlemek ve yönetmek, misyonerlerin atanmasını sağlamak, yerel kiliselerin kuruluş ve örgütlenme süreçlerini desteklemek ve Katolikliğin yayılmasına yönelik idari, mali ve kurumsal yapıları yürütmektir. Propaganda Fide, özellikle XVII.–XIX. yüzyıllar arasında Osmanlı topraklarında faaliyet gösteren Doğu Hristiyan kiliseleriyle Roma arasındaki ilişkilerin kurulmasında ve kurumsallaşmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Keldani, Süryani, Marunî ve Ermeni Katolik topluluklarının Roma ile birlik süreçlerinin şekillenmesinde kurumun gönderdiği elçiler, raporlar ve yazışmalar önemli kaynak niteliği taşır. Bu çerçevede Siirt, Amid (Diyarbakir) ve Musul gibi merkezler, Propaganda Fide'nin müdahalelerinin ve Katolikleşme eğilimlerinin yoğunlaştığı bölgeler arasında yer almış; kurumun arşivlerinde bu süreçlere ilişkin zengin bir belge birikimi oluşmuştur.

⁹¹ Bessarione: *Pubblicazione periodica di studi orientali*. Vol. VII, anno IV, 1° semestre. Roma: Direzione, S. Pantaleo, 1899–1900.], s. 337, 580–583; Guglielmo De Vrie, "Seert," *Enciclopedia*

piskoposu her iki şehirde bulunan Keldani cemaati ile ilgilenmek zorunda olduğundan büyük zorluklar yaşamıştır. Zira sadece her iki şehir merkezinin arası mesafenin günümüzde yaklaşık 190 km olduğu göz önünde bulundurulduğunda Siirt Piskoposunun görevini büyük zorluklarla yaptığı ortaya çıkmaktadır.

Keldani Patriğinin uzun süre Roma'da kalmasına ve misyon faaliyetlerinin bir süre sıkıntı yaşamasına rağmen 1757'de Patrik La'zar Hindi'nin verdiği rakamlar, Amid Patrikliği'ne bağlı yaklaşık 20.000 Katoliğin 5.000'inin Siirt bölgesinde yaşadığını ve kayda değer bir Keldani varlığını bize göstermektedir. Bu, Katolik cemaatin bölgesel yoğunluğunu teyit ederken, aynı dönemde Nasturilerin bazı köylerde yeniden pekişen varlığına da işaret etmektedir⁹².

XVI. yüzyılın ikinci yarısında tesis edilen Siirt piskoposluk silsilesi XVII–XVIII. yüzyıllarda süreklilik ve kesinti evrelerinden geçmiştir. İlk olarak Yusuf (Joseph, 1553-1582), Yuhanna-Şemun Sulaqa tarafından Siirt piskoposu olarak takdis edilmiş; 1561'de IV Abdisho tarafından Hindistan Keldanileri için görevlendirilmiştir. 1580'de Papa XIII. Gregory'a itaat ve bağlılığını bildiren Keldani piskoposlar arasında anılmıştır. Yesu-Yab (1582–1617) muhtemelen V. İlyas tarafından takdis edilmiş, 1610 ve 1617'de Papa V. Paulus'a mektuplarda adı Latince "Jesus Dedit" olarak geçmiştir. İlyas/Eliya (1617–1620?) önce Amida başpiskoposu (1616 Amida Sinodu imzacısı) olarak görevlendirilmiş, ardından da daha sonra Siirt'te görevlendirilmiştir. Hezekyas (Ezechias, 1620?–1652?), 1620 tarihli bir belgede Papa V. Paulus'a arz edilerek Siirt başpiskoposu kaydedilmiştir. Ondan sonra bu göreve getirilen Yuhanna (Joannes, 1652–1673?), 22 Kasım 1669'da Papa IX. Clemens'a iman ikrarı imzacıları arasında yer almıştır. Ondan sonra yerine geçen Siirt Piskoposu Yuhanna-Şemun Kêmo (1744-1786), kırk yılı aşkın idaresiyle Siirt'te kurumsal istikrarı yeniden tesis etmiştir. Ancak bu dönemlerde de Siirt bölgesinde mezhepsel değişiklikler zaman zaman söz konusu olmuştur⁹³.

1681 yılı, Doğu Hristiyan dünyasında kurumsal bir kırılma noktası teşkil eder. XI. Papa Innocent, Amid çevresinde önemli sayıda Nasturi'nin Katolik birliğe katılmasının ardından Babil Keldani Katolik Patrikliği'ni resmen kurmuş ve böylece günümüze kadar sürecek Katolik çizgiyi başlatmıştır. Bu gelişme yalnızca yeni bir patriklik silsilesinin doğuşunu değil, aynı zamanda Mezopotamya'daki Dominiken, Kapuçin ve Karmelit misyonlarının faaliyetlerinin Apostolik Delegelik idaresine doğrudan bağlanmasını sağlamış;

Cattolica. Vol. XI. Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1953, s. 322, 334–335.

⁹² Wilmshurst, *The Martyred Church*, s. 351.

⁹³ Tfinkdji, *L'Église chaldéenne*, s. 493-494.

Doğu'daki Katolik kurumsallaşmanın üstyapısını tesis etmiştir. Böylelikle Siirt, bu patriklik ağının işlevsel odak noktalarından biri hâline gelmiştir⁹⁴.

Bu kurumsal üstyapının Siirt'teki izdüşümü, özellikle Lazare-Timotheé Hindi'nin raporları üzerinden takip edilebilmektedir. 1757-1759 yıllarına ait özetlerde, Siirt'te sekiz kilise ve yaklaşık beş bin Katolik bulunduğu kaydedilmiştir. Bu veriler, şehrin yalnızca yerel bir cemaat merkezi olmadığını; aynı zamanda XVIII. yüzyıl ortasında bölgesel bir metropol işlevi üstlendiğini ve Katolik kurumsal omurgasını erken dönemde pekiştirdiğini göstermektedir⁹⁵. Dolayısıyla 1681-1759 arasındaki bu kurucu evre, birkaç temel hedefin sistematik olarak takip edildiğini ortaya koymaktadır:

- * Unio (birlik) siyasetinin Nasturi çevrelerinde kökleştirilmesi,
- * Kanonik meşruiyetin görünür kılınması (pallium tevcihi, patriklik onamı),
- * Apostolik Delegelik aracılığıyla yerel hiyerarşinin doğrudan Roma'ya bağlanması,
- * Siirt gibi kilit merkezlerde istasyon–kilise–okul ağının nüve hâlinde örülmesi.

Söz konusu stratejik hedefler, Michel'in Latin misyonlarını tanımlarken sunduğu çerçeveye⁹⁶ ve Vatikan'ın 1926'da yayımladığı Rivista Illustrata Della Esposizione Missionaria Vaticana'da Doğu'daki Katolik üstyapıyı tasvir eden şemalarla birebir örtüşmektedir⁹⁷. Böylelikle Siirt, XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren yalnızca bir taşra piskoposluğu değil, aynı zamanda Roma'nın Doğu'da kurduğu kurumsal ağın omurga noktalarından biri hâline gelmiştir.

Babil Keldani Patrikhanesi, 1681 yılından itibaren Nasturilerin bir bölümünü de içine alan birleşik bir yapı olarak Roma ile olan ilişkilerini güçlendirmiştir. Bu tarihten sonra Katolikleşme süreci kurumsal bir çizgiye oturmuş, patrik seçimi genellikle piskoposlar eliyle yapılmakla birlikte, halefiyet hakkıyla belirlenen yardımcı piskoposun patrik olması veya patrik istifası gibi durumlarda Papa'nın doğrudan tayin yetkisi saklı tutulmuştur. Böylece Roma, Doğu'daki kiliselerle “birlik” ilkesini sürdürürken, patriklik kurumunu da hiyerarşik bir bağla denetim altında tutma imkânına kavuşmuştur. Bu durum özellikle XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıl başında Keldani

⁹⁴ R.P. Michel, *Les Missions Latines en Orient*, Paris: Librairie Victor Lecoffre - J. Delhomme et G. Brigue, 1896, s. 105; Rivista Illustrata Della Esposizione Missionaria Vaticana, Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1926, s. 84.

⁹⁵ A. Vacant ve E. Mangenot [dir.], *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1931, Vol. 2, s. 248.

⁹⁶ Michel, *Les Missions Latines en Orient*, s. 105.

⁹⁷ Rivista, 1926, s. 84.

patriklerinin Roma'ya bağlılıklarını güçlendiren bir unsur haline gelmiştir. Zamanla bu uygulama, sadece patrikler için değil, piskoposlar için de geçerli olmuştur.

XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başında, Siirt ve Mardin piskoposluklarında yaşanan gelişmeler, Keldani Kilisesi'nin Roma ile ilişkilerinin kurumsallaşması ve yerel kilise hiyerarşisinin yeniden yapılanması açısından belirleyici olmuştur. Bu süreçte, Siirt Başpiskoposu Pierre Schauriz ve kardeşi Mardin Piskoposu Michel Schauriz'in usulsüz takdisleri ve ardından Roma tarafından meşruiyet kazanmaları, dönemin kilise siyasetine ışık tutan en önemli örneklerdir.

Siirt Piskoposluğu ve Pierre Schauriz Olayı (1793-1822) Siirt piskoposluk makamının yedi yıl boyunca boş kalması (sede vacante), bölgedeki kilise-köy ağı, ruhban döngüsü ve vakıf yönetiminde ciddi bir kurumsal aşınmaya neden olmuştur. Bu boşluğu doldurmak amacıyla Siirtli Rahip Pierre Schauriz, Roma'nın izni olmaksızın, Nasturi Patriği XI. İlyas'ın vârisi Hnan-Yesu tarafından usulsüz bir biçimde takdis edilmiştir. Bu durum Roma nezdinde tepkiyle karşılanırsa da Schauriz'in pişmanlık göstererek Roma'ya gitmesi ve Papa VI. Pius tarafından affedilmesiyle kriz çözülmüştür. Pierre Schauriz, 1796 yılında resmen Siirt Başpiskoposu olarak onaylanmıştır⁹⁸. 1796 tarihli bu onay, yalnızca kişisel bir af değil, aynı zamanda Siirt piskoposluk makamının meşruiyetini yeniden tesis eden bir dönüm noktasıdır. Schauriz'in Roma'ya bağlılık beyanı; evliliklerin geçerliliği, papaz atamaları ve ruhban lisansları gibi konularda yaşanan hukuki tereddütleri gidermiş, yerel otoriteyi evrensel Katolik normlarıyla uyumlu hale getirmiştir. Bu süreç, Siirt'in yerel ihtiyaçlar ile Roma merkezîyetçiliğini uzlaştırma kapasitesini göstermiş ve 1822'de Schauriz'in ölümüne kadar sürecek olan istikrarlı bir dönemi başlatmıştır.

Mardin Piskoposluğu ve Michel Schauriz Vakası benzer bir meşruiyet krizi bu sefer Pierre Schauriz'in kardeşi Michel Schauriz özelinde Mardin'de yaşanmıştır. Dönemin Musul Metropoliti Mgr. Jean Hormez ile Mgr. Augustin Hindi arasındaki rekabet ortamında, Augustin Hindi kendi konumunu güçlendirmek amacıyla Michel Schauriz'i, Siirt'te ikamet eden Nasturi bir piskoposa Mardin Piskoposu olarak takdis ettirmiştir. Bu usulsüz işlem nedeniyle aforoz edilen Michel Schauriz, pişmanlık göstererek Papa VI. Pius tarafından 1795 yılında affedilmiş ve yedi yıldır boş olan Mardin Piskoposluğuna atanmıştır. 3 Nisan 1810'da Amid'de (Diyarbakir) vefat edene kadar bu görevi sürdüren Michel Schauriz, kaynaklarda dindarlığı ve başarılı idaresiyle anılmıştır⁹⁹.

⁹⁸ Tfindji, L'Église chaldéenne, s. 493-494.

⁹⁹ Annuaire pontifical catholique, Paris: Maison de la Bonne Presse, 1914, s. 507.

Kurumsal dönüşüm ve sonuç olarak Schauriz kardeşlerin yaşadığı süreçler, "usulsüz takdis - Roma'ya müracaat - resmi teyit" döngüsüyle, bölgedeki mezhepler arası rekabetin ve Roma merkezli kurumsal istikrar arayışının somut bir göstergesi olmuştur. Bu olayların en kalıcı etkisi ise Keldaniler arasındaki yönetim geleneğinin değişmesidir. Bunun ilk önemli sonucu yönetim kademesinde akrabalık bağının sonunu getirmesidir. Nasturilerde yaygın olan ve Keldanilerde de görülen dini makamların akrabalık yoluyla (amcadan yeğene) devredilmesi uygulaması bu dönemle birlikte sona ermiştir. Piskoposluk atamalarında kan bağı yerine liyakat, patrik önerisi ve Roma onayı esas alınmaya başlanmıştır. İkinci olarak ise Roma adına merkezi otoritenin pekişmesi sağlanmıştır denilebilir. Piskoposların vaaz turları, mabet onarımları ve sicil yetkileri gibi pratik alanlarda meşruiyetin kaynağı olarak Roma'nın görünürlüğü artmıştır.

Patriklik zincirinde Joseph VI Audo'dan Peter Elia Abolionan'a geçiş süreci, Roma'dan gönderilen *pallium* tevcihi ve Dominiken vilayet yöneticilerinin rolü çağdaş kaynaklarda özellikle vurgulanmıştır. Bu bağlamda Gaetano Moroni'nin alfabetik ansiklopedik dizini, söz konusu geçişleri ve patriklik kurumunun Roma ile bağlarını ayrıntılı biçimde aktarmaktadır¹⁰⁰. Öte yandan Francesco Cassini da Perinaldo, XVIII. yüzyılda Keldani ayininin eski ihtişamını kaybetmiş olduğunu; ancak Roma'daki Apostolik Delege idaresi sayesinde Doğu'daki Katolik kurumların yeniden örgütlendiğini belirtmektedir¹⁰¹.

1830'lu yıllara gelindiğinde Mezopotamya'daki Katolik misyonlar ciddi bir "kaynak krizi" ile karşı karşıya kalmıştır. Özellikle Salamas örneği bu krizin boyutlarını ortaya koymaktadır. 1835'te bölgede Keldani vecibelerini yerine getirecek beşten fazla din adamı bulunmuyordu. Bunlardan yalnızca Don Isaia di Giacobbe ile Don Giorgio di Nutale (her ikisi de Propaganda Fide öğrencisi) görevlerini layıkıyla sürdürebiliyordu. Diğer ruhbanlar ya çok yaşlı ya az eğitimliydi; ayrıca kitap ve araç yoksunluğu çekiyor, geçimlerini sağlamak için toprak işlemek zorunda kalıyorlardı. Kiliseler harap durumdaydı ve Salmatia dört yıldır pastörsüz kalmıştı¹⁰².

Bu tablo, Roma'daki Propaganda Fide için radikal bir çözümü gündeme getirmiştir. Yerel Hristiyan gençlerin Roma'da ve Katolik ülkelerde eğitilerek memleketlerine sürekli personel olarak döndürülmesi, yalnızca teolojik bir hedef değil, aynı zamanda kurumsal sürdürülebilirliğin zorunlu bir aracı olarak görülmüştür. Bu strateji, Siirt gibi merkezlerde öğretmen yetiştirme

¹⁰⁰ Gaetano Moroni, *Indice Generale Storico-Archeologico*, Venezia: Tipografia Emiliana, 1879, s. 82.

¹⁰¹ Francesco Cassini da Perinaldo, *Breve cenno sulla Chiesa Caldea e sulle sue attuali condizioni*, Ginevra [Geneva]: Tipografia e Libreria di Giacomo Agnelli, 1853, s. 138.

¹⁰² *Annali Della Propagazione Della Fede*, Vol. IX, Lyon: Tipografia di Pélagaud, 1842, s. 96–97.

faaliyetlerini, erkek ve kız okullarını ve Musul'daki Siro-Keldani Semineri ile kurulan dikey bağı doğrudan şekillendirmiştir.

Yüzyıl dönümünde bu hattın somutlaştığı rakamlar dikkate değerdir. 1901 yılı itibarıyla Musul'daki Siro-Keldani Semineri'nde toplam kırk sekiz öğrenci kayıtlıydı; bunlardan üçü Siirtliydi. Aynı dönemde Siirt'te yatılı ve gündüzlü bir ev okulu işletiliyor, ayrıca Ayn-Salib hattı üzerinden kız ve erkek çocuklar için eğitim sağlanıyordu¹⁰³. Bu rakamlar, Siirt'in yalnızca bir piskoposluk merkezi olmadığını; aynı zamanda Propaganda Fide'nin insan kaynağı stratejisinde kilit bir taşra istasyonu olduğunu ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla 1830'lar ve 1840'lardan itibaren yerli ruhban yetiştirme siyaseti, Siirt'te kurulan okullar ve Musul semineri ile desteklenen bir kurumsal hatta dönüşmüştür. Bu hattın işleyişi, Siirt'in eğitim ağları üzerinden Katolik kimliğin genç nesillere aktarılmasını, aynı zamanda Fransız misyonerlerin gözetiminde Roma'ya doğrudan bağlı bir din adamı sınıfının üretilmesini mümkün kılmıştır. Bu gelişmeler, aynı zamanda 1856'da Musul misyonunun Fransız Dominikenlerin yetkisine devriyle daha da pekişecektir. Çünkü yerli ruhban yetiştirilmesine yönelik bu strateji, Fransızların bölgedeki kültürel ve diplomatik nüfuz politikalarıyla birleşerek Siirt'i yalnızca bir dinî merkez değil, aynı zamanda bir eğitim ve kadro üretim üssü hâline getirmiştir. Nitekim XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başındaki Dominiken ve rahibeler ağının başarısı, bu erken dönemde temelleri atılan yerli ruhban politikalarının doğrudan bir sonucuydu¹⁰⁴. Onun patriklik liderliği, hiçbir görevi ya da sorumluluğu göz ardı etmeyen kapsayıcı ve etkin bir hizmet anlayışıyla şekillenmiş; bu bütüncül yaklaşım, Katolik Keldani Kilisesi'nin hem pastoral işleyişini hem de kurumsal yapısını güçlendirerek kurumsal sürekliliğine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.

1.1.1.2. Michel Cattola ve Yerel Hiyerarşinin Tanınması (1826-1855)

Telkef doğumlu Michel (Michele) Cattoula/ Michel Cattola, akrabalık bağı olmaksızın Siirt'e atanan ilk piskopos olmuştur. 1792'de Telkef'te doğan Michel Cattola, Rabban Hormizd Manastırı'nda keşişlik yaptıktan sonra 1823'te rahip olmuş ve 15 Eylül 1826'da Amid'de patriklik yöneticisi Augustine Hindi tarafından Siirt Metropoliti olarak takdis edilmiştir. Aynı yıl, Musul ile Amida patrikhaneleri arasındaki gerilim bağlamında Joseph V (Augustin Hindi), rakibi Jean Hormez'e karşı Cattola'yı Siirt başpiskoposluğuna tayin etmiş; böylece Siirt makamı, patriklik içi hizip

¹⁰³ Œuvre d'Orient, n° 244, Paris: Oeuvre des Ecoles d'Orient, 1901, s. 478, 481, 527.

¹⁰⁴ Annali, 1842, s. 96–97; Œuvre d'Orient, 1901, s. 478, 481, 527.

dengelerinde aktif bir mevzi olarak öne çıkmış ve Roma eksenli birlik siyaseti içinde kritik bir rol üstlenmiştir¹⁰⁵.

Cattola'nın 1838 itibarıyla Pontifical envanterlerde kayıtlı bulunması, Siirt'teki bu hiyerarşik düzenin Roma merkezli dizgelerce tanındığını teyit eder; böylece yerel otorite ile evrensel kilise hukuku resmî bir karşılıklı tanıma düzleminde buluşmuştur¹⁰⁶. Bu dönemde Maryakub (Mâr Ya'qûb el-'Uzla) Manastırı piskoposluk ikametgâhı işlevi görmüş, Cattola ise göreve başlar başlamaz manastır yaşamını canlandırmaya çalışmıştır. Rabban Hormizd'den on keşiş getirilmiş, ancak yalnızca ikisi bir yıldan uzun süre kalabilmiştir. 1855'te vefat eden Cattola aynı manastıra defnedilmiştir¹⁰⁷. Siirt piskoposunun bu kadar rahip getirmesindeki amaçlarından birisi de muhtemelen bölgedeki Nasturi varlığını Katolikliğe dönüştürmek için var olan dinî yapıyı güçlendirmek için olduğu düşünülmelidir.

Saha gözlemleri de bu kurumsal yapılanmayı desteklemektedir. 1841'de William Francis Ainsworth, Siirt'te bulunduğu sırada "Mar Michel" in piskopos olduğunu kaydetmiş, piskoposluk otoritesinin kent merkezli bir mevcudiyetle icra edildiğini ve kaza-köy çevrimi içinde dolaşım ile sürdürüldüğünü gözlemlenmiştir¹⁰⁸. 1844 yılı başlarında bölgede yaklaşık sekiz papaz ve 190 Keldani ailenin varlığı tespit edilmiştir. Bu veriler, papaz başına yaklaşık 24 ailelik bir pastoral yoğunluğu ortaya koymaktadır. Aile nüvesi, papaz kadrosu ve köy-kilise ağından oluşan bu zemin, Siirt piskoposluğunun unvanî bir mevkiden ziyade fiilî ve düzenleyici bir otoriteye dönüştüğünü, vaaz devreleri, sakrament idaresi, nikâh ve vaftiz sicilleri ile kilise onarımlarında süreklilik üretebildiğini göstermektedir¹⁰⁹.

Mali-kurumsal düzlemde ise, Michel (Michael) adlı piskoposun Vatikan'ın Keldaniler için gönderdiği fondan 4.500 kuruş alması, taşra ölçeğinde işleyen merkezî bir destek kanalına işaret etmektedir. Aldığı bu meblağ, papaz iaşesi, küçük ölçekli okul veya şapel onarımları ile litürjik sarf malzemeleri gibi kalemlere yönelmiş olmalıdır. Özellikle sekiz papaz ve yaklaşık 190 aileden oluşan pastoral örgü, bu tür dış kaynaklarla istikrar kazanmıştır¹¹⁰.

¹⁰⁵ Tfinkdji, *L'Église chaldéenne*, s. 493-494.

¹⁰⁶ *Annuario Pontificio*, Roma: Tipografia della R. C. A., (1854, 1866), s. 176.

¹⁰⁷ Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation*, s. 740

¹⁰⁸ William Francis Ainsworth. *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea, and Armenia*, Vol. II. London: John W. Parker, 1841.: John W. Parker, 1841, s. 129.

¹⁰⁹ Asahel Grant, *The Nestorians; or, Lost Tribes*. London: C. Dolman, 1843 s. 5-7; *The Dublin Review*, 1844, s. 136.

¹¹⁰ George Percy Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, Vol. I, London: Joseph Masters, 1852, s. 172; Grant, 1843, s. 5-7; *The Dublin Review*, Vol. 16 (March-June 1844). London: C. Dolman, s. 136.

Sonuç olarak 1826-1855 dönemi, Siirt'in Roma tarafından tanınan bir başpiskoposluk olarak iki temel dayanak üzerinde yükseldiğini ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki; pontifical kayıtlardaki tescil ile dinî meşruiyetin merkezî teyidi¹¹¹, ikincisi ise; Mâr Ya'qûb el-'Uzla gibi mekânlar üzerinden yerel kurumsal omurganın tahkimi ve papaz-aile-köy ölçeğinde sürdürülebilir bir pastoral ağın işletilmesidir¹¹². Bu bütünlük, 1855 sonrasında Siirt'in episkopal idare, monastik çekirdek ve mali destek üçgeniyle tanımlanan bir kurumsal istikrar eşiğine ulaştığını; patriklik içi gerilimlerin dahi yerel meşruiyet üretimi için işlevsel kılındığını göstermektedir¹¹³.

1.1.1.3. Siirt Piskoposluğu'nun Kurumsal Tahkimi ve Kanonik Kutuplaşma: Michel Pierre Bar-Tatar Dönemi (1836-1884)

Siirt Piskoposluğuna Salmas/Hüsrevâ doğumlu Michel Pierre Bar-Tatar'ın atanması, piskoposluğun XIX. yüzyıl ortasındaki kurumsal omurgasını pekiştirmiştir. Bar-Tatar'ın 1836'da rahip, 13 Kasım 1838'de episkopos olarak takdis edilmesi ve özellikle 1858-1884 yılları arasındaki başpiskoposluk idaresi ile 1864'teki resmî Roma onaması, Siirt makamının kadro sürekliliğini sağlamıştır¹¹⁴. Bar-Tatar, bu dönemde piskoposluğu Roma ve Keldani Patrikhanesi merkezli eğitim ve idare ağlarıyla bağlayarak Siirt'i litürjik takvimler, kurumsal dizinler (*Gerarchia Cattolica*) ve konsil yazışmaları bağlamında sürekli bir merkez haline getirmiştir¹¹⁵. Aynı dönemde Osmanlı Devlet Salnamelerinde Bar-Tatar'ın da yer edindiği görülmektedir¹¹⁶.

1.2. Piskoposluk Dönemleri

1.2.1. Kanonik Gerilimler ve Bar-Tatar'ın Çift Yönlü Konumlanışı

1.2.1.1. Siirt Piskoposluğu ve Kanonik Kutuplaşma: Michel Pierre Bar-Tatar'ın Çift Yönlü Konumlanışı (1858-1884)

Siirt Piskoposu Michel Pierre Bar-Tatar dönemi (1858-1884), Katolik birlik içindeki Keldani Patrikhanesi ile Roma'daki papalık makamı arasındaki yetki ve yönetim tartışmalarının en yoğun yaşandığı döneme denk gelmektedir.

¹¹¹ Pontificio, 1854, s. 176

¹¹² Travels and Researches..., 1841, s. 129; Grant, 1843, s.5-7; The Dublin Review, 1844, s. 136. Wilmshurst, The Ecclesiastical Organisation, s. 740.

¹¹³ Tfinkdji, L'Église chaldéenne, s. 493-494; George Percy Badger, 1852, s. 172.

¹¹⁴ Pontificio, 1866, s. 206; Gams, 1873-1886, s. 457.

¹¹⁵ The Nestorian Churches of Kurdistan, United States Catholic Magazine 3, no. 9 (September 1844), s. 590; La Gerarchia Cattolica, la Capella e la Famiglia Pontificia per l'anno 1882. Roma: Monaldi Tipografia, 1882, s. 377; Ordo Recitandi Officii Divini Sacrique Peragendi... Roma: Sacra Congregazione di Propaganda Fide, 1871, s. 79.

¹¹⁶ Canan Seyfeli, "Keldani Patrikliği'nin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnameleri (1847-1918)," SBARD - Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi 16, no. 32 (2018), s. 106.

Bu süreçte Siirt Piskoposluğu, Roma'ya sarsılmaz bir bağlılık sergileyen uluslararası bir figür olarak öne çıkarken, Keldani kilisesinin özerk kanonik haklarının patrik çizgisi doğrultusunda savunulmasında da kilit rol oynamıştır.

1.2.1.2. Papalık Otoritesine Bağlılık ve Güvence (1860)

Bar-Tatar'ın Patrik Joseph Audo ve diğer piskoposlarla birlikte 1860 yılında Diyarbakır'da Papa IX. Pius'a gönderdiği mektup, bu bağlılığın en net ifadesidir. Mektup, Papalık otoritesine olan sarsılmaz sadakatı uluslararası düzeyde ilan etmiş; Papa'ya yönelik dünyevi saldırıları "haksız teşebbüs" ve "gasp" olarak nitelendirmiştir. Bu belge, Piskopos Bar-Tatar'ı, Siirt'ten Papalık makamına doğrudan güvence sunan ve uluslararası Katolik birliği içindeki konumunu teyit eden bir figür olarak öne çıkarmıştır¹¹⁷.

1.2.1.3. Patrik Özerkliği Savunusu ve Kanonik İtirazlar (1860–1884)

Ancak bu bağlılık, Keldani kilisesinin iç yönetim ve patriğin özerk yetkileri konusunda Roma'nın merkezileştirici siyasetiyle yaşanan gerilimleri perçinlemiştir. Bu iniş çıkışlar, temelde Katolik inancına dair bir ayrılıktan değil, Keldani Katoliklerinin idare mekanizmasının işleyişi ve özerkliği konularındaki görüş ayrılıklarından kaynaklanmıştır.

1.2.1.3.1. Malabar Krizi ve Delegeliğe Karşı Tavır

1860 yılında Dominiken Henri Amanton'un Apostolik Delegeliği'ne atanmasıyla kriz derinleşmiştir. Siirt Piskoposu Pierre Bar Tatar, Patrik Audo ve diğer piskoposlarla birlikte, Keldani cemaati için din adamı yetiştiren bir kurum olan Bawira (Bervari)'daki Seminerin¹¹⁸ Dominikenlere teslim edilmesinden duyulan endişeyle anahtarların geri alınmasına karar vermişlerdir. Ayrıca Patrik Audo, piskoposların desteğiyle bir yardımcı piskopos (Thomas Rokos) takdis edip, Keldani Patrikhanesi'nin yetkisini yeniden tesis etme amacıyla Malabar Kilisesi'ne göndermeyi planlamıştır. Bu eylem, Amanton'un karşı çıkışına rağmen gerçekleştirilmiş ve Siirt makamının Patrik Audo'nun özerklik çizgisine tam destek verdiğini kanıtlamıştır¹¹⁹.

1.2.1.3.2. Kanonik Direniş ve Vatikan I Konsili

Bar-Tatar, Patrik Joseph Audo'nun özerk hareket etme girişimleri sırasında Patrik çizgisine yakın durmaya devam etmiştir. Vatikan I Konsili bağlamında Patrik Audo ile birlikte “non placet” (kabul etmiyorum) oyu

¹¹⁷ La potestà dei Romani Pontefici... Roma: coi tipi della Civiltà Cattolica, 1861. s. 46-48.

¹¹⁸ Seminer tanımı burada din adamı yetiştirilen kurumlar için kullanılmaktadır.

¹¹⁹ Charles De Clercq, Histoire des Conciles d'après les documents originaux. Tome XI, Conciles des Orientaux Catholiques. 2e partie: 1850–1949. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1952, s. 558–559.

vermesi, Siirt makamının doktriner tartışmalar ve Roma'nın merkezileştirici kararları karşısındaki ihtiyatlı ve dirençli tutumunu açıkça ortaya koymuştur¹²⁰.

1.2.1.3.3. Eğitim Kurumlarına Müdahale İtirazları

Propaganda Fide'ye gönderilen yazışmalarda, din adamı yetiştiren Keldani seminerlerine, eğitim kurumlarına ve ilahiyat okuluna yapılan müdahaleler eleştirilmiştir. Apostolik Delege Amanton ve Dominikenlere, Keldani hiyerarşisini yok sayma girişimleri nedeniyle sert itirazlarda bulunulmuştur. Keldani kilisesinin meşru haklarının savunulması gerekliliği vurgulanarak; *“Delegelerin tüm Katolik Doğu uluslarını Katolik birliğinden çıkarma yetkisi var mı?”* şeklindeki kanonik içerikli soru, Siirt Piskoposluğu'nun kanonik hakların korunması adına Roma'nın merkezileştirici siyasetini hedef alan kritik bir otorite düğümü olarak belirginleştiğini göstermiştir¹²¹.

Sonuç olarak, Piskopos Michel Pierre Bar-Tatar döneminde Siirt Piskoposluğu, Papalık otoritesine derin bağlılıkla Keldani Patrikhanesi'nin kanonik özerkliğinin savunulması arasındaki ince çizgide konumlanarak, bölgenin sadece pastoral değil, aynı zamanda uluslararası Katolik siyasetinin önemli bir aktörü olmuştur.

1.2.2. Piskopos Naamo ve Vicarial İdare (Makdassi) (1885-1892)

Bar-Tatar'ın ölümünü takiben, 24 Mart 1885'te Jacques Michel (Jacobus) Naamo'nun Siirt piskoposu olarak seçilmesi, şehir merkezli Keldani hiyerarşisinin eğitim ve idare kanalları üzerinden sürdürülen bir süreklilik ve aktarım mantığını ortaya koyar. Naamo'nun kariyer özgeçmişi, episkopal makamın yalnızca yerel bir riyaset değil, Roma-Patrikhane dizgesiyle organik bir bağ içinde işleyen bir formasyon düğümü olduğunu göstermektedir. 1863'te rahipliğe terfi etmesi, 1867'de patriklik seminerinin ilk müdürlüğünü üstlenmesi ve 1875'te Bağdat patrik vekilliği görevinde bulunması, onun hem ruhban yetiştirme hem de kurumsal denetim ve eğitim müfredatının aktarımı konularında deneyim kazanmasını sağlamıştır. Bu birikim, Siirt piskoposluğunun XIX. yüzyılın son çeyreğinde teolojik ve idari sermayesini sahaya, yani yerel eğitim ve kurumsal uygulamalara taşıyan merkezi bir rol üstlenmesini mümkün kılmıştır¹²².

¹²⁰ The Vatican Council. London: [Yayıncı Adı Yok], 1871. s. 194.

¹²¹ Paul Pallath, Rome and Chaldean Patriarchate in Conflict: Schism of Bishop Rokos in India. Kottayam, 2001 s. 331–335.

¹²² O. Werner, Orbis Terrarum Catholicus, sive Totius Ecclesiae Catholicae et Occidentis et Orientis Conspectus Geographicus et Statisticus. Friburgi Brisgoviae: Sumptibus Herder, 1890, s. 166; Tfinkdji, L'Église chaldéenne, s. 495-496; Keldani Katolik Kilisesi hiyerarşisinin üst kademesinde yer alan Bar-Tatar'ın varissiz vefatı, geç Osmanlı taşrasında ruhban mülkiyetinin

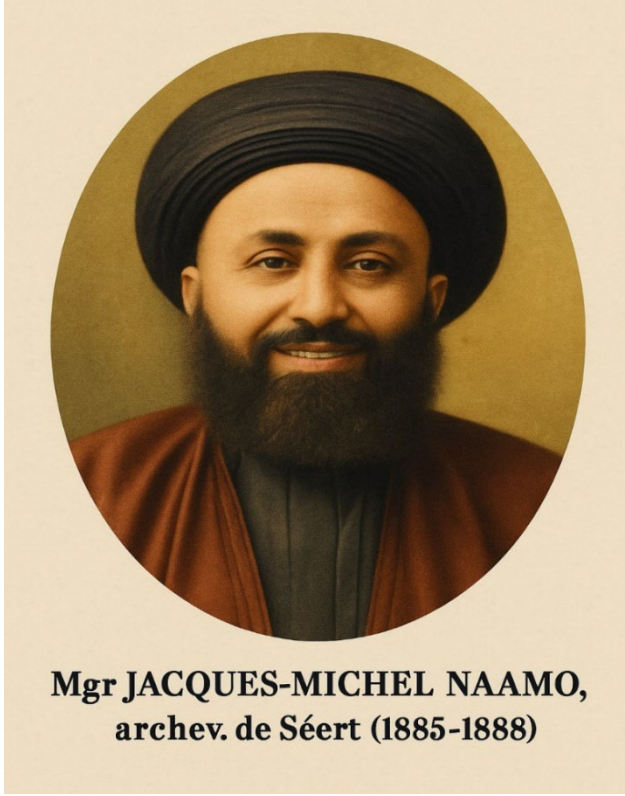
hukukî statüsüne ilişkin önemli bir ihtilafı gündeme getirmiştir. Bu ihtilafın merkezinde, ruhban sınıfına mensup bir din adamının tasarrufunda bulunan mal varlığının şahsî mülk mü yoksa kurumsal olarak kiliseye ait bir mülk mü sayılacağı sorusu yer almaktadır. Şer'îyye sicillerine yansıyan kayıtlar, bu meselenin Osmanlı hukuk düzeni içerisinde kendiliğinden ve otomatik biçimde çözümlenmediğini; aksine belirli hukukî şartlara ve ispat yükümlülüklerine bağlandığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Osmanlı şer'î hukukuna göre bir piskoposun (mitranın) tasarrufunda bulunan emlak ve akarât, vefatı hâlinde kendiliğinden kiliseye veya cemaatin fakirlerine intikal etmemektedir. Böyle bir intikalin mümkün olabilmesi için, mülkiyetin ya geçerli bir vakfiye ya da mahkemece tasdik edilmiş bir vasiyetname ile açık biçimde belgelendirilmesi gerekmektedir. Bar-Tatar vakasında, mülklerin "Siird kiliselerinin cemâ'ati fukarâsına" ait olduğuna dair bu nitelikte bir hukukî belgenin ibraz edilememesi, kilisenin kurumsal mülkiyet iddiasını zayıflatmış ve söz konusu taşınmazları "bilâ varis" statüsüne açık hâle getirmiştir. Bu durum, ruhbanın şahsî serveti ile kilise mülkiyeti arasındaki sınırın Osmanlı hukukunda net biçimde ayrıldığını ve kilise lehine otomatik bir yorumun kabul edilmediğini göstermektedir. Varissiz vefat hâlinde beytülmalin devreye girmesi, devletin ruhban sınıfına mensup şahısların servetinin doğrudan cemaat mülküne dönüşmesini engelleyen temel bir hukukî ve idarî mekanizma olarak işlemektedir. Bar-Tatar örneğinde de mirasçı bulunmaması ve geçerli bir vasiyetnamenin mevcut olmaması sebebiyle, mülklerin satılarak bedelinin beytülmale aktarılması gerektiği yönünde hüküm tesis edilmiştir. Bu uygulama, kilisenin ekonomik gücünü piskoposların şahsî birikimleri üzerinden genişletme ihtimalini sınırlandıran, devlet merkezli bir denetim ve tasarruf anlayışını yansıtmaktadır. Keldani Katolik Kilisesi hukukunda üst düzey ruhban sınıfının evlenmemesi ve çocuk sahibi olmaması, mülkiyet meselesini yapısal olarak daha da karmaşık hâle getirmektedir. Keşişlerin ve piskoposların "evlâd u iyâl" sahibi olmamaları, vefatları hâlinde birinci derece kanunî varis boşluğu doğurmaktadır. Kilise hukuku açısından bu durum, mülkün kuruma intikalini doğal kılmakla birlikte, Osmanlı şer'î hukukunda kan bağına dayalı veraset veya açık bir vasiyet şartı arandığından, söz konusu mülkler çoğu zaman beytülmale intikal etmektedir. Bu çerçevede ruhban bekârlığı, kilise açısından bir avantaj değil; aksine kurumsal mülkiyet kaybına yol açabilen yapısal bir kırılma üretmektedir. Şer'îyye sicillerine yansıyan "nam-ı müstearla" mülk edinme teşebbüsleri, bu hukukî açmazın pratik bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Keşişlerin şahsî mesken ihtiyaçları bulunmadığı hâlde, kiliseye bitişik evleri şahıs adlarına satın alma girişimleri, kilise hukukunun öngördüğü kurumsal genişlemeyi Osmanlı hukukunun sınırlamaları karşısında dolaylı yollarla gerçekleştirme çabasını yansıtmaktadır. Bununla birlikte bu tür muvazaalı işlemler, yerel idare ve mahkeme nezdinde şüpheyle karşılanmış ve çoğu durumda tahkikat konusu yapılmıştır. Bu durum, devletin gayrimüslim cemaatlerin kurumsal mülkiyet birikimini yakından izlediğini ve kontrol altında tutmaya çalıştığını göstermektedir.

Bar-Tatar vakasında dikkat çeken bir diğer husus, Ermeni Katolik Patriği Hasun Efendi'ye hitaben çıkarılmış olan bir fermanın Keldani cemaatine şümülünün açıkça reddedilmesidir. Bu yaklaşım, Osmanlı millet sistemi içerisinde Katolik cemaatlerin tek ve homojen bir hukukî kategori olarak değil; ayrı ayrı tanımlanmış, padişahla farklı hukukî ve idarî ilişkiler tesis etmiş yapılar olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Ermeni Katoliklere tanınan bir mülkiyet veya imtiyaz düzenlemesi, Keldaniler için emsal kabul edilmemiş; böylece Keldani Kilisesi, mülkiyet ihtilaflarında başka bir Katolik otoriteye dayanma imkânından yoksun bırakılarak doğrudan yerel şer'îyye mahkemeleri karşısında muhatap hâline getirilmiştir. Bar-Tatar'ın muhtemel mirasçılarının "memâlik-i ecnebiyede" ikamet ediyor olmaları da mirasa engel (mâni-i irs) olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım yalnızca hukukî değil, aynı zamanda siyasi bir boyut da taşımaktadır. Taşradaki gayrimüslim elitlerin servetinin yabancı ülkelere intikalini engellemeyi amaçlayan bu uygulama, Keldani ruhban hiyerarşisinin Roma ve Bağdat

Naamo'nun seminer idareciliği ve patriklik vekilliği deneyimi, Siirt'te kadro devrini bir kurum kültürü olarak örgütlemeye elverişliydi. Genç ruhbanın seçimi, sınanması ve görevlendirilmesi süreçleri, şehirdeki piskoposluk yazışma ve izin rejimleri ile patriklik merkezli takvim, sınav ve terfi düzenlemelerine uyumlu hâle getirilmiştir. Böylece Siirt, yalnızca cemaat gözetimi değil, öğrenim ve meslek içi dolaşım üreten bir merkez olarak işlev görmüştür¹²³.

gibi merkezlerle olan uluslararası bağlarına karşı, mülkiyetin yerel sınırlar içerisinde tutulmasını hedefleyen bir devlet politikasının parçası olarak okunabilir. Sonuç olarak Bar-Tatar vakası, geç Osmanlı döneminde Keldani Katolik Kilisesi'nin mülkiyet rejiminin, kilise hukuku ile Osmanlı şer'î ve idarî hukuku arasındaki gerilim alanında şekillendiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Ruhban sınıfının bekârlık statüsü ve kilisenin kurumsal mülkiyet anlayışı, Osmanlı hukukunun vasiyetname ve kanunî veraset şartları karşısında sürekli bir kırılganlık üretmiştir. Bu kırılganlık, kiliseyi "nam-ı müstear" gibi dolaylı mülkiyet stratejilerine yöneltirken, devlet ise beytülmal uygulamasıyla bu tür bir kurumsallaşmayı sınırlandırmıştır. Böylece Bar-Tatar örneği, Keldani Kilisesi'nin ekonomik varlığının, şahsî servet ile kurumsal mülkiyet arasındaki belirsizlikler nedeniyle sürekli müzakere ve çatışmaya açık bir zeminde şekillendiğini göstermektedir. Bkz. Serhad Ürek, "421 Numaralı Siirt Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (H.1311-1327 / M.1893-1909)", (Yüksek Lisans Tezi, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), s. 326; Pınar Gök, "421 Numaralı (H.1311-1327/M.1893-1909) Siirt Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), s.233-234.

¹²³ O. Werner, a.g.e., s. 166; Tînkîdjî, L'Église chaldéenne, s. 495–496.



Resim 1. Mgr Jacques-Michel (Jacobus) Naamo

1888’de Naamo’nun istifası ile makam dört yıl süreyle münhal kaldı; bu durum, sahadaki idarenin “kişiye bağlı” kırılğanlıklarını görünür kıldı. Naamo’nun 1895’teki ölümüne dek “Bassora başpiskoposu” unvanını taşıması, Siirt’ten ayrılışın bir unvan transferi ve yetki yeniden çerçevelenmesi ile telafi edildiğini göstermiştir¹²⁴. Bu süreç, sürekli bir episkopal imza eksikliğinin, vekâleten devreye giren düzeneklerle giderilebildiğini ortaya koymaktadır.

1.2.2.1. Makdassi (Jérémie-Timothée)

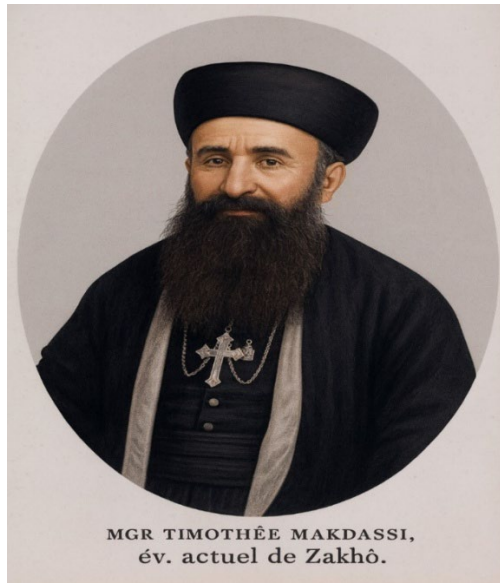
13 Ocak 1847 tarihinde Alkuş’ta doğmuştur. Aziz Hormisdas Cemaati’ne (Antonin Tarikatı) mensup olan Makdassi, 1864 yılında Rabban Hormizd’de keşişlik eğitimine başlamış; 1869’dan itibaren Roma Propaganda Fide’de eğitim görerek 1 Haziran 1879’da rahip olmuştur. Onun bu eğitim geçmişi, daha sonra Siirt’te vekâlet ederken uyguladığı normatif repertuarı açıklamaktadır. 1888’de Siirt Patrik Vekili olan Makdassi, 1890’da bu makama seçilmiş; 24 Temmuz 1892’de Musul’da takdis edilerek resmen Monsenyör Kaynaia’nın halefi olmuştur. Makdassi’nin ritüel düzen, kadro tayini, yazışma

¹²⁴ Tfinkdji, a.g.e., s. 495–496.

protokolü ve mühür kullanımı konusundaki yaklaşımı, Roma öğretimi ile Doğu geleneği arasındaki uyarlama tekniğine dayanmaktadır¹²⁵. Bu teknik, yerel uyumsuzluk ve ruhsat süreçlerinde dilsel arabuluculuk ve arşivlenebilirlik üretmiş; sahada idari ve kanonik geçerliliği bir arada yürütmüştür.

Makdassi'nin 24 Temmuz 1892'de Timotheos adıyla Zakho piskoposu olarak takdis edilmesi, vekâlet döneminin kurumsal hasılasını fark edilebilir hâle getirmiştir. Siirt, yalnız idare edilen değil, aynı zamanda idareci yetiştiren bir merkez olarak işlev görmüştür. Münhal yıllar, yapısal bir boşluk değil, kadro eğrisi üreten bir geçiş laboratuvarı olarak anlaşılmalıdır¹²⁶.

Çift dilli mühür ve yazışma pratikleri (Keldanice/Ar.-Osmanlıca), Siirt'te kanonik tasdik ile mülk, kilise ve okul işlerinin birlikte yürütüldüğünü göstermiştir. Ayin niyetleri, tayin tezkereleri ve inşa izinleri, aynı yazışma rejiminde takip edilebilir hâle gelmiş; dolayısıyla 1888-1892 arasında piskoposluk koltuğu boş kalmış olsa da kurumsal hafıza ile güncel icra arasındaki süreklilik fiilen kesilmemiştir¹²⁷.



Resim 2. Mgr Timothée Makdassi

1885–1892 dönemi bir bütün olarak ele alındığında, Naamo'nun eğitim ve idarî temelli kariyerinin seyri, 1888'deki istifası ve unvan devri ile onu izleyen Makdassi'nin vikaşal yönetimi ve çift dilli protokol uygulaması, Siirt piskoposluğunun meşruiyet devridaimini sağlayan “kurumsal teknikleri” rafine

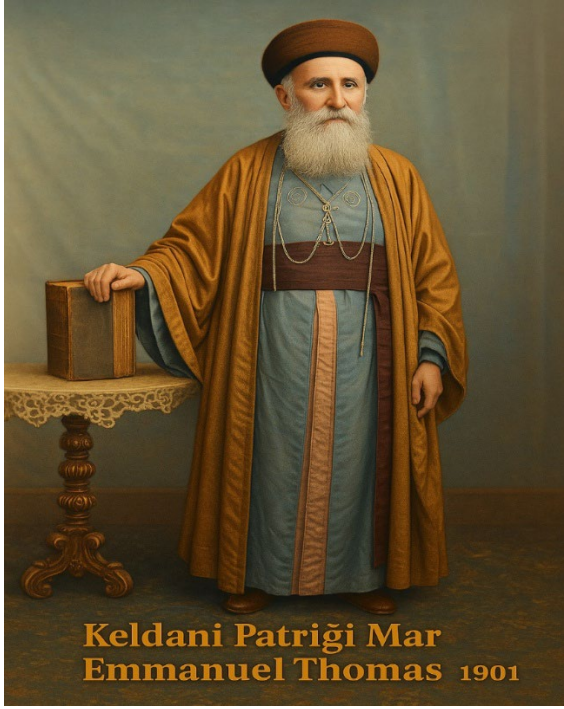
¹²⁵ David Wilmsurst, *The Ecclesiastical Organisation*, s. 743; Tfinkdji, a.g.e., s. 519; *Annuaire pontifical catholique*, continué par P. Eutrope Chardavoine, (Paris: 1917), s. 344.

¹²⁶ Tfinkdji, a.g.e., 519; Wilmsurst, a.g.e., s. 743.

¹²⁷ Tfinkdji, a.g.e., s. 519.

ettiği bir eşik dönemi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu süreç, Siirt'i hem Roma-patrikhane hattına eklenen bir eğitim düğümü hâline getirmiş hem de Osmanlı taşrasında işlerliği olan bir yazışma ve mühür düzeni aracılığıyla operatif bir piskoposluk olarak konumlandırmıştır¹²⁸. Piskoposluğun, söz konusu unvanları ve mühürleri tüm resmî işlemlerinde istikrarlı biçimde kullanması ise Keldani toplumunun ve din adamlarının kurumsal varlığını taşradaki yetkili makamlara tanıtmanın ve tanıtılmış bu varlığı idari alanda pekiştirmenin temel aracı olmuştur.

1.2.2.2. Joseph Emmanuel Thomas: Son Osmanlı Keldani Patriği ve Siirt Piskoposluğu



Resim 3. Mar Joseph Emmanuel Thomas ¹²⁹

Joseph Thomas, 8 Ağustos 1852'de Alkuş'ta doğdu. 1869 yılında Beyrut yakınlarındaki Gazir Koleji'ne kabul edildi ve burada Cizvit misyonerlerinin gözetiminde dinî eğitimini tamamladı. Musul'a döndükten sonra, 10 Temmuz 1879'da Mgr Elie XII tarafından rahipliğe takdis edildi. Genç din adamının nadir meziyetlerini fark eden Mgr Elie XII, kısa süre önce Musul'da yeniden

¹²⁸ Werner, a.g.e., 166; Tfinkdji, a.g.e., s. 495-496, 519; Wilmshurst, a.g.e., s. 743.

¹²⁹ "Le synode des Chaldéens-Unis présidé par Mgr Altmayer, délégué apostolique en Mésopotamie," L'Illustration, no. 3064 (16 novembre 1901): 308.

tesis ettiği patriklik ruhban okulunun idaresini Thomas'a emanet etti ve daha sonra kâtibî olarak görev verdi. 1890-1891 yıllarında Patrik XII. Elie'nin Roma ve Avrupa seyahatine refakat etti.

Joseph Thomas, 4 Eylül 1890'da Siirt başpiskoposluk makamına seçilmiş; ancak takdisi ancak 24 Temmuz 1892'de, hâlen Zaho piskoposu olan J. Timotheos-Makdassi ile birlikte ve "Emmanuel" adıyla Patrik XII. Elie tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu iki aşamalı süreç, Siirt piskoposluğunu kanonik silsileyi (seçim-takdis-tasdik) tamamlayan ve pastoral programını belirginleştiren kurucu bir dönemin içine yerleştirmektedir¹³⁰. Thomas'ın 1892-1900 yıllarındaki idaresi ise hem yerel kilise düzeninin yeniden yapılandırılmasını hem de eğitilmiş bir ruhban kadronun yetiştirilmesini aynı anda hedeflemiştir.

1895 yılında Kutsal Aile'ye adanan yeni katedralin inşası, yalnızca yeni bir ibadet mekânının ortaya çıkmasından ibaret olmayıp, Katolik varlığın mimari ve kurumsal bir beyanla şehir dokusuna yeniden işlenmesi anlamına gelmiştir. Bu katedral, ruhban eğitimi, ayinler, cemaat toplantıları ve misyoner eğitim ağını tek bir merkezde toplamasıyla, "düzenin tesisi" ve "kadro yetiştirme" hedeflerinin mekânsal olarak merkezileştiği bir odak hâline gelmiştir¹³¹.

1900 yılı ilkbaharında Musul'da Mgr Henri Altmayer başkanlığında toplanan piskoposlar, Osmanlı hükümetinin çıkardığı çeşitli güçlüklerden sonra oybirliğiyle, sekiz yıldır Siirt başpiskoposu olan Thomas'ı patrik olarak seçtiler¹³². 24 Temmuz'da Emmanuel II adıyla takdim edilen Thomas, 17 Aralık 1900'de Papa XIII. Leon tarafından resmen tasdik edilmiştir¹³³. Bu tarih itibarıyla Thomas, on dört yıldır büyük bir özveriyle yönettiği tüm Keldani Kilisesi'nin ve Babil'in patriği hâline gelmiştir.

Keldani Patriği Thomas'ın 1902'de Roma'ya gerçekleştirdiği ilk *ad limina apostolorum* ziyareti sırasında, piskoposların belirli aralıklarla Roma'ya giderek Papa'yı ziyaret etmeleri, piskoposluklarının durumuna ilişkin rapor sunmaları ve Havariler Petrus ile Pavlus'un türbelerinde dua etmeleriyle tanımlanan bu resmî ve kanonik yükümlülük çerçevesinde, Papa XIII. Leon,

¹³⁰ Tfinkdji, a.g.e., s. 494-496.

¹³¹ Tfinkdji, a.g.e., s. 494-496.

¹³² Papanın vekilinin patrik seçimi sırasında burada bulunması uzun süre Osmanlı Devleti tarafından işlerine bir müdahale olarak görülmüştür. Bu nedenle Babiali, Thomas'ın patrikliğini tasdik etmekten kaçınmıştır. Bu itiraz birçok yazışmaya yansımıştır. BOA, BEO. 1496/112164 (5 Safer 1318-4 Haziran 1900) Lef 3; BOA, İ.HUS. 177/42 (20 Cemazeyilahir 1327-9 Temmuz 1909) Lef 2; BOA, BEO. 1522/114087 (25 Rebiülevvel 1318-23 Temmuz 1900) Lef 3, 5; BOA, HR.TH. 244/77 (28 Rebiülevvel 1318- 26 Temmuz 1900) Ancak bu itirazlara rağmen Osmanlı Devleti Thomas'ın patrikliğini 1901 yılında tasdik etmiştir. BOA, BEO. 1743/130689 (25 Receb 1319-7 Kasım 1901)

¹³³ *Annuaire pontifical catholique*, 1914, s. 466-468.

Thomas’a “Delegatus ad Nestorianos” unvanını tevdi etmiştir¹³⁴. Bu unvan, Katolikliğe kazandırılması gereken Nasturi cemaat üzerinde çalışmak için önemli bir yetki ve sorumluluk anlamına gelmekteydi. Thomas, bu görevi başarıyla yerine getirmiş; 1904’te, biri patrik ailesinden olmak üzere iki Nasturi piskopos, çok sayıda rahip ve mümin Katolikliğe geçmiştir. Patrikliği süresince, ihtiyaç duyulan her yerde vekillikler ve istasyonlar kurulmuş, okullar açılmış ve boşta bulunan makamlar doldurulmuştur. Onun patriklik makamını icra ediş biçimi, görev ve sorumlulukların hiçbirini göz ardı etmeyen bütüncül ve etkin bir yönetim anlayışıyla karakterize olmuş; bu nitelikli liderlik, Katolik Keldani Kilisesi’nin pastoral yapılanmasını olduğu kadar kurumsal örgütlenmesini de belirgin biçimde tahkim etmiştir¹³⁵.

Siirt Keldani piskoposları arasında modern dönemde en çok öne çıkan isim olan Thomas, rahiplikten başlayarak patriklik unvanına kadar yükselen dinî kariyeri boyunca hem bölgesel kilise otoritesinin yeniden güçlendirilmesine hem de Roma’ya bağlılık ilkesinin taşra ölçeğinde istikrarlı biçimde uygulanmasına yön vermiştir¹³⁶. Piskoposluğu döneminde, uzun süredir tamamlanamayan bir inşaatı sonuçlandırarak cemaatin kullanımına sunması ise, onun girişimcilik kapasitesini ve kamusal iletişimdeki etkinliğini ortaya koyan dikkat çekici bir örnek teşkil etmiştir¹³⁷.

Yerel bir dinî önder olan Emmanuel Thomas, temsil kapasitesini yalnızca Siirt ölçeğinde kullanmamış; Roma’ya yönelik seyahatleri sırasında İstanbul’daki üst düzey devlet erkânıyla kurduğu temaslara da etkin bir diplomatik profil geliştirmiştir. 1898-1902 dönemine ait yazışmalar, basın kayıtları ve bürokratik belgeler, piskoposluğun merkez-taşra-komşu cemaat ekseninde işleyen diplomatik dilini, protokol pratiklerini ve bunların giderek bir güvenlik altyapısına dönüştüğünü göstermektedir. Nitekim bu çerçevede Thomas, İstanbul’da bulunduğu sırada 23 Eylül 1898’de sadrazam tarafından kabul edilmiştir¹³⁸. Devlet ricaliyle kurulan bu temaslara yanı sıra, diğer azınlık dinî temsilcileriyle de irtibat kurmuş; Ermeni Katolik Patriği Azarian’a yaptığı 26 Kasım 1898 tarihli ziyaret bu diplomatik dolaşımın bir parçası olmuştur¹³⁹. Osmanlı makamlarının kendisine sağladığı himaye ve kabul düzeyi dikkat çekicidir. Konstantinopolis’e göz tedavisi için gelişinde

¹³⁴ Patrik Thomas’ın Roma ziyareti öncesi Dahiliye Nezareti’nden gönderilen yazıya istinaden, Adliye ve Mezaheb Nazırı tarafından, Sadrazamlık makamına, Keldani Patriği ile birlikte Roma’ya gidecek iki rahibe pasaport verilmesinde bir sakınca bulunmadığını bildirilmiştir. BOA, Y.A.HUS. 430/37 (5 Rebiülevvel 1320-12 Haziran 1902) Lef 6, Lef 8.

¹³⁵ *Annuaire pontifical catholique*, 1914, s. 466-468.

¹³⁶ *Annuaire pontifical catholique*, 1914, s. 466-468.

¹³⁷ BOA, Y.EE. 131/32 (29 Rebiülevvel 1313-19 Eylül 1895); Ramazan Balcı, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Misyonerlik Faaliyetleri (1876-1908). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010. s. 133-134.

¹³⁸ Stamboul, 23 Eylül 1898, s. 1.

¹³⁹ Stamboul, 26 Kasım 1898, s. 1.

kendisine güvenliği sağlamak üzere jandarma refakatinin verilmiş olması¹⁴⁰ bu himaye siyasetinin açık bir göstergesi olarak belirmektedir.

Siirt'teki başarılı piskoposluk idaresi ve temsil becerisi, Thomas'ın selefinin ardından patrik adayı olarak öne çıkmasına yol açmıştır. Ancak 14 Eylül 1898 tarihli belgeler, Keldani Matranlarının Papa temsilcisinin huzurunda Siirt Serpiskoposu Emmanuel Efendi'yi ittifakla patrik seçmelerinin Osmanlı makamlarınca cemaat içişlerine “müdahale” olarak yorumlandığını göstermektedir. Bu yorum, bir süreliğine Thomas'ın devlet tarafından resmen tanınmasını geciktirmiş ve Vatikan–Keldani kanonik meşveret siyasetinin Osmanlı cemaat rejimiyle çatıştığı bir gerilimi görünür kılmıştır¹⁴¹. Süreç, 9 Temmuz 1900'de Musul'da Mezopotamya Apostolik Delegesi Mons. Altmayer başkanlığında toplanan sinodda Emmanuel II adıyla patrik seçilmesi ve 17 Aralık 1900'de Papa XIII. Leo tarafından tasdik edilmesiyle sonuçlanmıştır. 23 Temmuz 1900'da Siirt Metropolitidi Emanuel Efendi'nin seçiminin Osmanlı Devleti'ne bildirilmesi ve Papa vekilinin oradaki varlığının “dua ve cemaat dayanışması” çerçevesinde tanımlanması ise, merkezî bürokrasinin sınır çizme idaresine karşı piskoposluğun biçimsel uyum stratejisini ortaya koymuştur¹⁴².

Bu dönemde piskoposluk çevresinde himaye sermayesinin biriktiğini gösteren bir diğer unsur, 9 Haziran 1902 tarihli nişan tevcihleridir. Mecidî Nişanı (III)'nın Musul, Beyrut, Basra, Bağdat, Roma ve Siirt'teki patrik vekilleri ile Peder Yakup ve Davud'a; Osmanî Nişanı (III)'nın ise Zebunizâde Safa Bey'e verilmiş olması, piskoposluğun meşruiyetini ve gündelik hareket serbestisini pekiştiren geniş bir koruma ağının inşa edildiğine işaret etmektedir¹⁴³.

Sahadaki idarî ve sosyolojik arka plan ise Siirt Naibi Ahmed Fazıl'ın 1898 tarihli raporunda çarpıcı biçimde aktarılır. Raporda, Şafîî fıkıhı ile yerel feodal pratiklerin birleşimi altında gayrimüslimlerin can ve mal güvenliğinin “zimmet” güvencesiyle dahi korunamadığı; kişilerin bir Kürt beyi veya ağasının himayesine ve kimi zaman alım-satım ilişkilerine bağlandığı; ayinlerde hakaretlerin yaşandığı ve Keldanilerin yirmi yıldır küçük bir kilise dahi inşa edemedikleri belirtilir¹⁴⁴. Aynı bağlamda Cizvit papazlarının “yabancı konsolosların ve hediyeyle gönlünü kazandıkları Osmanlı memurlarının

¹⁴⁰ Stamboul, 16 Eylül 1898, s. 2.

¹⁴¹ BOA, DH.ŞFR. 248/82, (27 Rebiülahir 1316-14 Eylül 1898).

¹⁴² Tfinkdj, L'Église chaldéenne, s. 494–496; Ark: A Catholic Monthly Concerning the Eastern Rites. [Yayın Yeri Eksik], 1946, s. 175; BOA, Y.MTV. 108/36 (4 Cemazeyilevvel 1312-3 Kasım 1894).

¹⁴³ Stamboul, 9 Haziran 1902, s. 1.

¹⁴⁴ Hristiyanlar Kürdistan gâvurları bedbaht adamlardır... Şafiler nazarında Hristiyanlara zimmet verilmez... bir Hristiyan ailesinin satıldığı görülür... ayın sırasında hakaret... Keldaniler yirmi senedir küçük bir kilise inşa edememiştir. Bk. BOA, Y.EE. 131/32 (29 Rebiülevvel 1313-19 Eylül 1895); Balci, a.g.e., s. 133–134.

himayesinde” faaliyet gösterdikleri; Düyûn-ı Umûmiye memurları ile Cizvit ve Dominiken şirketlerinin himayesinde Katolik papazların “maddî-manevî hürriyet” vadini yaydıkları tespiti, okul-matbaa-yetimhane gibi kurumsal ağlar üzerinden meşruiyet devşirildiğini göstermektedir¹⁴⁵.

Bütün bu unsurlar birleştğinde, Thomas döneminde piskoposluğun çok katmanlı bir dönüşüm geçirdiği görülür. 1895’te katedralin tamamlanmasıyla kamusal-dinî bir çekirdek mekân oluşturulmuş; 1898 protokol kayıtları ve 1902 nişan tevcihleriyle piskoposluk Osmanlı idarî semantiğine yerleşmiş; 1900 Musul sinodu ve Papa tasdikiyle kanonik akış üst ölçeğe taşınmıştır¹⁴⁶.



Resim 4. Birleşik Keldaniler Konsili¹⁴⁷

1.2.2.3. Siirt Piskoposu Addai Scher/Addy Şir

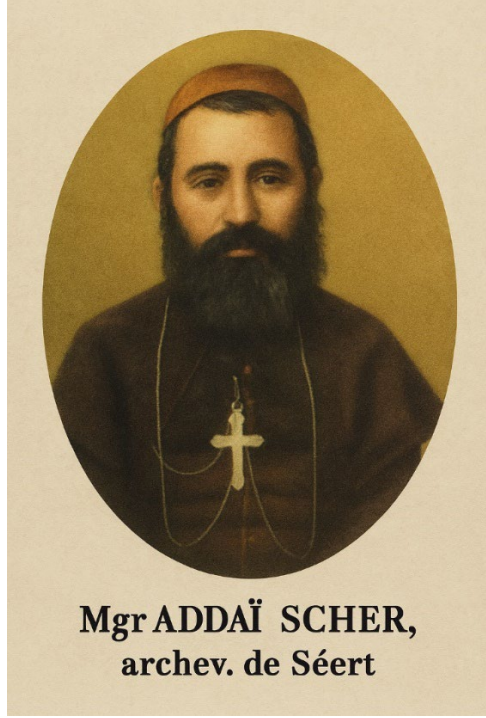
1902-1915 döneminde Addai Scher ile Siirt piskoposluğu entelektüel sermaye, çok dilli üretim ve kurumsal ağ mantığını birleştiren yeni bir safhaya girer. 10 Ağustos 1902’de Siirt tahtına seçilmesi ve 30 Kasım 1902’de Musul’da patrik tarafından takdis edilerek göreve başlaması, Emmanuel Thomas devrinde oluşan ivmenin bilgi-üretim ekseniiyle tamamlanacağını göstergesidir. Scher, ana dili Keldanice olmakla birlikte Fransızca, İngilizce, Almanca, Arapça, Türkçe, Kürtçe, Farsça, Ermenice, Aramice ve ayrıca

¹⁴⁵ Balcı, a.g.e., s. 142.

¹⁴⁶ Joseph Tfinkdji, 1914, s. 494–496; Stamboul, 16 Eylül 1898, s. 2; Stamboul, 23 Eylül 1898, s. 1; Stamboul, 26 Kasım 1898, s. 1; Stamboul, 9 Haziran 1902, s. 1; BOA, DH.ŞFR. 248/82, 27 Rebiülâhîr 1316 (14 Eylül 1898); Ark, Catholic Monthly Concerning the Eastern Rites, s. 175; Y.MTV. 108/36 (4 Cemazeyilevvel 1312-3 Kasım 1894); Balcı, a.g.e., s. 133-134, 142). Bu bütünleşik süreç, Siirt piskoposluğunu Roma–patrikhane–Osmanlı üçgeninde istikrar, temsil ve yönetim üreten bir yükseliş platformuna dönüştürmüştür.

¹⁴⁷ “Le synode des Chaldéens-Unis présidé par Mgr Altmayer, s. 308.

Yunanca ile Latince bilmesi, Siirt'te bilgi-üretim merkezli bir episkopal kimliğin altyapısını sağlamıştır. Eylül 1903'te Beyrut-İstanbul-Roma-Paris hattındaki seyahati ve Papa X. Pius tarafından kabulü, bu birikimin Roma ve Avrupa bilim çevrelerine doğrudan eklemelenmesidir¹⁴⁸.



Mgr ADDAÏ SCHER,
archev. de Séert

Resim 5. Mgr Addai Scher¹⁴⁹

Addai Scher, Siirt Piskoposu olmasına rağmen sadece kendi bölgesine değil, Adana'daki Keldanilere de sahip çıkmıştır. Bu durum onun Keldani kimliğini Osmanlı coğrafyasındaki farklı bölgelerde birleştirme ve bu topluluğun varlığını görünür kılma niyetini göstermektedir. Bu dönemde, özellikle 1909 Adana Olayları sonrasında kamuoyunun ilgisi büyük ölçüde Ermeni trajedisine yönelmişti. Scher'in, "Ermeniler için kampanyalar düzenleniyor, ama kimse zavallı Keldani Hristiyanları düşünmedi" demesi hem bir sitem hem de Keldanilerin fark edilme talebidir. Keldanilerin, Ermeniler kadar "kurban" olduklarını vurgulayarak onların da bu insani yardım ağının parçası hâline gelmesini istemektedir. Addai Scher, Fransa'da bulunduğu sırada bu konuda dönemin etkili Fransız gazeteleri olan *La Libre Parole* ve *Le Gaulois* üzerinden Adana piskoposunun mektubunu kullanarak Batı kamuoyuna

¹⁴⁸ Said Olgun, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Siirt Sancağında Gayrimüslimler, Libra Yayınları, İstanbul 2020, s. 88-89.

¹⁴⁹ Annuaire pontifical catholique, 1914, s. 496.

seslenmiştir. Bu, yalnızca bir yardım çağrısı değil, aynı zamanda Keldanilerin sesini Avrupa basınında duyurma stratejisidir. Paris'teki hayır kurumlarının ve Katolik ağlarının adreslerini açıkça vermiştir. Keldani meselesini Batı'nın Katolik çevrelerinin gündemine taşımayı hedeflediğini göstermektedir. Bu da Scher'in diplomatik bir farkındalıkla hareket ettiğini, dinî konumunu uluslararası destek sağlamak için kullandığını ortaya koymaktadır. Scher'in ifadelerinde dikkat çekici bir karşılaştırma yer almaktadır: “Ermeniler yararına İstanbul'da ve Avrupa'da zaten yardım kampanyaları düzenlendi. Ama kimse zavallı Keldani Hristiyanları düşünmedi.” Bu cümle, Keldanilerin maruz kaldığı acıların “görmezden gelindiği” algısını pekiştirir. Böylece Scher, Keldanileri “unutulmuş bir Hristiyan cemaat” olarak tanımlayıp, Batı'daki yardımsever çevrelerin vicdanına seslenmektedir. Bu yaklaşım, onları hem mağduriyet hem de dinî kardeşlik üzerinden gündemde tutma girişimi olarak değerlendirilebilir. Scher'in ifadesinde “unutulmuşluk” ve “ihmal edilmişlik” duygusu belirgindir. Bu da Ermenilere yönelik yoğun ilginin gölgesinde kalan küçük Hristiyan toplulukların (Keldani, Nasturi, Süryani) ortak psikolojik tepkisidir. Addai Scher, 12 Haziran 1909 tarihinde yayımlanan makalesinin sonunda, Avrupa'daki dindaşlarına ve misyoner kuruluşlarına hitaben yaptığı çağrıyı somut bir yardım organizasyonuna dönüştürmüştür. Scher, birkaç gün içinde Paris'ten ayrılacağını, yaklaşık on beş gün içerisinde İstanbul'a ulaşarak bir süre orada kalmayı planladığını belirtmiştir. Ayrıca, Adana'daki mağdur Keldaniler için yapılacak her türlü yardımın İstanbul-Pera'da bulunan Le Stamboul gazetesinin yazı işleri aracılığıyla, Derviş Sokağı 7 numaralı adrese gönderilmesini rica etmiştir. Bu ifadeler, Scher'in yalnızca kamuoyu oluşturmakla kalmayıp, aynı zamanda yardımın toplanması ve dağıtılması sürecini organize eden aktif bir dinî lider rolü üstlendiğini göstermektedir.

Addai Scher'in bu girişimi, kendisini yalnızca bir piskopos olmanın ötesinde, Keldani milletin sesi hâline getirmektedir. O, Keldanileri Osmanlı topraklarındaki karmaşık etnik ve dinî tablo içinde unutturmak istememiş; Ermeniler, Süryaniler ve Maronitler gibi diğer Hristiyan toplulukların yanında Keldanilerin de bir “ulusal-dinî kimlik” olarak tanınmasını sağlamaya çalışmıştır. Bu çabasıyla Scher, hem dinî hem de entelektüel bir temsilci olarak Keldani cemaatinin uluslararası alanda görünürliğini artırmayı hedeflemiştir.¹⁵⁰

Addai Scher'in kurduğu Siirt Piskoposluk Kütüphanesi, çok dilli koleksiyonu ve patriklik merkezli elyazmalar ile Şark dilleri külliyyatını bir araya getiren yerel ve bölgesel bir arşiv işlevi görmüştür. Bu kütüphane, Süryanice yazmaların korunması ve araştırmalara kazandırılması açısından

¹⁵⁰ La Réplique, 14 Mayıs 1909, 6e année, no. 300, éd. Henri Rochelle, s.2; The New York Herald (New York), 12 June 1909, s. 10.

merkezi bir rol üstlenmiş olup, koleksiyonunda yer alan önemli elyazmaları aşağıdaki gibidir:

Kitâb al-‘İffah (Liber Castitatis / Kitap-ı İffet), VIII. yüzyılın ikinci yarısında Basra piskoposu İsa-denah tarafından kaleme alınmış ve manastır kurucularının tarihini konu almıştır. Eserin ilk bölümü (folio 1v–44r), manastır yaşamı, kurucuların faaliyetleri ve manastır disiplinine ilişkin ayrıntıları belgeleyerek Süryani dinî ve kültürel tarihine önemli katkılar sunmaktadır. J. B. Chabot’un 1896 tarihli neşri (Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Bacrah, publié et traduit par J. B. Chabot) metni akademik dünyaya kazandırmış ve Siirt’teki manastır kütüphanelerinin önemini ortaya koymuştur¹⁵¹.

Codex XXII: 39 × 28 cm boyutlarında, 11 mecmuadan oluşur; sayfa başına iki sütun ve 20 satır içerir. Estrangelo (Süryanice büyük harf) ile yazılmıştır. 1910 yılına (miladî 1599) tarihlenir ve Cezîre’de (Gazarta/Cizre) rahip ‘Abdallâhâd tarafından tamamlanmıştır. İncil kitabı, Diok köyü sakinleri tarafından Aziz Georgios Kilisesi’ne bağışlanmıştır.

Codex XXXIV: “Tevrat’ta geçen anlaşılması güç kelimeler üzerine açıklamalar” başlığını taşır. 23 × 17 cm boyutlarında, 14 mecmuadan ve sayfa başına 26 satır içerir. Mar Aprem, Yuhannan, Beit Rabbanlı Abraham ve Mar Michael gibi Süryani âlimlerinin yorumlarını içerir. 10 Mayıs 1587’de Rabban Hormizd Manastırı’nda rahip İshak tarafından istinsah edilmiştir; 21 numaralı kodeksten kopyalanmıştır.

Codex XXXV: “Mutlu Davud’un Mezmurlarının Sebepleri Kitabı” başlığını taşır. Yakın zamanda onarılmış ve genişletilmiştir. Eski nüsha 28 numaralı kodeksten gelir ve 20 mecmuadan oluşmaktaydı; ilk mecmuadan sadece yedi yaprak kalmıştır. Başına dört yeni mecmua eklenmiştir (a, b, c, d). Vatikan Kütüphanesi’nde bir nüshası bulunmaktadır.

Codex XLIX: “Jardin des Délices” başlığını taşır. 35,5 × 25 cm boyutlarında, 27 mecmuadan ve sayfa başına 38 satır içerir. 19 Mayıs 1587’de Siirt’te, Rabban Hormizd Manastırı’nda rahip Benjamin tarafından istinsah edilmiştir. XIV. yüzyıla ait 28 numaralı yazmadan kopyalanmıştır; kolofondan sonra eklenmiş Doctores listesi bulunmaktadır.

Codex L: “Scolies Kitabı” başlığını taşır. 34 × 24 cm boyutlarında, 36 mecmuadan ve sayfa başına 24 satır içerir. Kaskar bölgesinden Doktor Théodore (Bar Koni) tarafından kaleme alınmıştır. Mayıs 1584’te Adamo ailesinden Hanna oğlu Salomon tarafından tamamlanmıştır ve 23 numaralı kodeksten kopyalanmıştır (1539).

¹⁵¹ Arthur Adolphe Vaschalde, “The Monks of Rabban Hormizd,” The Catholic University Bulletin 8, no. 4 (October 1902), s. 473.

Codex LXXXI: “Kilise’nin Sakramentlerinin Sebepleri Kitabı” başlığını taşır. 1353’te vefat eden Timotheos II tarafından kaleme alınmıştır. Yazma 84 numaralı kodeksten kopyalanmıştır (1565). İkinci bir metin olarak Narsay’a atfedilen “Sırların yüceliği üzerine bir söylev” içerir. 23,5 × 17 cm boyutlarında, 14 mecmuadan ve sayfa başına 21 satır içerir. 20 Ekim 1585’te Alqoslu diakon İsa tarafından istinsah edilmiştir.

Codex CLV: “Bayramlar Üzerine” başlığını taşır; 13 risale içerir (Noel, Kutsal Meryem, Epifani, Büyük Oruç, Tutku, Diriliş, Şehitler Bayramı, Göğe Yükseliş, Pentekost sonrası ilk pazar, Altın Cuma, Rogations vb.). 25 × 17,5 cm boyutlarında, 19 mecmuadan ve sayfa başına 25 satır içerir. Siirt’teki 82 numaralı kodeksten kopyalanmıştır; 6 Şubat 1886’da diakon Seleimon tarafından istinsah edilmiştir.

Codex CLXIX: “Sinodlar Derlemesi” başlığını taşır. Kilisenin inanç ve disiplinine dair konuları kapsar. 35 × 26 cm boyutlarında, 42 mecmuadan ve sayfa başına iki sütuna bölünmüş 41 satır içerir. Tarih düşülmemiştir; XIV. yüzyıldan daha eski olduğu değerlendirilmiştir. Eksik mecmualar N.-D. des Semences Manastırı’ndan Rahip Elias tarafından tamamlanmıştır (28 Aralık 1903).

Codex CXCI: “Sinodlar Derlemesi” başlığını taşır. Çok kötü durumdadır; 2054 yılına (miladî 1743) ait bir nüshadan kopyalanmış ve 1884’te keşişler Lazar ve Etienne tarafından istinsah edilmiştir.

Codex CCXXXIX: “Abba İsa’ya’nın Kitabı Üzerine Söylevlerin Açıklaması” başlığını taşır. Rabkennare Manastırı’ndan Dadisho’ Oatraya tarafından kaleme alınmış ve Siirt’teki 74 numaralı kodeksten kopyalanmıştır. Kopyalama Notre-Dame des Semences Manastırı’ndan rahip Benjamin tarafından yapılmıştır. 23 × 16 cm boyutlarında, 135 çift sayfa ve sayfa başına 24-30 satır içerir. Kolofon bulunmamaktadır; yaklaşık 1885 yılına tarihlendirilir.

Bu koleksiyon, Siirt Piskoposluk Kütüphanesi’nin hem Süryanice kültür ve edebiyatın korunmasında hem de akademik araştırmalara kaynak sağlamada merkezi bir konumda olduğunu göstermektedir¹⁵².

Addai Scher’in çalışmaları ve Fransa’yla olan bağlantıları sayesinde 16 Nisan 1914’te Paris’te “Yawsef Hazzaya” üzerine Kütüphaneler ve Edebiyat Akademisi’ndeki sunumu, Siirt’te toplanan metin-bilgi sermayesinin Avrupa ilim dünyasına açılmıştır. Fransız ilim ve misyoner kurumlarıyla yakın ilişkiler kurmuş, 1909 yılında Fransa’yı ziyaret etmiştir. Bu bağlantıları, misyon çalışmaları ve Fransa’ya olan bağlılığı sayesinde 18 Mart 1914’te Fransa nişanı

¹⁵² Jacques Vosté, O.P. Catalogue de la Bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d’Alqos (Iraq). Rome: Bureaux de l’« Angelicum »; Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1929, s. 12, 15, 21, 34, 57-58, 66, 73, 92.

ile taltif edilmiştir. Onun bu çabaları Siirt kaynaklı üretimin sembolik prestijini pekiştirerek yaklaşık otuz eserlik üretimi (edebiyat-tarih-dil-din), piskoposluğun kültürel arkeolojisini görünür kılmıştır. Savaş öncesinde onun Siirt'teki kütüphanesinde üç yüz civarında Arapça ve Süryanice bir koleksiyonu olduğu ifade edilmektedir. Savaş sırasında Erüh'a bağlı Kavaközü civarında acımasız savaşın kurbanlarından birisi olmuştur. Ancak ölümüyle ilgili birkaç farklı anlatım bulunmaktadır¹⁵³.

Annuaire pontifical catholique 1905'e göre Siirt piskoposluğu 23 ana istasyon, 23 kilise/şapel, 7 erkek okulu, 1 kız okulu ve 20 seküler rahip ile tanımlanır; Cuératel'de Nasturilikten yeni dönmüş bir piskoposun ikamet ettiği belirtilmiştir¹⁵⁴. Böylece ibadet, eğitim ve ruhban dağılımının çok-merkezli topografya üzerinden örgütlendiği; cinsiyetlendirilmiş öğretim şemasının sürdüğü mezhepler-arası geçişlerin kadrosal birikime dönüştürüldüğü anlaşılar. 1907-1914 arasında Œuvre des écoles d'Orient kayıtlarında görülen tahsisatlar (1907'de Başpiskopos Addai Scher dönemindeki mali akış incelendiğinde; kendisine ayın niyetleri adına 112 frank, 1908 yılında şahsına 200 frank ve ayınlar için ayrıca 100 frank aktarıldığı görülmektedir. Benzer şekilde, 1912'de yerel aşiretlerce yağmalanan Hamoran ve Deh Mazn köyleri halkı için 663 frank, 1914'te ise piskoposluk okulları için 300 frank (şahsına 10 frank) tahsis edilmiştir. Bu kalemler bir bütün olarak değerlendirildiğinde; sacramentum (ayın/ibadet), paideia (eğitim) ve sosyal yardım üçgeninde kurulan mikro-mali sürdürülebilirlik mekanizmasının etkin bir şekilde işlediği anlaşılmaktadır¹⁵⁵. Böylece 1890'ların sonunda kayda geçen yüksek kabul, jandarma refakati ve nişan tevcihleri¹⁵⁶ Scher döneminde ayın niyetleri, okul ödenekleri ve kriz yardımları gibi mali-tinsel akışlarla eklemlenmiş; piskoposluk dört sütun üzerinde "aracı kurum" işlevini sürdürmüştür: sembolik meşruiyet (protokol ve nişan), güvenlik ve hareket serbestisi (jandarma refakati), sakramental süreklilik (ayın niyetleri), eğitim-insan gücü yatırımı (okul tahsisleri). Bu sütunlar, Roma dizgelerinde görünürlüğü belgeleyen uzun erimli kayıtlarla birlikte okunduğunda, piskoposluğun devlet-kilise-cemaat pazarlık alanını kurumsal meşruiyet ve hizmet ekonomisine çevirdiği netlik kazanmıştır¹⁵⁷.

1902-1915 arasında Addai Scher, Siirt'i çok dilli bir kütüphane ve 23 istasyon (23 kilise/şapel), 8 okul (7 erkek, 1 kız), 20 seküler rahipten oluşan ağ

¹⁵³ Said Olgun, a.g.e., s. 88–89; The New York Herald (New York), 12 June 1909, s. 10; L'Avenir républicain: journal de Granville, 5 février 1916, 84e année, no. 6, p.2; La Croix de Tarn-et-Garonne (Montauban), 2 Mart 1924, s. 2.

¹⁵⁴ A. Battandier, P. E. Chardavoine, s. 290.

¹⁵⁵ (Œuvre d'Orient. 1907 06, s. 429–430; 1909 07, s. 106; 1913 07, s. 108; 1915 01, s. 339, 341)

¹⁵⁶ Vezir-i azamla kabul: 23 Eylül 1898, s. 1; Azarian ziyareti: 26 Kasım 1898, s. 1; refakat: 16 Eylül 1898, s. 2; Mecidi/Osmani nişanları: 9 Haziran 1902, s. 1.

¹⁵⁷ Ainsworth, a.g.e., s. 129; Ordo Recitandi, s. 79; Stamboul, 16 Eylül 1898, s. 2; 23 Eylül 1898, s. 1; 26 Kasım 1898, s. 1; 9 Haziran 1902, s. 1; Œuvre d'Orient, 1907 06; 1909 07; 1913 07; 1915 01).

ile mekânsal/kurumsal bir ağ haline getirmiştir. Yıllık bazda kalem kalem (112 + 200 + 100 + 663 + 300 + 10 frank gibi) izlenebilir ödeneklerle bu sistemi mikro-fınansman üzerinden işletmiş; aynı anda Avrupa ilmi çevrelerine “Yawsef Hazzaya” sunumu ve Fransa nişanıyla sembolik bir vitrin açmıştır. 1915’te Kavaközü’nde katledilişi, bu bilgi-ağ-mali eşzamanlılığı şiddetle kesintiye uğratmış; ancak kütüphane ve yazı mirası, Siirt piskoposluğunun XIX. yüzyıl sonu/XX. yüzyıl başında Roma’ya eklemelenmiş, uluslararası temsil kapasitesi yüksek, bölgesel ölçekte ağ-kurucu bir merkez olarak işleyişini somut veriler ve rakamlarla görünür kılmaya devam etmiştir¹⁵⁸.

1.3. Siirt Keldani Katolik Kilisesi’nin İnşa ve Ruhsat Süreci

Siirt ve çevresindeki Keldani Katolik cemaati, Osmanlı İmparatorluğu’nun XIX. yüzyıl taşra coğrafyasında, Musul Patrikhanesi’ne bağlı özerk bir piskoposluk merkezi olarak derin köklere sahip güçlü bir kurumsal varlık sergilemiştir. Sunduğunuz arşiv belgeleri, salnameler ve akademik çalışmalar, cemaatin eğitim ve din alanındaki örgütlenmesini, Osmanlı idaresinin keskin denetimi altında nasıl tesis ettiğini ayrıntılarıyla ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti’nde gayrimüslim cemaatlere ait ibadethanelerin inşası, tamiri ve genişletilmesi, klasik dönemden Tanzimat ve Islahat sürecine kadar uzanan uzun bir zaman diliminde, hem şer’î hukuk hem de örfî-idari düzenlemelerle şekillenmiş çok katmanlı bir ruhsat rejimine tâbi olmuştur. Bu rejim, gayrimüslim cemaatlerin dinî ihtiyaçlarını tanıyan bir hukuki zemine dayanmakla birlikte, ibadethaneleri salt dinî mekânlar olarak değil; aynı zamanda kamusal alan, mahalle düzeni ve sosyal hiyerarşiyle doğrudan ilişkili unsurlar olarak ele almıştır. Dolayısıyla kilise ve havra gibi yapılar, Osmanlı taşrasında yalnızca ibadet işleviyle değil, mekânsal görünürlükleri ve temsil güçleri üzerinden de idari denetime konu edilmiştir. Klasik dönemde “kadimden mevcut olma” ilkesi, gayrimüslim ibadethanelerinin hukuki meşruiyetinin temel dayanağını oluşturmuştur. Mevcut kilise ve havraların tamiri genellikle mümkün görülmüş; ancak yeni bir ibadethanenin inşası, özellikle Müslüman mahalle dokusu içinde yer alması hâlinde, istisnai ve sıkı denetim altında yürütülen bir süreç olmuştur. Bu çerçevede devlet, ibadethanelerin konumu, ölçüleri, çevreyle ilişkisi ve mülkiyet durumu gibi unsurları titizlikle incelemiş; Müslüman mahallelerin “dini ve mekânsal üstünlüğünü” zedeleyebilecek girişimleri sınırlamaya çalışmıştır.

¹⁵⁸ Said Olgun, a.g.e., s. 88–89; Annuaire pontifical catholique, VIIIe année - Année 1905, kurucu Mgr A. Battandier; devam ettiren P. Eutrope Chardavoine (Paris: Maison de la Bonne Presse, 3 et 5, rue Bayard, 1905), s. 290; Œuvre d’Orient, 1907 06, s. 429–430; 1909 07, s. 106; 1913 07, s. 108; 1915 01, s. 339, 341; Ainsworth, Travels and Researches, s. 129; Ordo Recitandi, s. 79; Stamboul, 16 Eylül 1898, s. 2; 23 Eylül 1898, s. 1; 26 Kasım 1898, s. 1; 9 Haziran 1902, s. 1.

Tanzimat (1839) ve Islahat Fermanı (1856) ile birlikte gayrimüslim cemaatlerin hukuki statüsünde önemli genişlemeler yaşanmış; ibadethane ve mektep inşasına ilişkin talepler daha açık ve yazılı bir hukuki zemine kavuşmuştur. Bununla birlikte, bu düzenlemeler Osmanlı taşrasında mutlak bir serbestlik doğurmamış; aksine, ruhsat süreçlerini daha ayrıntılı, daha bürokratik ve daha denetimli bir hâle getirmiştir. Yerel meclis incelemeleri, vilayet raporları, Dahiliye Nezareti değerlendirmeleri ve nihayet padişah iradesiyle tamamlanan üç aşamalı onay mekanizması, gayrimüslim ibadethanelerinin inşasını merkez-taşra ilişkilerinin en görünür müzakere alanlarından biri hâline getirmiştir. Bu bağlamda Osmanlı kilise ruhsat rejimi, yalnızca hukuki bir prosedürler bütünü olarak değil; nüfus artışı, kırsaldan kente göç, cemaatlerin kurumsal genişleme talepleri ve yerel toplumsal hassasiyetlerin kesiştiği dinamik bir idari alan olarak değerlendirilmelidir. Özellikle XIX. yüzyılda, taşrada kilise inşası talepleri çoğu zaman mahalle ölçeğinde tartışmalara, yerel muhalefete ve uzun süreli yazışmalara yol açmış; bu durum, merkezî otoritenin hem reformcu söylemini hem de düzen koruyucu reflekslerini aynı anda devreye sokmasını gerektirmiştir.

Siirt Keldani Katolik Kilisesi'nin inşa ve ruhsat süreci, işte bu tarihsel ve idari çerçeve içerisinde, Osmanlı taşrasında gayrimüslim bir cemaatin ibadethane etrafında yürüttüğü kurumsal müzakerenin somut ve izlenebilir bir örneğini sunmaktadır. Aşağıda ele alınacak belgeler, kilise inşasının yalnızca mimari bir faaliyet olmadığını; mülkiyet, mahalle hassasiyetleri, mali imkânlar ve merkezî idarenin denetim stratejileriyle şekillenen çok katmanlı bir süreç olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Osmanlı arşiv belgeleri, XIX. yüzyılda Siirt'te Keldani Katolik cemaatinin ibadethane etrafında gelişen kurumsal ihtiyaçlarını ve bu ihtiyacın idari denetim mekanizmalarıyla nasıl müzakere edildiğini doğrudan yansıtmaktadır. Bu sürecin arka planı, Tanzimat öncesinden itibaren cemaatin kilise-merkezli örgütlenme iradesi ve devletin gayrimüslim yapılara ilişkin “mekânsal rejimi” üzerinden okunabilir. Nitekim Siirt-Cizre havzasında erken tarihlerde görülen sıbyan mektebi talebi, cemaatin eğitim ve ibadet kurumlarını aynı mekânsal çekirdek içinde kurumsallaştırma yönelimini açık biçimde göstermektedir. Hicrî 29 Zilhicce 1255 (13 Mart 1840) tarihli bir mazbata, Cizre'de yaşayan Keldani Katolik cemaatinin kiliseye ait vakıf konağı avlusunda bir sıbyan mektebi inşası için Babıalı'ya başvurduğunu; mektebin kiliseye ait taşınmaz üzerinde ve kilise mahallesine sınırları içinde yer aldığını vurgulayarak kaydetmiştir. Belgede cemaatin demografik büyüklüğü de 64 hane ve 106 nüfus olarak belirtilmiştir¹⁵⁹. Bu kayıt, nüfus bakımından sınırlı bir cemaatin dahi, kurumlarını vakıf hukuku ve kilise merkezli mekânsal süreklilik zemininde tahkim etmeye çalıştığını göstermesi bakımından önemlidir.

¹⁵⁹ BOA, C.MF. 90/4455, 13 Mart 1840.

Tanzimat öncesi dönemde gayrimüslim cemaatlere ait ibadethanelerin tamiri veya yeniden inşası, Osmanlı idaresince sıkı bir denetime tabi tutulmuş; başvurular çoğu kez “kadim şekil üzere” kalma ilkesi ve Müslüman mahalle dokusuyla ihtilaf doğurmama şartları çerçevesinde değerlendirilmiştir. 1841 tarihli HAT 1635/9, 1847 tarihli HAT 1655/26 ve 1853 tarihli A.}MKT.UM. 130/41 numaralı belgeler, Keldani cemaatin kilise ve mekteplerine ilişkin yenileme taleplerinin Babıalı tarafından dikkatle ele alındığını ve yeni inşaa girişimlerinin meşruiyetinin çoğu zaman mevcut mekânsal hakkın devamı üzerinden kurulduğunu göstermektedir¹⁶⁰. Bu idari çizgi, cemaatleri inşaa faaliyetlerini ağırlıklı olarak kendi mülkiyet sınırları ve kendi mahalle dokusu içinde tutmaya sevk etmiş; mülkiyet kesinliği, toplumsal hassasiyetleri azaltmanın ve izin sürecini kolaylaştırmanın başat koşulu hâline gelmiştir.

Bu çerçevede Siirt’te yeni kilise ihtiyacının somutlaştığı dönüm noktası, Hicrî 15 Safer 1276 (11 Eylül 1859) tarihli irade-i seniyye talebidir. Bu tarihte, Aynsalib Mahallesi’nde cemaatin mülkü üzerinde yeni bir kilise inşası için başvurulmuş; mevcut kilisenin artan nüfus karşısında yetersiz kaldığı ve cemaatin “ziyadeleşmesi” sebebiyle yeni bir kiliseye ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir¹⁶¹. Bu talebin hukuki omurgasını, arsanın cemaat mülkiyetinde olması ve Müslüman mahallelerine müdahale teşkil etmemesi oluşturmuştur. Dolayısıyla ruhsat arayışı, yalnızca ibadet ihtiyacının değil; mekânsal uygunluk, mülkiyet ispatı ve mahalle dengesi gibi değişkenlerin kesiştiği bir idari müzakere alanına dönüşmüştür.

Siirt’te kilise inşasının ölçeği ve görünürlüğü, Osmanlı idaresinin mimari denetim pratiklerini de görünür kılar. 29 Temmuz 1867 tarihli belge, kilisenin uzunluğunun 46, genişliğinin 32, yüksekliğinin 24 zira olarak belirlendiğini ve çan kulesinin “minarelerle rekabet etmeyecek surette” sınırlandırıldığını açık biçimde kaydeder¹⁶². Bu kayıt, gayrimüslim ibadethanelerinin taşra şehir silüetinde görünürlük kazandığı ölçüde, merkezin “silüet üstünlüğü” ve kamusal hiyerarşi hassasiyetini devreye soktuğunu göstermektedir. Aynı denetim mantığı, daha erken bir tarihte “kadim şekil üzere” ilkesiyle de desteklenmiştir. 28 Mart 1853 tarihli belge kilisenin mevcut meşru mekânın devamı olarak ve “kadim şekil üzere” inşaa edilmesi gerektiğini vurgulayarak, yeni mahallelerde “başka suretle” bina edilmesini caiz görmemektedir¹⁶³. Böylece izin mekanizması, hem hukuki süreklilik (mevcut hakların devamı) hem de mekânsal sınırlandırma (yükseklik ve görünürlük kontrolü) üzerinden işletilmiştir. Ancak Tanzimat ve Islahat düzenlemeleriyle tanınan haklar, taşrada her zaman sorunsuz biçimde uygulanmamış; yerel muhalefet ve

¹⁶⁰ BOA, HAT 1635/9, 23 Rebiülevvel 1257-15 Mayıs 1841; BOA, HAT 1655/26, 29 Receb 1263-13 Temmuz 1847; BOA, A.}MKT.UM. 130/41, 22 Cemazeyilahir 1269-2 Nisan 1853.

¹⁶¹ BOA, İ.HR. 171/9247, 11 Eylül 1859

¹⁶² BOA, İ.HR. 223/12996, 29 Temmuz 1867

¹⁶³ BOA, A.}MKT.UM. 130/41, 28 Mart 1853.

mahalle hassasiyetleri, kilise inşaatını süreklilik gösteren bir ihtilaf alanına çevirebilmiştir. 17 Haziran 1895 tarihinde, kilisenin Fahriye ve Mahmudiye medreseleriyle Şeyhü'l-Horani Türbesi'ne yakınlığı nedeniyle "ahalinin huzurunu ihlal edebileceği" gerekçesiyle inşaatın geçici olarak durdurulması uygun görülmüştür¹⁶⁴. Bu kayıt, mahalle dokusunun yalnızca fiziki bir çevre değil; dini-sosyal bir hiyerarşi ve kamusal üstünlük alanı olarak algılandığını, dolayısıyla gayrimüslim bir mabedin yakınlık ilişkileri üzerinden tartışmaya açılabilirdiğini ortaya koyar. Yerel itirazların yoğunlaştığı bu gibi aşamalarda, inşaatın devamı çoğu kez padişah iradesiyle mümkün olabilmektedir. 31 Temmuz 1895 tarihli belgede, Müslüman ahalinin şikâyeti üzerine geçici olarak tevkif olunan kilise inşaatına padişah iradesi mucibince yeniden müsaade edildiğini ve itirazların bertarafının vilayete tebliğ edildiğini belirtmektedir¹⁶⁵. Bu kayıta ima edilen merkezî müdahale, taşrada reformların "yukarıdan aşağıya" işlediğini ve yerel direncin, hukuki meşruiyet kadar siyasi destekle de aşılabildiğini göstermektedir. Nitekim padişah iradesine rağmen yerel direncin sürdüğü, anlaşılmaktadır. Bu belgede, Siirt Keldani Katolik Başpiskoposu Emanuel'in irade-i seniyye mucibince inşasına başlanan kiliseye engel olmak isteyenlerin engellenmesi için mahalli hükümete emir verilmesini talep ettiği kaydedilmiştir¹⁶⁶. Böylece piskopos, yalnızca ruhani bir lider değil; cemaatin idari temsilini üstlenen, merkezle taşra arasındaki bürokratik dolaşımı yöneten ve yerel muhalefeti merkeze taşıyarak sürecin devamını mümkün kılan kurumsal bir aktör olarak ön plana çıkmıştır.

Kilise inşa sürecinin uzun yıllara yayılmasında mali kapasitenin sınırlılığı da belirleyici olmuştur. 4 Ekim 1896 (Hicrî 22 Mart 1312) tarihli belgeden anlaşıldığı üzere, Siirt'te kilise inşası için daha önce iki kez ferman çıkarıldığı hâlde, inşaat masraflarının temin edilememesi nedeniyle inşaata devam olunamadığını; ancak 1896 itibarıyla masrafın temin edildiğinin, Siirt ve havalisinde Keldani murahhası Serpiskopos tarafından arzuhal ile ve Ermeni Katolik Patrikliği'nden gelen tahriratla bildirildiği belirtilmektedir¹⁶⁷. Bu kayıt, inşa sürecinin yalnızca idari prosedürler ve yerel muhalefetle değil; cemaatin finansman üretme kapasitesi ve destek ağlarıyla da yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Ayrıca Ermeni Katolik Patrikliği'nin yazışmalarla destekleyici bir rol oynaması, Katolik cemaatler arası kurumsal ilişkilerin ve dayanışma kanallarının, taşradaki inşa süreçlerinde işlevsel olabildiğini işaret etmektedir.

Sonuç olarak Siirt Keldani Katolik Kilisesi'nin inşa ve ruhsat süreci, XIX. yüzyıl Osmanlı taşrasında gayrimüslim ibadethanelerine ilişkin bürokratik mekanizmaların nasıl işlediğini, yerel mahalle hassasiyetlerinin hangi gerekçelerle devreye sokulduğunu ve merkezî idarenin denetim

¹⁶⁴ BOA, A.}MKT.MHM. 702/14, 17 Haziran 1895.

¹⁶⁵ BOA, DH.ŞFR. 180/109, 31 Temmuz 1895

¹⁶⁶ BOA, Y.PRK.AZN. 13/29, H-19-02-1313 / 2 Ağustos 1895.

¹⁶⁷ BOA, ŞD. 2649/41, H-22-03-1312 / 4 Ekim 1896

stratejilerini somut biçimde gösteren tipik bir örnektir. Süreç, bir yandan cemaatin nüfus artışı ve temsiliyet ihtiyacıyla şekillenmiş; diğer yandan mülkiyet kesinliği, “kadim şekil üzere” ilkesi, siluet ve görünürlük denetimi gibi ölçütlerle sınırlandırılmıştır. 1895-1896’daki yazışmalar ise yerel direncin aşılmasında padişah iradesinin ve cemaat temsilcilerinin (özellikle piskoposun) bürokratik takip gücünün kritik rol oynadığını; inşaatın tamamlanmasının ise nihai olarak mali kaynakların temini ve kurumsal destek ağlarının işlerliğiyle mümkün hâle geldiğini ortaya koymaktadır¹⁶⁸.

1.4. Siirt Keldani Cemaati: Kurumsal Örgütlenme ve Osmanlı İdari Sistemiyle Etkileşim

1.4.1. Erken Kurumsallaşma Teşebbüsleri ve Hukuki Temeller (1840-1856)

XIX. yüzyılın ilk yarısında Siirt Keldani Katolik cemaati, artan nüfus, litürjik ihtiyaçlar ve kurumsal güçlenme çabaları nedeniyle yeni bir kiliseye ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyaç, yalnızca dini bir gereksinim değil; aynı zamanda sosyo-demografik ve mekânsal bir zorunluluk hâline gelmiştir. Nüfus artışı, kırsaldan kente göç, şehirleşme eğilimi, litürjik kapasite ihtiyacı ve mekânsal temsiliyet arzusu bu talebin temel nedenleri arasında yer almıştır. Bununla birlikte Keldani cemaatinin kurumsal kararlılığı, Tanzimat öncesi dönemde dahi belirgindir. 13 Mart 1840 (Hicri 29 Zilhicce 1255) tarihli bir mazbata, Cizre’de ikamet eden ve görece sınırlı bir nüfusa (64 hane, 106 nüfus) sahip Keldani Katolik cemaatinin, kiliseye ait vakıf konağının avlusunda bir sıbyan mektebi inşa etmek üzere Babiali’ye başvurduğunu belgelemiştir¹⁶⁹. Bu erken talep, eğitimin kilise merkezli ve vakıf hukukuna tâbi bir biçimde kurumsallaştırılmasının cemaat açısından öncelikli bir hedef olarak görüldüğünü göstermektedir. Bununla birlikte, Tanzimat öncesi dönemde Osmanlı idaresinin yaklaşımı belirgin biçimde restorasyonist bir çizgide seyretmiş; yeni inşa ve tamirat talepleri sıkı bir denetime tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede cemaatin kilise ve mekteplerine ilişkin yenileme başvuruları değerlendirilirken, yapıların “kadim şekil üzere” muhafazası ve Müslüman mahalleleriyle doğrudan temas veya ihtilaf yaratmaması temel şartlar arasında yer almıştır¹⁷⁰. Söz konusu koşullar, Keldani cemaatini inşa faaliyetlerini ağırlıklı olarak kendi mülkiyetinde ve kendi mahalle sınırları içinde yürütmeye sevk etmiş; böylece kurumsal ihtiyaçların karşılanması, aynı zamanda kamusal hassasiyetlerin gözetildiği bir mekânsal sınırlandırma rejimi içinde şekillenmiştir. Bu veriler, şehir merkezinde küçük ama örgütlü bir nüfusun;

¹⁶⁸ BOA, İ.HR. 171/9247; BOA, A.}MKT.UM. 130/41; BOA, İ.HR. 223/12996; BOA, A.}MKT.MHM. 702/14; BOA, DH.ŞFR. 180/109; BOA, Y.PRK.AZN. 13/29; BOA, ŞD. 2649/41; BOA, C.MF. 90/4455.

¹⁶⁹ BOA, C.MF. 90/4455, H-29-12-1255 / 13 Mart 1840.

¹⁷⁰ BOA, HAT 1635/9, H-23-03-1257 / 15 Mayıs 1841; BOA, HAT 1655/26, H-29-07-1263 / 13 Temmuz 1847; BOA, A.}MKT.UM. 130/41, H-22-06-1269 / 2 Nisan 1853.

kırsalda ise daha geniş bir demografik tabanın bulunduğunu gösterir. 1830’lardan itibaren yaşanan aşiret saldırıları, kıtlıklar ve yerel istikrarsızlık, Keldani ailelerini köylerden kente taşınmaya yöneltmiş; şehirde ticaret, zanaat ve misyoner okulları gibi cazibe unsurları göçü hızlandırmıştır

Keldani Katolik cemaatinin kilise ve mektepler etrafında gelişen kurumsallaşma süreci, idarenin mülkiyet, mekân ve kamusal hassasiyetler konusundaki denetimi nedeniyle adeta bir “idari hassasiyetler laboratuvarı”na dönüşmüştür. Nitekim erken Tanzimat öncesine uzanan örnekler, taşrada gayrimüslim cemaatlerin kurumsal genişlemesinin, hukuki meşruiyet (mülkiyet/vakıf statüsü) ile toplumsal denge (Müslüman mahalle hassasiyeti) arasında kurulan sıkı bir gözetim çerçevesinde yürütüldüğünü açık biçimde ortaya koymaktadır.

Tanzimat öncesi dönemde gayrimüslim cemaatlere ait ibadethane ve mekteplerin tamiri ya da yeniden inşası, devlet tarafından sıkı bir denetime tabi tutulmuştur. “Kadim şekil üzere” kalma ilkesi ve Müslüman mahalleleriyle doğrudan temas veya ihtilaf yaratmama şartı, bu taleplerin değerlendirilmesinde temel ölçütler olmuştur. 1841 tarihli HAT 1635/9, 1847 tarihli HAT 1655/26 ve 1853 tarihli A.}MKT.UM. 130/41 numaralı belgeler, Keldani cemaatin kilise ve mekteplerine ilişkin yenileme başvurularının Babıalı tarafından dikkatle incelendiğini; inşa faaliyetlerinin çoğunlukla cemaatin kendi mülkiyetinde ve kendi mahalle sınırları içinde tutulmaya çalışıldığını göstermektedir.¹⁷¹

Siirt merkezindeki gelişmeler açısından belirleyici bir dönüm noktası, 11 Eylül 1859 (Hicrî 15 Safer 1276) tarihli irade ile belirginleşmiştir. Bu belgede, Siirt’te artan nüfus nedeniyle mevcut kilisenin yetersiz kaldığı, Ayn-Salib Mahallesi’nde cemaate ait bir arsa üzerinde yeni bir ibadethane inşa edilmesi için izin talep edildiği belirtilmiştir. Planlanan yapının ölçüleri uzunluk olarak 40, genişlik olarak 25 zirâ‘ şeklinde kaydedilmiş; ruhsatın verilmesinde arsanın tamamen cemaat mülkiyetinde bulunması ve Müslüman mahallelerine herhangi bir müdahale teşkil etmemesi temel koşul olarak öne çıkmıştır.¹⁷² Bu hukuki zemin üzerinde, şehir merkezindeki en büyük Keldani mabedi olan Ayn-Salib Kilisesi 1867 yılında inşa edilmiştir.¹⁷³ Ancak kilise etrafındaki mekânsal genişleme her zaman sorunsuz ilerlememiştir. Zamanla kilisede görev yapan rahiplerin barınma ve hizmet ihtiyaçları için yeni mekânlara ihtiyaç duyulması, idarenin dikkatini çeken bir başka husus olmuştur. Ayn-Salib Mahallesi’nde kiliseye bitişik bir evin, mahalle sakinlerinden Yusuf bin Hanna ve kız kardeşi Sebdi tarafından, cemaatin keşişlerinden Nesi Hürmüz ve Nesi Kuma’ya satıldığı bildirilmiş; ancak yapılan gizli ve açık soruşturmalar sonucunda bu

¹⁷¹ BOA. HAT 1635/9; HAT 1655/26 ; BOA. A.}MKT.UM. 130/41.

¹⁷² BOA, İ..HR. 171/9247, H-15-02-1276 / 11 Eylül 1859.

¹⁷³ BOA, İ..HR. 223/12996, H-29-07-1283 / 7 Aralık 1866.

satışın, söz konusu evin kiliseye dahil edilmesi amacıyla “nâm-ı müstear” kullanılarak gerçekleştirildiği anlaşılmıştır. Belgelerde, keşişlerin bekâr olmaları ve sürekli kiliselerde ikamet etmeleri nedeniyle şahsi bir konut edinme ihtiyaçlarının bulunmadığı özellikle vurgulanmış; buna rağmen tapu devir işlemlerinin hızlandırılmasında gösterilen ısrar, mülkün fiilen kiliseye ait olduğu yönündeki şüpheleri güçlendirmiştir. İncelemeler sırasında ayrıca Dominiken rahipleri adına da benzer şekilde “muvaazaa” yoluyla bir ev satın alınmasının planlandığı belirtilmiş; komisyon bu tür işlemler için yürütülecek hukuki prosedürün “mahremâne istîzân” yoluyla üst makamlara sorulmasını talep etmiştir¹⁷⁴. Bu kayıtlar, taşrada kilise ve cemaat mülkiyetinin idare tarafından “kurumsal genişleme stratejisi” bağlamında yakından izlendiğini; “nâm-ı müstear” ve “muvaazaa” gibi kavramlar üzerinden gayrimüslim mülkiyetinin hukuki-idari bir şüphe alanına dönüştüğünü göstermektedir. Benzer bir gerilim, 1860 yılı başında sıbyan mektebinin yeniden inşası sırasında yaşanmıştır. Matran Hacı Bedros’un izinsiz olarak Ulu Cami civarında ve Müslüman hanelerle iç içe bir noktada inşaata başlaması, belgelerde “ahâlî beyninde münakaşa ve ihtilâf” olarak ifade edilen toplumsal bir gerilime yol açmıştır¹⁷⁵. Babıali’nin müdahalesiyle, mektebin yalnızca kilise bahçesi içinde ve usule uygun biçimde inşa edilebileceği kesin olarak bildirilmiştir. Ertesi gün verilen kararda, mektebin harap durumda olduğu kabul edilmekle birlikte, Müslümanları rahatsız etmeme ve “çan gibi şeyler çalmamak” şartıyla inşasına izin verilmiştir¹⁷⁶. Bu örnek, devletin gayrimüslim cemaatlerin eğitim ihtiyacını tanıma ile kamusal alandaki asayiş ve toplumsal hassasiyetleri koruma arasındaki denge politikasını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Maarif Salnâmeleri ve yerel kayıtlar, XIX. yüzyıl ortalarından itibaren Siirt’teki Keldani eğitim faaliyetlerinin ev içi mekânlardan kurumsal yapılara doğru evrildiğini göstermektedir. 1859 yılında Ayn-Salib Mahallesi’nde bir evin tek odasında başlayan eğitim, Matran Petros’un (Petrus Bartartar) girişimleriyle bitişik evin de satın alınarak mektebe dönüştürülmesiyle kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Islahat Fermanı’nın sağladığı hukuki zemin bu süreci desteklemiş; ancak Ulu Cami çevresindeki Müslüman nüfusun tepkisi nedeniyle daha büyük ölçekli bir yapı inşa edilememiştir.

Yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Siirt sancağındaki Keldani okulları belirgin bir kurumsal yoğunluğa ulaşmıştır. Maarif kayıtlarına göre 1892 yılında sancakta faaliyet gösteren gayrimüslim rüşdiyeleri arasında Keldani Rüşdiye Mektebi öne çıkmaktadır. Bu okulda 80 erkek ve 45 kız olmak üzere

¹⁷⁴ Pınar Gök, “421 Numaralı (H.1311-1327/M.1893-1909) Siirt Şer’iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi”, Yüksek Lisans Tezi, Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batman 2020, s. 223-224.

¹⁷⁵ BOA, HR.MKT. 318/69, H-23-06-1276 / 6 Ocak 1860.

¹⁷⁶ BOA, HR.MKT. 319/1, H-24-06-1276 / 7 Ocak 1860.

toplam 125 öğrenci eğitim görmekteydi. Kız ve erkek öğrencilerin birlikte eğitim aldığı bu rüşdiye, dönemin taşra şartları dikkate alındığında dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. 1898 tarihli Maarif Sahnâmesi ise Siirt merkezindeki Keldani Katolik Mektebi'nde 50 erkek ve 30 kız olmak üzere toplam 80 öğrencinin kayıtlı olduğunu göstermektedir¹⁷⁷.

Bu veriler ışığında Siirt'teki Keldani okullaşma süreci; 1859-1860 yıllarında evlerin mektebe dönüştürülmesiyle başlayan ilk kurumsal teşebbüs, 1892'de Keldani Rüşdiye Mektebi'nin açılmasıyla ulaşılan yüksek öğrenci kapasitesi ve 1898 sonrasında kız ve erkek öğrencilerin birlikte eğitim gördüğü Katolik Keldani Mektebi'nin faaliyetini sürdürmesi şeklinde üç aşamada değerlendirilebilir. Bu süreç, Keldani okullarının yalnızca dinî eğitim veren kurumlar olmadığını; aynı zamanda kızların eğitime katılımı ve taşra ölçeğinde toplumsal modernleşme açısından da önemli bir rol üstlendiğini göstermektedir. Nitekim 19. yüzyıl sonu salnâmeleri ve arşiv belgeleri, Siirt'teki Keldani cemaatinin eğitim alanında Osmanlı maarif sistemiyle bütünleşerek güçlü bir kurumsal yapı geliştirdiğini açıkça ortaya koymaktadır¹⁷⁸. Bu olaylar, devletin eğitim ihtiyacını tanıma ile kamusal alanda asayiş koruma arasındaki ince denge politikasını açıkça göstermektedir.

¹⁷⁷ Salname-i Nezaret-i Maârif-i Umumiye, H.1316, s. 952; H.1317, s. 1052; H.1318, s. 1052; H.1321, s. 399.

¹⁷⁸ Abdurrezzak Çelik, a.g.t., s. 191-194; Abdurrezzak Çelik & Mehmet Dağ, "XIX. Yüzyılda Siirt Sancağında Eğitim Hizmetlerinin Durumu Üzerine Bir İnceleme", İbn Haldun Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-VI, Ankara: İksad, 2020, s. 353-354.



Resim 6. Mardin Keldanilerinden Bir Kesit¹⁷⁹

1.4.2. Kurumsal Zirve: Eğitim ve Ruhani Liderlik

Siirt Keldani Cemaati, güçlü ruhani ve ilmî kurumlarıyla Osmanlı taşrasında önemli bir merkez haline gelmiştir. Cemaat, Musul Patrikhanesi'ne bağlı piskoposluk merkezi olarak güçlü bir hiyerarşiye sahipti. Piskoposluğun yargı yetkisi altında 33 köyde 19 rahip ve 26 kilise bulunuyordu¹⁸⁰. *Diyarbakir Vilayet Salnamesi, 1286* (s. 121) kayıtları, Siirt Serpiskoposu Batris Efendi ve komşu merkez Cizre'de Serpiskopos Pavlus Efendi'nin mevcudiyetini belgeleyerek, cemaatin ruhani liderliğinin resmî olarak tanındığını göstermektedir¹⁸¹.

Siirt'teki Keldanilerin eğitim faaliyetlerine bakıldığında, XIX. yüzyıldaki modernleşme etkisi altında yaşanan dönüşümlere çabuk adapte oldukları söylenebilir. Nitekim onların eğitim faaliyetleri ev içi mekândan (1859) hızla kurumsal mekâna geçerek rüştiye seviyesine yükselmiştir. *Maârif Salnamesi, H. 1316*'ya göre (s. 952-953), Keldani Cemaatine ait Rüşdiye Katolik Mektebi, H. 1270 gibi erken bir tarihte açılmıştır. Bu okulun verileri, cemaatin eğitim

¹⁷⁹ <https://incipit.icp.fr/records/item/4127-syriennes-et-chaldeennes-de-la-province-de-mardin?offset=>

¹⁸⁰ Louvet, Mgr. M.-J.-B. *La Mission des Dominicains à Mossoul de l'Ordre de Saint-Dominique*. Paris: Victor Lecoffre, 1891, s.83.

¹⁸¹ *Diyarbakir Vilayet Salnamesi, 1286, s. 121.*

modernleşmesindeki öncülüğünü kanıtlamaktadır¹⁸². Nitekim 1892 ve 1898 kayıtlarına göre, mektep 50 erkek ve 30 kız olmak üzere toplam 80 öğrenciye sahipti. Kız ve erkek öğrencilerin rüştiye seviyesinde birlikte eğitim aldığı bu kurum, Keldani cemaatinin toplumsal modernleşme ve kızların eğitime katılımı konularında aktif bir rol üstlendiğini göstermektedir. Bununla birlikte Dominiken ve Fransız Cizvit misyonlarının desteğiyle, okullarda yalnızca dinî eğitim değil, aynı zamanda Fransızca ve Süryanice okuryazarlığın yayılması da sağlanmıştır¹⁸³. 1894'e ait *Yıldız Perakende Maarif Evrakı* kaydında¹⁸⁴, Siirt'te iki Keldani okulunun varlığı mevcuttur.

Sonuç olarak, Siirt'teki Keldani kurumları, 1853/54 yıllarından XX. yüzyıl başına uzanan süreçte, piskoposluk merkezleri, rüştiye seviyesindeki eğitim kurumları ve Katolik misyon ağının pedagojik desteği ile Osmanlı taşrasında güçlü bir kurumsal özerklik örneği teşkil etmiştir. Cemaat, bir yandan eğitim ve dinî hayatını güçlendirirken, diğer yandan Osmanlı idaresinin belirlediği mekânsal ve toplumsal sınırlara uyum sağlama zorunluluğu ile sürekli bir diyalog ve müzakere halinde olmuştur.

¹⁸² Maârif Salnamesi, 1316 s. 952-953.

¹⁸³ Duval, *La Mission des Dominicains* s.5-9; Joseph Yacoub, *Le peuple assyro-chaldéen. Un peuple oublié*. Paris: L'Harmattan, 1985, s.36.

¹⁸⁴ BOA, Y.PRK.MF. 3/31, (29 Zilhicce 1311-3 Temmuz 1894)

2. BÖLÜM: EĞİTİM FAALİYETLERİ, MİSYONERLİK AĞI VE SOSYAL HİZMETLER

2.1. Katolik Misyonerlik Faaliyetleri ve Sahaya Nüfuz

2.1.1. Katolik Misyoner İkametgâhının Açılışı ve Okulla Sahaya Nüfuz

Katolik misyonerlerinin Ortadoğu'daki varlığı daha önceki başlıklarda belirtildiği üzere XIX. yüzyıldan önceki daha erken yüzyıllara kadar dayanmaktadır. Karmelitler, Kapusenler, Lazaristler ve Dominikenler misyonerler aracılığıyla Vatikan, İran, Irak ve Türkiye'de faaliyet göstermiştir. Faaliyet gösterilen alanlardan birisi de çalışma konumuz olan Siirt bölgesidir. Bu bölge XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar kalıcı bir misyonerlik merkezinden daha çok yerel yardımcı ve din adamları ile yönetilen bir bölge olmuştur. Katolik misyonun 1856 yılından sonra İtalyanlardan alınıp Fransızlara verilmesiyle birlikte faaliyetlerini arttıran Dominiken misyoner faaliyet alanlarını genişletmiş ve Katoliklik adına büyük bir umut vadeden bölge olarak gördükleri Siirt bölgesinde bir istasyon kurmayı amaçlamışlardır. Bununla birlikte XIX. yüzyıl ortalarında Siirt piskoposluğu, Katolik misyonerlik faaliyetleri açısından yalnızca bir taşra istasyonu değil, aynı zamanda nüfus ve kurum yoğunluğu bakımından dikkate değer bir merkez konumundaydı. Ancak burada kalıcı bir istasyon bulunmamaktaydı. Bu bağlamda 1866 yılında piskoposluğa bağlı 33 köy, pastoral hizmeti sürdüren 20 yerel rahip, faaliyet gösteren 5 okul ve bu okullarda öğrenim gören yaklaşık 400 öğrenci bulunuyordu¹⁸⁵. Bu rakamlar, Siirt'in XIX. yüzyıl ortalarında bir "piskoposluk-okul-köy" üçgeni içerisinde genişleyen bir kılcak ağı kurduğunu göstermektedir. Pastoral kapsama alanı ile pedagojik yayılımın aynı anda büyümesi, Katolik cemaatin yalnızca litürjik ihtiyaçlarının değil, aynı zamanda eğitim taleplerinin de sistematik biçimde karşılandığını ortaya koymaktadır. Özellikle rahip sayısının köy ağı ile orantılı biçimde artması ve öğrenci sayısının dört yüzlere ulaşması, piskoposluğun ayin-katekez hattını öğrenci/öğretmen ölçeğinde örgütlü bir iç lojistiğe kavuşturduğunu düşündürmektedir¹⁸⁶. Ayrıca misyonun bu kadar genişlemesi Siirt'te kalıcı bir misyon merkezinin kurulmasının ana motivasyonlarından birisini oluşturacaktır. Dolayısıyla 1866 fotoğrafı, Siirt'in yalnızca dinî bir merkez olmadığını; aynı zamanda eğitimsel, toplumsal ve kurumsal bir yoğunlaşma noktası hâline geldiğini göstermektedir. Katolik nüfusun toplam nüfus içindeki yüksek oranı (yaklaşık %78) bölgedeki mezhepsel dönüşümün boyutlarını da

¹⁸⁵ Martin, La Chaldée: Esquisse historique, s. 210; Charles G. Herbermann ed., The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church, Vol. 10 (New York: The Encyclopedia Press, Inc., 1913, s. 599.

¹⁸⁶ Martin, La Chaldée: Esquisse historique, 1867, s. 210.

ortaya koymaktadır. Aynı zamanda köylerden merkezi piskoposluğa bağlanan kılcal örgütlenme, Fransız Dominikenlerinin ilerleyen on yıllarda kuracağı okul ve manastır ağının üzerine oturacağı güçlü bir yerel tabanın mevcut olduğunu göstermektedir. Bu tablo, Siirt'in XIX. yüzyıl sonlarında Fransız Dominiken misyonunun en stratejik taşra merkezlerinden biri hâline gelişini hazırlayan altyapıyı açıklamaktadır: nüfus yoğunluğu, köy bağlantıları, ruhban kadrosu ve eğitim kurumları ile Siirt, Katolik misyonerlik için hem yerel bir merkez hem de uluslararası Katolik ağın Mezopotamya'daki kavşak noktası olmuştur.

Nitekim bu istasyon 1882 yılında Papa XIII. Leo'nun onayı ve Vatikan'ın Musul bölgesindeki dinî temsilcilerinden Monsenyör Leon/Lion¹⁸⁷ tarafından kurularak Siirt bölgesinden Musul'a kadar olan bölgede Katolik faaliyetlerinin organize edilmesi amaçlanmıştır. Bu nedenle 1880'lerin başı, Siirt'te Katolik misyonerlik faaliyetlerinin kurumsal açıdan kalıcılaştığı kritik bir döneme işaret etmektedir. Bu şehirde Dominikenler tarafından bir misyon ikametgâhının açılması, bu sürecin ilk adımı olmuştur. Bu istasyonun açılmasıyla birlikte sadece erkekler için değil kadınlar için de misyon faaliyetlerinin önemli olduğunun farkında olan Monsenyör Leon/Lion ilk etap olarak beraberinde iki rahibe de getirerek burada kalıcı olarak görevlendirmiştir. Böylece istasyonun açılmasından kısa süre içinde şehre rahibelerin de bölgeye intikaliyle Siirt'teki Katolik misyon istasyonu kalıcı bir yapıya kavuşmuştur¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Katolik temsilci bazı yayınlarda Leon bazı belgelerde Lion olarak geçtiğinden her iki kullanım birlikte verilmiştir.

¹⁸⁸ Kamo, *Mission jésuite*, s. 89; *Almanach des âmes*, s. 370; Piolet, *Les Missions catholiques*, s. 270; Herbermann, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 10. s. 648.



Resim 7. Keldani Bir Kadın¹⁸⁹

Katolik misyon için Siirt'in önemi vurgulayan en önemli metinlerden birisi de 27 Şubat 1883 tarihli Peder G. Duval'ın mektubudur. Duval, Siirt'in nüfusunu Müslüman gayrimüslim olarak yaklaşık 15.000 kişi olarak verir ve bunun içinde 2.350 Hristiyan olduğunu kaydeder. Bu Hristiyan nüfusun 300 ailesi Ermeni “şizmatik/Gregoryen”, 100 ailesi Keldani, 50 ailesi Yakubi, 20 ailesi ise Protestanlardan oluşmaktaydı. Duval ayrıca şehir içinde bir Katolik okulunun faaliyete geçtiğini, Katolik köylerinde ise iki okulun açıldığını bildirir. Özellikle “çok sayıdaki şizmatik (Gregoryen/Nasturi) köye okullar vasıtasıyla girilebileceğini” belirtmesi, Katolik misyonunun eğitim aracılığıyla mezhepler arası nüfuz kurma stratejisini açıkça ortaya koymaktadır¹⁹⁰. Ayrıca

¹⁸⁹https://rosettaapp.getty.edu/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE2964475

¹⁹⁰ Œuvre des écoles d'Orient, Eylül 1883, s. 131–134, 140–144.

bu durum kurulan istasyonun hemen eğitim öğretim işlerine yoğunlaştığını göstermesi açısından da önemlidir. Bir sonraki yıl yani 1884'te, Peder G. Galland'ın gözlemleri bu nüfus tablosunu daha da ayrıntılandırmıştır. Galland, Dek-Hassker havzasında (?) yaklaşık 30 Keldani Katolik köyü ve 6.000 kişilik Katolik nüfus tespit etmiştir. Buna ek olarak, aynı bölgede yaklaşık 4.000 Ermeni ve 1.000 Nasturi yaşamaktaydı. Böylece toplamda 11.000 Hristiyan nüfusun Siirt çevresinde örgütlü biçimde varlık gösterdiği anlaşılmaktadır¹⁹¹.

Keldaniler arasında Katolik misyonerlerin gezici misyonlardan ikinci safha, yani kalıcı olduğu 1882-1884 yılları, Dominiken misyonunun yalnızca şehir merkezinde değil, aynı zamanda kırsalda da etkin bir örgütlenme ağı kurduğunu göstermektedir. Siirt'te açılan ikametgâh, pastoral ve litürjik faaliyetlerin merkezi olurken; okullar aracılığıyla şehir-kır hattında dolaşan bir pastoral erişim tekniği geliştirildi. Bu teknik, hem Katolik köylerinin kurumsal bağlılığını pekiştirdi hem de “şizmatik” olarak nitelenen Ermeni ve Yakubi topluluklara ulaşmak için eğitim yoluyla nüfuz sağlamanın en etkili araç olduğunu ortaya koydu¹⁹². Bu istasyon sayesinde burada görevlendirilen misyonerler tarafından çevre köylere ve kendilerine göre daha fazla ziyaret ve faaliyet gösterme olanağına sahip olmuşlardır. Sonuç itibarıyla Vatikan'a bağlı temsilcinin onayıyla 1882-1884 dönemi, Siirt'te Dominiken ikametgâhının kalıcı olarak yerleşmesi ve eğitim faaliyetleri üzerinden yürütülen mezhepler arası nüfuz stratejisinin görünür hâle gelmesiyle karakterize edilmektedir. Bu yıllar, Siirt'in Katolik misyonerlik tarihinde yalnızca bir taşra durağı değil, şehir-kır bütünlüğünde örgütlenen ve toplumsal dönüşümün eğitim yoluyla hedeflendiği bir merkez olarak öne çıktığını göstermektedir. Bu durumun Vital Cuinet tarafından da istatistiki verilerle açıklandığı görülmektedir¹⁹³.

Siirt'te bulunan Keldani Katoliklerine ait bu okulların temel özelliği, doğrudan kiliseler tarafından yönetilmeleri ve RR. PP. Dominicains'in himayesi altında Fransızca ve Arapça öğretiminin verilmesiydi. Böylece Siirt'teki kurumsal varlık yalnızca bir Keldani Piskoposluğu ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda Dominiken misyonu üzerinden pedagojik ve dilsel bir çerçeveye oturtulmuştur. Fransızcanın müfredatta öne çıkması, Katolik eğitiminin yalnızca dinî bir aktarım değil, aynı zamanda kültürel bir sermaye transferi işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu durum aynı zamanda Fransa Katoliklerin hamisi rolünün kültürel, siyasi ve misyonerlik olarak bir yansımasıdır.

Fransa gibi Avrupalı dış gücün bölgedeki misyoner ve siyasi etkisiyle düşünüldüğünde Siirt, yerel-misyoner birlikte-iş modelinin en tipik örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Yerli ruhban ve cemaat üyeleri,

¹⁹¹ Œuvre des écoles d'Orient, Mayıs 1884, s. 312-313.

¹⁹² Kamo, 1999, s. 89; Œuvre d'Orient, n°138, 1883, s. 131-134, 140-144; n°142, 1884, s. 312-313.

¹⁹³ Cuinet, La Turquie d'Asie, Vol. II, s. 498, 535, 597-598.

Dominikenlerin sağladığı pedagojik programlarla birlikte hareket etmiş; kilise okullarının günlük işleyişi hem dinî kimliğin aktarımına hem de Fransızcanın sosyal statü dili olarak içselleştirilmesine hizmet etmiştir. Bu politika Katolik misyonerlerin uzun vadeli stratejisi olan “yerli seçkinler kuşağı” yetiştirme hedefiyle uyumlu görünmektedir. Zira Katolik misyonerler hem masraflarını azaltmak hem de toplumlarda daha fazla etkin olabilmek için yerli unsurları kendi eğitim sistemlerinden geçirerek yeniden bölgede görevlendirmişlerdir.

Misyonerlerin dil politikaları ve okullarında kullandıkları argümanalar XIX. yüzyıl ve XX. yüzyıl başında aynı zamanda kültürel ve siyasi yayılcılığın bir simgesi haline gelmiştir. Hâkim güç veya güçler kontrol etmek istedikleri bölgelerde kendi nüfuz alanlarını arttırmak veya kalıcı hale getirmek için kullandıkları başlıca yumuşak güçlerden bir tanesi de dillerini öğretmek olmuştur. Bu durum I. Dünya Savaşı’nın hemen öncesinde artarak devam etmiştir. Nitekim Siirt, Musul gibi bölgelerde savaş öncesi ve sonrası dil siyaseti arasındaki farklar da dikkat çekicidir. XIX. yüzyılın sonlarında Arapçanın hâlen güçlü bir müfredat dili olduğu görülmekle birlikte, XX. yüzyılın ilk yarısında Fransızcanın giderek daha baskın hâle geldiği kaydedilmiştir. Tijmen C. Baarda’nın Dominiken-Irakî akademik üretimine dair çalışması, bu yön değişiminin özellikle Musul ve Siirt çevresinde “Arapça aleyhine Fransızca’yı öne çıkaran” bir pedagojik kaymaya yol açtığını; bunun da yerel ilmî üretim üzerinde belirgin bir iz bıraktığını vurgulamaktadır¹⁹⁴. Barda’nın vurguladığı Fransızcanın ön plana çıkması aslında dönemin dil ve siyaset ruhuna uygun düşmektedir. Zira XX. yüzyılın başlarına kadar bu dil Avrupa’da ve dünyanın birçok yerinde diplomasi ve özellikle Osmanlı Devleti gibi Ortadoğu ülkelerinde popüler kültürün yayılımını sağlayan başlıca Avrupa dilidir. Doğu Katolik Hristiyanları için Fransızca aynı zamanda ortak anlaşmayı ve iletişimi sağlayan bir dildir. Bu bağlamda Maruniler, Katolik Yakubiler, Keldaniler ve Katolik Ermenilerin eğitimlerinde Fransızcaya önem verdikleri bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla 1889 yılı misyoner kesiti, Siirt’te Katolik misyonerlik faaliyetlerinin hem kurumsal yoğunluğunu hem de dilsel yönelimini gösteren kritik bir momenttir. Fransızca ve Arapçanın birlikte okutulduğu bu evrede, dil-müfredat odağının doğrudan Dominiken pedagojisi üzerinden kurulduğu; savaş öncesinde ikili bir dil rejiminin var olduğu; fakat savaş sonrasında Fransızcanın neredeyse tek başına öne çıkarak Katolik cemaatin Batı ile kültürel bağlarını pekiştiren başlıca araç hâline geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durum telgraf gibi Fransızca bilgisi gerektiren devlet kurumlarına azınlıkların girişini de kolaylaştırmıştır¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Œuvre d’Orient, n°244, 1901, s. 478-481, 527; Tijmen C. Baarda, “Dominican-Iraqi Scholarship between Rome and Mosul: Textual Authority and Cultural Dependency (1878–1950),” *Intellectual History of the Islamicate World*, Vol. 8, no. 2–3, 2020, s. 263–282.

¹⁹⁵ Fransızca başta olmak üzere yabancı dillere hakimiyetleri, Keldanilerin devlet kademelerinde sıklıkla istihdam edilmelerini sağlamıştır. Bu duruma verilebilecek örneklerden biri Mısır

2.1.2. Kadro Krizi ve Yerli Klero Stratejisi: Siirt'te Katolik Misyonun Kırılğanlığı ve Sürdürülebilirlik Arayışı (1891–1892)

Siirt başta olmak üzere Katolik kilisesinin Osmanlı topraklarındaki başlıca sorunlarından bir tanesi de Katolik inanç akidelerini tam olarak bilen eğitimli toplumda bu mezhebi temsil edebilecek misyoner eksikliğidir. Bu durum Vatikan'dan veya Fransa'dan gönderilen bölgeye ve topluma yabancı misyonerlerce tam olarak karşılanamıyordu. Yüzyıllardır sürdürdüğü misyonerlik politikası uyarınca Vatikan, 1840'lardan itibaren Doğu misyonlarının yalnızca Avrupa'dan gelen misyonerlerle sürdürülemeyeceğini fark etmiş, yerli Hristiyan gençlerin Katolik ülkelerde eğitim görerek memleketlerine dönmesini sistematik bir politika haline getirmiştir. Bu politikaya Vatikan'ın Propaganda Fide aracılığıyla yürüttüğü “yerli klero” stratejisi denilmektedir¹⁹⁶. İkincisi ise Fransız himayesidir. Fransız konsolosluklarının sağladığı koruma ve lojistik destek, Dominikenlerin ve rahibelerin güven içinde çalışmasını mümkün kılmış, yol güvenliğinden mülk edinmeye kadar birçok alanda “yatay kalkan” işlevi görmüştür¹⁹⁷.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere XIX. yüzyıl sonlarında Siirt merkezli Katolik misyon ağının en önemli sorunlarından biri, bölgede faaliyet gösterecek kendilerine yardımcı olarak misyon görevlerini yürütecek yerli ruhban kadrosunun eksikliği idi. Bunun son dönemlere yansması 1891 yılında Radouan/Rıdvan'daki okulun, görev alacak yerli rahip bulunmadığı için kapanması ve şehirdeki Katolik cemaatin aynı nedenle dağılması, misyon ağının kadro bağımlılığını ve kırılğanlığını açıkça ortaya koymasındır. *Œuvre d'Orient* dergisinde bu durum, Katolik kurumların “kadro hassasiyeti”nin tipik bir örneği olarak kayda geçmiştir. Zira bu belgede Katolik misyoner bölgedeki etkinliklerini kaybetmelerindeki en önemli sebeplerin başında yeterli donanımlı misyonerlere sahip olamadıklarının altını çizmişlerdir¹⁹⁸. Bu tür eksikliklere rağmen, bölgedeki Nasturi köylerinde Katolikliğe geçişlerin aynı dönemde devam etmesi, köy düzeyindeki pastoral kazanımların yerel rahip eksikliğine rağmen istikrarlı biçimde sürdürülebildiğini göstermektedir. Bu durumda söz konusu yüzyıl ile birlikte bölgede artan Fransız ve misyoner etkisinden yerel Nasturilerin de istifade edebilme arzusunun etkili olduğu düşünülebilir. Zira uzun yüzyıllardan beri bu bölgede varlığını sürdüren bu topluluğun son

doğumlu Antuvan İbrahim Keldani Efendi'dir; kendisi Posta ve Telgraf Nezareti dâhil olmak üzere pek çok farklı mevkiye bulunmuştur. Bk. BOA, DH.SAİD.d. 2/426 (29 Zilhicce 1255-4 Mart 1840). Bir diğer isim ise Diyarbakır doğumlu Abdülmesih Hilmi Efendi'dir. Memuriyet hayatına Rüsumat Nezareti'nde başlayan Hilmi Efendi, daha sonra imparatorluğun çeşitli bölgelerinde görev yapmıştır. Bk. BOA, DH.SAİD.d. 129/285 (29 Zilhicce 1285-12 Nisan 1869). Arşiv belgeleri ışığında bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

¹⁹⁶ Annali Della Propagazione Della Fede, Vol. IX, Lyon: Tipografia di Rusand, 1842, s. 96–97.

¹⁹⁷ Œuvre d'Orient, n°244, 1901, s. 478-481, 527.

¹⁹⁸ Œuvre d'Orient, n°190, Mayıs 1892, s. 278.

dönemlerde misyoner kadro ve çalışma eksikliğine rağmen bu teveccühü göstermesinin başkaca bir açıklaması olmadığını düşüncesindeyiz.

Siirt'teki personel açığını kapatmak ve yeterli düzeyde eğitilmiş kadro sayısına ulaşabilmek için çözüm olarak son dönemlerde öğretmen yetiştirme ve yatılı eğitim modelinin stratejik biçimde Siirt bölgesinde kurulmasında görülmüştür. Bu gaye ile ilk başta küçük çocuklar için kurulan “Ev Okulu” hem yetimhane işlevi görerek kimsesiz çocuklara barınma ve eğitim imkânı sunmuş, hem de köy öğretmenlerini yetiştirerek yerli kadro ihtiyacını karşılamıştır. Böylece okul, bölgedeki Katolik misyonerlerin pastoral devamlılığı güvence altına alan ve eğitim-personel üretim döngüsünü sağlayan ikili bir işlev üstlenmiştir¹⁹⁹. Bu sistem Musul'daki Süryani-Keldani Semineri ile dikey bir bağlantı halindedir. Siirt'teki okulda öğrenim gören öğrenciler arasından seçilenler yüksek eğitim görmek için Musul'da ruhban okuluna gönderilmişlerdir. Burada ruhban eğitimini başarıyla tamamlayanlar geri dönerek Siirt bölgesinde rahip veya misyoner öğretmen olarak görev yapmışlardır.

Siirt'teki Keldani toplumunu Fransa'ya veya Vatikan'a bağlayan en önemli kıstaslardan bir tanesi de bölgede yürütülen eğitim ve misyonerlik faaliyetlerin maddi boyutudur. Bu tür masrafları karşılayamayan veya misyonerlere göre bu bilince tam olarak kavuşamamış olan toplumun Katolik inancına devam edebilmesi için misyonların finansman boyutu Roma'ya bağımlılık olarak süreklilik arz etmiştir. Siirt ve çevresindeki Katolik kurumlar büyük ölçüde Propaganda Fide'nin tahsisleri ve Avrupa'daki yardım kuruluşlarının bağışlarıyla ayakta kalabilmiştir. Bu bağımlılık, I. Dünya Savaşı eşiğinde dahi misyonerlik raporlarıyla da teyit edilmiştir. İngiliz hükümetinin hazırladığı *Mesopotamia: Review of the Civil Administration* adlı rapor, Katolik toplulukların misyon bölgelerindeki Roma desteğine olan ihtiyacını özellikle vurgulamıştır²⁰⁰.

Çalışmamızın bu bölümü genel olarak değerlendirildiğinde başta 1891–1892 dönemi olmak üzere Siirt'te Katolik misyonun kaderinin doğrudan yerli rahip ve öğretmen kadrosunun varlığına bağlı olduğunu göstermektedir. Ancak “yerli klero/yerli din adamı” eksikliği, ağın kırılmasını artırmış; bu açığı kapatmak için Siirt'ten Musul'a uzanan Ev Okulu–Seminer hattı geliştirilmiş; Fransız himayesi ise bu hattın ayakta kalmasına yönelik diplomatik çerçeveyi sağlamıştır. Böylece Siirt, XIX. yüzyıl sonunda Katolik misyonerlik faaliyetlerinin kadro bağımlılığı ile süreklilik stratejisi arasındaki gerilimin en görünür örneklerinden biri olmuştur.

¹⁹⁹ Œuvre d'Orient, n°244, Ocak 1901, s. 478, 481, 527.

²⁰⁰ His Majesty's Stationery Office, *Mesopotamia: Review of the Civil Administration*, London: HMSO, 1920, s. 51.

2.1.3. Konsolosluk-Himaye-Okullaşma Üçgeni (1894-1913)

XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başında Katolik misyonlarının taşradaki kurumsallaşması yalnızca okul ve manastır açılışlarıyla sınırlı kalmamış, diplomatik himaye, konsolosluk desteği ve eğitim ağlarının birleşmesiyle şekillenmiştir. Siirt gibi çok-etnikli ve çok-mezhepli bir taşra merkezinde Katolik kurumların sürekliliğini güvence altına alan temel unsur, bu üçlü sacayağı olmuştur. Bilindiği üzere Konsoloslukların “insani yardım” ve “dinî himaye” söylemi altında yürüttükleri bu faaliyetler, aslında Osmanlı Devleti’nin iç işlerine nüfuz etmenin ve bölgedeki otoritesini zayıflatmanın araçlarıydı. Özellikle İngiltere, XIX. yüzyılın ikinci yarısında “Doğu Sorunu” çerçevesinde, azınlıkları Osmanlı üzerinde bir baskı unsuru olarak kullanmış ve onların toplumsal-siyasal konumları üzerinden kendi çıkarlarına uygun bir denge politikası izlemiştir. Bu bağlamda konsolosluklar, yalnızca diplomatik kurumlar değil, aynı zamanda sonradan bölgeye nüfuz edecek Avrupa güçlerinin birer öncü uzantısı olarak işlev görmüşlerdir. Böylece Osmanlı azınlıklarının iç sosyal ve siyasal ilişkileri, yerel dinamiklerin ötesinde uluslararası müdahalelerin etkisiyle şekillenmiş; konsolosluklar, imparatorluğun sınır bölgelerinde hem bilgi toplama hem de yönlendirme merkezleri hâline gelmiştir²⁰¹. İngiltere’nin Protestanlar için göstermiş olduğu bu koruyucu reflekse Fransızların da Katoliklerin için geçerli olduğu bilinmektedir. Nitekim Fransız konsolosluklarının sağladığı koruma ve lojistik destek, Dominikenlerin ve rahibelerin güven içinde çalışmasını mümkün kılmış, yol güvenliğinden mülk edinmeye kadar birçok alanda “yatay kalkan” işlevi görmüştür²⁰².

Fransa’nın Katolik misyonerlerini himaye ve koruma politikası Osmanlı belgelerine de yansımıştır. 3 Temmuz 1894 tarihli Maarif Nezareti belgesi, Diyarbakir’de 3, Mardin’de 10, Musul’da 6 ve Siirt’te 2 olmak üzere toplam 21 Keldani okulunu kaydetmiştir. Bu kayıt, Fransızların, özellikle Maurinilere bağlı eğitim girişimleri aracılığıyla bölgedeki Katolik cemaatler üzerinde kurdukları siyasal ve kültürel etkinin resmî belgelerdeki yansımadır²⁰³. Okullaşma, pastoral hizmetin ötesinde Fransız nüfuzunun en görünür aracı hâline gelmiştir. Bu sürecin devamında 4 Temmuz 1899 tarihli bir başka belgede, Bitlis-Siirt ve çevresindeki Latin, Fransız ve Dominiken papazlarının şehir ölçeğindeki faaliyetlerinin doğrudan Musul Fransız Konsolosu ve İstanbul’daki Fransız Büyükelçiliği tarafından korunduğu belirtilmiştir²⁰⁴.

²⁰¹ Dilşen İnce Erdoğan, “Amerikalı Misyonerlerin Ermeni İsyanlarının Çıkmasındaki Etkileri,” Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fen Dergisi, Süleyman Demirel University Faculty of Arts and Science Journal of Science, sy. 9 (2003): 147–166. Ayrıca bu konuda aynı yazarın Amerikan Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Ermeni İsyanları (1896), IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008. isimli eserine de bakılabilir.

²⁰² Œuvre d’Orient, n°244, 1901, s. 478–481, 527.

²⁰³ BOA, Y.PRK.MF. 3/31, (29 Zilhicce 1311-3 Temmuz 1894).

²⁰⁴ BOA, Y.PRK.MF. 3/31, (24 Safer 1317-4 Temmuz 1899).

Fransız himayesi bu noktada yalnızca İstanbul gibi büyük merkezlerde diplomatik düzeyde değil, taşradaki günlük faaliyetlerin güvence altına alınmasında da devreye girmiştir. Böylece Katolik misyonerler, Osmanlı makamlarının getirdiği sınırlamaları aşmak için Fransız konsolosluk ve elçilik ağını bir güvenlik ve meşruiyet zemini olarak kullanmışlardır.

Eğitim sahasındaki etkilerin belgelerdeki bireysel yansımaları da dikkat çekicidir. Siirtli Keldani Katolik genç İlyas Hanna (22 yaş), idadi ve Fransız mektebi tahsiliyle Arapçayı akıcı biçimde yazıp okuma yetkinliği sayesinde 3 Eylül 1910'da idadi muallimliği imtihanını kazanmış ve öğretmenlik izni almıştır. Bu örnek, Fransızca ve Arapça eğitimin birlikte işlenmesi sayesinde Katolik gençlerin Osmanlı maarif sistemi içinde yükselme imkânı bulduğunu ve misyon okullarının bireyler üzerinden Osmanlı taşra bürokrasisine nüfuz ettiğini göstermektedir²⁰⁵. 12 Aralık 1913 tarihli Antoun Abdounour'un yazışması ise, Siirt ve Bsheiriya çevresinde Katolik-Yakubi (Süryani Ortodoks) rekabetinin ulaştığı boyutu ortaya koymaktadır. Abdounour, yaklaşık dört bin kişilik Suriye Ortodoks kitlesi üzerinde Katolik Latin ritüeli ile Doğu ritüeli arasında yürütülen çekim yarışını; eğitim, mali destek ve diplomatik himaye unsurları üzerinden rapor etmiştir. Bu yazışma, yalnızca mezhepsel çekişmeleri değil, aynı zamanda Fransız destekli Katolik misyonlarının Osmanlı taşrasındaki topluluklar arası dengeleri nasıl dönüştürdüğünü de göstermektedir²⁰⁶.

2.2. Eğitim Kurumlarının Gelişimi ve Sayısal Analiz

2.2.1. Siirt Sancağında Keldani Eğitim Kurumları (1890–1898): Sayısal Yapı ve Cemaatler Arası Karşılaştırma

XIX. yüzyılın son çeyreğinde Siirt sancağı, Müslüman çoğunluğun yanı sıra Ermeni Gregoryen, Ermeni Protestan ve Keldani Katolik cemaatlerine ait çok sayıda eğitim kurumuna ev sahipliği yapmaktaydı. Bu dönemde eğitim, yalnızca pedagojik bir faaliyet alanı değil; aynı zamanda cemaatlerin kurumsal varlığını, sosyal görünürlüğünü ve devletle ilişkisini şekillendiren temel bir unsur niteliği taşımaktaydı. Keldani cemaatinin eğitim alanındaki konumu hem niceliksel büyüklük hem de örgütlenme kapasitesi açısından dikkate değer bir görünüm arz etmektedir.

2.2.2. 1890 Yılı: Erkek Ağırlıklı, Kurumsal Yoğunluklu Yapı

1890 yılı verilerine göre Siirt sancağında Keldanilere ait 4 erkek mektebi faaliyet göstermekteydi. Bu okullarda 8 muallim görev yapmakta ve toplam 325 erkek öğrenci eğitim görmekteydi. Aynı yıl gayrimüslim cemaatlere ait toplam öğrenci sayısı 1.730 olup, Keldani öğrenciler bu toplamın yaklaşık

²⁰⁵ BOA, MF.MKT. 1159/74, (27 Şaban 1328).

²⁰⁶ Khalid S. Dinno, *The Chaldean Catholic Church: Its History, People, and Identity*, Bloomington: AuthorHouse, 2017, s. 211–212.

%18,8'ini oluşturmaktadır. Bu oran, Keldanilerin Ermeni Gregoryen cemaatinden (1.350 öğrenci) sonra sancaktaki en yüksek ikinci gayrimüslim öğrenci kitlesine sahip olduklarını göstermektedir. Keldani mekteplerinin bu dönemde henüz kız öğrencileri kapsamadığı, eğitimin ağırlıklı olarak erkek çocuklara yönelik yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Buna karşın öğretmen başına düşen öğrenci sayısının görece düşük olması, bu okulların kurumsal yoğunluk ve eğitim kalitesi açısından güçlü bir yapıya sahip olduğunu düşündürmektedir. 1892 Bitlis Vilayet Salnamesi'ne göre Siirt sancağında 3 Keldani mektebi bulunmaktadır. Bu okullarda 45 kız ve 80 erkek olmak üzere toplam 125 öğrenci eğitim görmektedir. Aynı yıl sancaktaki toplam gayrimüslim öğrenci sayısı 521 olup, Keldani öğrenciler bu toplamın yaklaşık %24'ünü oluşturmaktadır. Bu oran, 1890 yılına kıyasla Keldani cemaatinin gayrimüslim eğitim alanındaki oransal ağırlığının arttığını göstermektedir. En dikkat çekici gelişme, Keldani mekteplerinde kız öğrencilerin eğitime dâhil edilmesidir. Bu durum, Keldani cemaatinin eğitim anlayışında cinsiyet temelli bir genişlemeye gittiğini ve pedagojik modernleşme eğilimlerini benimsediğini ortaya koymaktadır. Aynı yıl Ermeni öğrenciler toplamın yaklaşık %57'sini, Protestan öğrenciler ise %18'ini oluşturmaktadır.

2.2.3. Rüşdiye Düzeyinde Kurumsallaşma

1898 Maarif Salnamesi verilerine göre Siirt merkezinde bir adet Keldani Katolik Rüşdiyesi faaliyet göstermektedir. Bu okulda 30 kız ve 50 erkek olmak üzere toplam 80 öğrenci öğrenim görmektedir. Aynı yıl Siirt'te bulunan üç gayrimüslim rüşdiyesinde toplam 428 öğrenci bulunmaktadır. Buna göre Keldani Katolik Rüşdiyesi, rüşdiye düzeyindeki gayrimüslim öğrenci nüfusunun yaklaşık %18,7'sini bünyesinde barındırmaktadır. Bu oran, Keldani cemaatinin yalnızca temel eğitimde değil, ortaöğretim düzeyinde de kurumsal varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ermeni Rüşdiyesi'nin 250 öğrenciyle açık ara önde olduğu bu tabloda, Keldani Rüşdiyesi Protestan Rüşdiyesi'ne (98 öğrenci) kıyasla daha dengeli ve istikrarlı bir öğrenci yapısına sahiptir. 1890–1898 yılları arasında Keldani eğitim kurumları, Siirt sancağındaki gayrimüslim eğitim yapısı içinde sayısal olarak sınırlı fakat kurumsal olarak yoğun bir konumda yer almıştır. 1890'da yalnızca erkek öğrencilere yönelik olan eğitim yapısı, 1892 itibarıyla kız öğrencileri de kapsayacak biçimde genişlemiş; 1898'de ise rüşdiye düzeyine taşınarak kurumsallaşma sürecini derinleştirmiştir. Keldani mekteplerinin, öğrenci sayısı bakımından Ermeni cemaatinin gerisinde kalmasına rağmen, öğretmen yoğunluğu, kız öğrencilerin görece erken dönemde sisteme dâhil edilmesi ve ortaöğretim düzeyinde temsil edilmesi, bu cemaatin eğitime verdiği önemin ve kurumsal bilinç düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir. Bu durum, Keldanilerin Siirt'te yalnızca

demografik bir unsur değil, aynı zamanda eğitim yoluyla varlığını sürdüren ve yeniden üreten bir cemaat yapısına sahip olduklarını ortaya koymaktadır²⁰⁷.

2.3. Tanıklıklar ve Misyoner Raporları

2.3.1. Misyoner R. P. Berré'nin Tanıklığında Siirt'te Katolik Keldaniler ve Dominiken Misyonunun Faaliyetleri (1910)

Misyoner R. P. Berré, Dominiken tarikatına mensup bir Katolik misyonerdir ve XX. yüzyılın başlarında özellikle Musul ve çevresinde görev yapmış bir misyon yöneticisi olarak tanınmaktadır. Berré, misyon sahasında hem Keldani Katolik toplulukları hem de diğer yerel Hristiyan ve Müslüman topluluklarla ilişkilerde sorumluluk üstlenmiş, eğitim, sağlık ve sosyal hizmet alanlarında aktif çalışmalar yürütmüştür. Misyonerlik faaliyetlerini Katolik değerler ve hayırseverlik perspektifi çerçevesinde sunmasıyla bilinmektedir. Berré, La Croix (Paris) gazetesinde, 26 Nisan 1910 tarihinde Keldaniler özelinde bir makale yayımlanmıştır. La Croix, XX. yüzyılın ortalarında, 1880'lerde Paris'te kurulmuş Katolik eğilimli günlük gazetelerden biridir. Günümüzde hâlen yayımlanan bu gazete, Fransa'daki Katolik cemaatlerin haberlerini, sosyal ve dinî tartışmalarını aktarmasıyla bilinir. Gazetede ki metinde, Berré'nin kendi misyon sahasında gözlemlediği faaliyetleri Katolik misyon perspektifinden aktarması bakımından önem taşımaktadır. Bu bağlamda yazı, özellikle Siirt ve çevresindeki Keldani toplulukların eğitim, sağlık ve sosyal yardım alanlarında misyonerler aracılığıyla yürütülen çalışmalarını ve bu çalışmaların yerel toplumsal yapıya etkilerini anlamak için değerli bir kaynak teşkil etmektedir.

Berré'ye göre Dominikenlerin temel amacı, Katolik inancını zorla yaymak değil, Doğu Hristiyan topluluklarıyla, özellikle Keldanilerle ruhani bir birlik kurmaktır. Bu bağlamda, Siirt'teki misyon okulları ve yetimhaneler hem Keldani çocuklarına eğitim ve öğretim fırsatı sağlamış hem de Hristiyan olmayan halkla özellikle Müslüman ve Yezidi çevrelerle barışçıl ve güvene dayalı ilişkilerin geliştirilmesine aracılık etmiştir. Eğitim kurumları, genç kuşakların dinî ve sosyal bilinç kazanmasına katkıda bulunurken, dispanserler ve hastaneler toplum sağlığına doğrudan etki ederek bölgesel ölçekte dayanışma ve güven ağları oluşturmuştur.

Peder Berré, misyonerlerin yerli Keldani ruhbanıyla yakın iş birliği içinde çalıştığını vurgular. Misyonerler, sadece dinî rehberlik değil, pedagojik destek de sunarak yerel kiliselerin kendi ritlerini sürdürmesine yardımcı olmuşlardır. Dominiken misyonu, Latinleştirme yerine yerel ritlerin yaşatılmasına öncelik vererek, Katolik birliğe katılımın yerel kültür ve kimliklerle uyumlu biçimde gerçekleşmesini sağlamıştır.

²⁰⁷ Kucak, a.g.m., s. 263-264.

Sosyal yardım boyutu da misyonun temel bir parçasıdır. Berré'nin anlatımına göre Dominikenler, “ırk, dil ve din farkı gözetmeksizin” herkese hizmet etmiş; özellikle salgın dönemlerinde hayatlarını riske atarak hastaları tedavi etmişlerdir. Siirt'teki dispanserler ve konukevleri yalnızca Hristiyanlara değil, Müslüman ve Yezidi hastalara da açık olmuş; böylece misyon hem dinî hem de toplumsal bir dayanışma merkezi işlevi görmüştür. Bu kurumlar, Keldani toplumu ile diğer etnik ve dinî gruplar arasında güvenin tesis edilmesine önemli katkı sağlamıştır.

Metin, aynı zamanda bu hizmetlerin bir Katolik misyoner bakış açısıyla, yardım ve hayırseverlik amacıyla anlatıldığını göstermektedir. Peder Berré, Dominikenlerin faaliyetlerini evrensel Hristiyan hayırseverliğinin bir tezahürü olarak sunmakta ve onların çalışmaları aracılığıyla hem Keldani toplumu hem de çevredeki diğer halkların yaşam koşullarının iyileştirildiğini vurgulamaktadır. Bu açıdan metin, bir yandan sosyokültürel gözlem niteliği taşıırken, diğer yandan Katolik misyonun topluluklara sağladığı faydaları meşrulaştıran ideolojik bir anlatı niteliği de taşır.

Sonuç olarak, Peder Berré'nin tanıklığının, XX. yüzyıl başında Siirt'te Katolik Keldani toplumu açısından iki temel yönü ortaya koyduğu söylenebilir. İlk olarak Dominiken misyonunun sosyal ve insani işlevi açısından değerlendirildiğinde okullar, hastaneler ve yetimhaneler aracılığıyla eğitim, sağlık ve yardım hizmetleri sunarak bölgedeki çok dinli toplumlar arasında güven ve dayanışma ilişkisi kurulması; ikinci olarak da Keldani topluluğunu Katolik birliğe dahil etme çabasıyla birleşen, Fransa merkezli medeniyet ve hayırseverlik perspektifi. Bu iki yön, Siirt örneğinde Katolik misyonerliğin hem toplumsal hizmet hem de teolojik yeniden kazanım hedeflerini birlikte yürüttüğünü göstermektedir²⁰⁸.

2.3.2. Maurice Pernot'un 1912 Raporu Üzerinden Değerlendirme: Siirt'te Katolik Misyonerlik Ağı ve Eğitim Faaliyetleri

1912 yılında Maurice Pernot tarafından hazırlanan rapor, Siirt'teki Katolik kurumlarının örgütlenmesini ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır. Pernot'un aktardığı veriler, XX. yüzyıl başlarında Siirt'te kurumsal bir Katolik misyoner ağı bulunduğunu ve bu ağın yalnızca dinî propaganda değil, kapsamlı eğitim ve sosyal bakım işlevlerini de üstlendiğini göstermektedir²⁰⁹.

Pernot'un raporunda yer alan verilere göre, Siirt'teki Katolik kurumlarının eğitim faaliyetleri oldukça geniş kapsamlıdır. Şehir merkezinde erkek okulunda 99 öğrenci eğitim görmekteydi; bunların 20'si Müslümandı ve

²⁰⁸ La Croix de Tarn-et-Garonne, 26 Nisan 1910, s. 4.

²⁰⁹ Maurice Pernot, Rapport sur un voyage d'étude à Constantinople, en Égypte et en Turquie d'Asie (Janvier–Août 1912), Paris: Typographie Firmin-Didot, 1912, s. 151–152.

Fransızca, Türkçe, Arapça ile kendi cemaat dillerinde (Keldanice, Ermenice, Süryanice) ders almaktaydı. Kız okulunda 31 öğrenci bulunurken, mezhepler-üstü olarak işletilen bir sığınma evinde 90 çocuk barınmaktaydı. Sœurs de la Présentation kız yetimhanesinde ise 10 çocuk eğitim görmekteydi. Siirt'in çevresindeki Ayn-Salib (Ain-Salib) köyünde ise 62 öğrencili bir kız okulu ve 61 çocuk barındıran bir sığınma evi bulunuyordu. Ayrıca şehirdeki üç köy okulunda toplam 97 öğrenci eğitim görmekteydi. Pernot'un raporu, bu veriler aracılığıyla Katolik ağin eğitim faaliyetlerinin yalnızca şehir merkezinde değil, çevre köylerde de etkin olduğunu göstermektedir²¹⁰.

Eğitim faaliyetlerinin yanı sıra, Katolik kurumların sosyal hizmet alanındaki etkinliği de Pernot'un raporunda dikkat çekmektedir. Şehirde faaliyet gösteren bir eczane/hastane, yalnızca 1911 yılında 5.000 hastaya hizmet vermiştir. Bu durum, Katolik misyonerlerin sağlık hizmetleri alanında da geniş bir etki alanı oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Pernot'un raporu, Katolik misyonerlerin Siirt'te yalnızca dinî eğitim vermekle kalmayıp, aynı zamanda mezhepler-arası kapsayıcılık ilkesine dayalı bir eğitim sistemi oluşturduklarını göstermektedir. Bu eğitim sistemi, farklı etnik ve dinî gruplardan öğrencilerin bir arada öğrenmesini sağlamakta, Katolik misyonerlik faaliyetinin toplumsal kapsamını genişletmektedir.

Bu veriler ışığında, Siirt'teki Katolik misyoner ağının eğitim ve sosyal bakım faaliyetleri, dinî misyonun ötesinde, kapsayıcı bir toplumsal etki stratejisi olarak okunabilir. Maurice Pernot'un 1912 tarihli raporu, bu sürecin hem niceliksel hem de niteliksel boyutlarını ortaya koyarak, Katolik misyonerliğin bölgedeki kurumsallaşma ve toplumsal dönüşüm bağlamındaki önemine ışık tutmaktadır.

Dolayısıyla Birinci Dünya Savaşı öncesinde 1894-1913 dönemi, Siirt'te Katolik misyonerlik faaliyetlerinin konsolosluk himayesi, okullaşma ve mali destek mekanizmalarıyla pekiştirildiği bir evre olmuştur. Osmanlı arşiv belgeleri ile Fransız saha raporlarının birlikte sunduğu veriler, Fransız Katolik kurumlarının yalnızca dinî cemaatler üzerinde değil, Osmanlı taşrasının eğitim ve toplumsal yapısı üzerinde de kalıcı bir etki bıraktığını açık biçimde göstermektedir.

2.4. Sosyal ve Tıbbi Misyon: Peder Joseph De Boissieu

2.4.1. Peder Joseph De Boissieu'nun Tıbbi Misyonerlik Pratiği ve Ahlaki Sorumluluk Boyutu

Fransız Dominiken Misyoneri Peder Joseph de Boissieu, XX. yüzyılın ilk yıllarında nihai ikametgâhı olan Bitlis vilayetine bağlı Siirt'e 1906 yılında ulaşmıştır. Yaklaşık 15.000 nüfusa sahip bu şehir, dağlık ve Dicle'nin sol

²¹⁰ Pernot, a.g.e., s. 151–152.

kıyısından belli bir uzaklıkta bulunuyordu. Şehir, bir Keldani başpiskoposluğunun merkeziydi ve Dominiken misyonu burada bir okul işletiyor; fakat faaliyetleri çocukların eğitimi, dinî hizmetler ve tıbbi yardımlar için sık sık çevre köylere ulaşıyordu. De Boissieu, Dominiken misyonunun tıbbi boyutunu temsil eden figürlerden biri olarak öne çıkmıştır. Ancak onun pratiği, klasik anlamda “tıbbi misyonerlik”ten önemli bir noktada ayrılır. Zira De Boissieu bir hekim değildi, fakat doktor gibi davranarak tıbbi bilgi ve bakımın ahlaki otoritesini pastoral misyonun hizmetine sokmuştur²¹¹.

2.4.1.1. Peder Joseph De Boissieu ve Katolik Temsilîyetin Ahlaki Boyutu

De Boissieu’nun “doktor” kimliği, bilimsel yeterliliğe değil, ahlaki ikna gücüne ve yardım etme motivasyonuna dayanıyordu. Manastır kütüphanesinde edindiği kısıtlı tıbbi bilgiler, Osmanlı taşrasındaki bilgi boşluğunda yeterli görülüyordu; bu da ona, “Tanrı’nın merhametini elleriyle gösteren rahip” imajı kazandırıyor. Bu bakımdan, tıbbi pratik onun için bir bilimsel disiplin değil, teolojik bir temsil aracıydı: şifa, doğrudan ilahi lütfun dünyevi biçimidir. Bu nedenle “doktor gibi davranmak”, “Tanrı’nın şifasını somutlaştırma” görevi olarak algılanmıştır.

De Boissieu’nun hekim rolü, yalnızca bireysel hastaları iyileştirme amacı taşımamış; aynı zamanda misyonun bölgesel meşruiyetini güçlendiren bir sosyokültürel performans haline gelmiştir. Modern tıbbın Osmanlı taşrasında yarattığı “mucizevi” algı, onun eylemlerine kutsal bir meşruiyet kazandırıyor. Bu sayede De Boissieu, dinî tebliğin doğrudan karşılık bulamadığı Kürt toplulukları arasında beden üzerinden inanç aktarımı sağlamış, şifayı bir tür “manevi iletişim dili”ne dönüştürmüştür. O, “insanları Tanrı adına kurtarmak” misyonu çerçevesinde, bilimsel yetkiyi değil, vicdani sorumluluğu öne çıkarmıştır²¹². Bu durum, Katolik misyonun teolojik özünü şefkat, hizmet, merhamet bedeninin iyileştirilmesi üzerinden görünür kılmıştır.

2.4.1.2. Salgınlar, Yönetici Desteği ve Misyonerlerin Çalışma Ortamı

Misyonerlerin bölgeye doktorluk ve tıbbi kullanarak girmeleri, onlara sadece Nasturiler arasında değil, Siirt Keldanileri ve Kürtlerle ilişkilerinde de uygun bir çalışma ortamı yaratmıştır. Bu durum, onların farklı toplulukların tepkisinden korunmalarını ve rahatça seyahat edebilmelerini sağlamıştır.

²¹¹ Henri Turgis, *Un missionnaire soldat: Vie et mort du Père de Boissieu de l'Ordre des Frères prêcheurs, 1878–1915*, Paris, 1921, s. 17–28.

²¹² Turgis, *Un missionnaire soldat*, s. 17–28.

Çünkü misyoner doktorlara muayene olan Keldani liderler ile Müslüman görevliler, tedaviden dolayı minnet duygusuyla onlara güvence vermişlerdir²¹³.

XIX. yüzyıl boyunca Doğu Anadolu’da yaygın olan salgın hastalıklar (sıtma, kolera vb.) rahip-doktor misyonerler için bulunmaz bir fırsat oluşturmıştır. Bölgedeki Osmanlı ve İran yetkililerinin de hastalıklardan muzdarip olması, misyonerlerin onların güvenini kazanmalarını ve seyahatlerini güvenli biçimde sürdürmelerini kolaylaştırmıştır. Bu güven ortamı, misyon evleri için izin alınmasını hızlandırmış, hatta İran’ın Urmiye Valisi bizzat misyonerleri davet ederek onlara mobilya ve ev tahsis etmiştir²¹⁴.

2.4.1.3. Ücretsiz Hizmet Karşılığında Dinî Etki Alanı

Misyoner kuruluşları, Hakkâri ve Siirt dağlarına gönderecekleri kişileri özenle seçmişlerdir. Bedensel rahatsızlıkları gidermenin “medeniyetten uzak kalmış bu dağların kalbine giden en kısa yol” olduğu düşünülmüştür. Bu durum, ilk gönderilecek misyonerlerin doktor olmasına karar verilmesiyle somutlaşmıştır. Dr. Grant, mesleği sayesinde kısa sürede Urmiye valisinin ve halkın güvenini kazandığını belirtmiş; ondan sonra gelen Dr. Wright’ın da Nasturiler ve çevre halk tarafından “bir prens gibi” karşılandığı Rufus Anderson tarafından kaydedilmiştir²¹⁵.

Misyoner doktorlar, halkı kazanabilmek için muayene ettikleri kişilerden ne muayene ne de ilaç için ücret alıyorlardı. Ancak tek şartları, hastaların muayeneden önce vaazlarını dinlemeleriydi. Osmanlı yetkilileri de bu kişilere hoşgörümlü davranmış, tedavi hizmetleri nedeniyle onlara koruma sağlıyorlardı. Hatta bazı durumlarda atlı muhafızlar ve seyahat izin yazıları verilmiş, böylece misyoner rahiplerin hareket serbestliği artırılmıştır²¹⁶. Sonuç olarak, Siirt Keldanileriyle kurulan bu tıbbi temaslar, Peder Joseph de Boissieu’nun şahsında somutlaşan Katolik misyonerliğin merhamet, hizmet ve ahlaki sorumluluk anlayışını yerel halkın gündelik hayatına taşımasının ve bölgede

²¹³ Murat Gökhan Dalyan, XIX. Yüzyılda Amerikalı Misyonerlerin Hakkâri Günlüğü, Öncü Kitabevi, Ankara 2012, s. 9-11; Asahel Grant, Nasturiler Yada Kayıp Boylar, çev. Meral Barış, Bet-Prasa-Froso, Nsibis Yayınevi, Södertälje 1994, s. 6; John S. Guest, Yezidilerin Tarihi: Meleke Tawus ve Mishefa Reş’in İzinde, çev. İbrahim Bingöl, Avesta Yay., İstanbul 2001, s. 141; Anderson, History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches I, Boston 1872, s. 176; Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Hartford 1836, s. 56; Robert E. Speer, The Hakim Sahib, The Foreign Doctor: A Biography of Joseph Plumb Cochran, M.D., of Persia, Fleming H. Revell Company, New York 1911, s. 55-57.

²¹⁴ Dalyan, Hakkari Günlüğü, s. 9-11; Grant, Nasturiler Ya da Kayıp Boylar, s. 6; Guest, Yezidilerin Tarihi, s. 141; Anderson, History of the Missions I, s. 176.

²¹⁵ Dalyan, Hakkari Günlüğü, s. 29; Grant, Nasturiler Ya da Kayıp Boylar, s. 6; Anderson, History of the Missions II, Boston 1872, s. 286.

²¹⁶ Aubrey Herbert, Ben Kendim: Osmanlı Ülkesine Son Seyahatler, çev. Yılmaz Tezkan, 21. Yüzyıl Yay., Ankara 1999, s. 118; Grant, Nasturiler Ya da Kayıp Boylar, s. 11; Thomas Laurie, Dr. Grant and the Mountain Nestorians, s. 106.

kalıcı bir etki yaratmasının temel aracı olmuştur. Tıp, bu bağlamda yalnızca bedeni değil, toplumsal ilişkileri de iyileştiren bir unsur olarak işlev görmüştür²¹⁷.

2.5. İnsani Yardım ve Mesleki Eğitim Faaliyetleri

2.5.1. Siirt Keldanilerine Yönelik Katolik Yetimhanesi

Siirt'teki Dominiken yetimhanesi, özellikle XIX. yüzyıl sonlarında bölgedeki etnik ve dinî çatışmaların ardından yetim kalan Hristiyan çocuklar için önemli bir sığınak işlevi görmüştür. 1895 olaylarının ardından Siirt ve çevresinde pek çok Süryani, Ermeni ve Keldani çocuğun sahipsiz kalması, bu kurumların rolünü daha da kritik hâle getirmiştir. Dönemin Fransız Katolik basınında Siirt yetimhanesinin gündeme getirilmesi, yalnızca pastoral bir faaliyet aktarımı değil, aynı zamanda Fransız kamuoyunda Doğu misyonlarına yönelik ilgiyi canlı tutma çabasıdır²¹⁸.

2.5.2. Siirt Keldanilerine Meslek Edindirme Kursları: Halıcık

XIX. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı topraklarında yürütülen misyonerlik faaliyetleri yalnızca dinî propaganda ile sınırlı kalmamış; eğitim, sağlık ve meslek edindirme gibi sosyal hizmetleri de kapsamıştır. Bu çerçevede halıcılık gibi mesleki kursların açılması, özellikle Osmanlı Devleti'nin doğu vilayetlerinde Ermeni, Süryani ve Keldani cemaatleri arasında yaygın bir uygulama hâline gelmiştir. Söz konusu kurslar, yetim çocuklara ve kadınlara gelir elde etme olanağı sunarken, yerel halkın misyoner kurumlarına ilgisini artırmış ve bu kurumların toplumsal meşruiyetini güçlendirmiştir. Dolayısıyla bu tür faaliyetler, misyonerliğin doğrudan dinî yönünden ziyade dolaylı sosyal etkileri aracılığıyla cemaat üzerinde nüfuz kurma işlevi görmüştür.

Siirt'teki Katolik misyonerlik faaliyetlerinin önemli bir örneği, 1904 yılında rahibeler eşliğinde açılan halı dokuma atölyesidir. Bu girişim, yalnızca yardıma muhtaç yetimlere destek sağlamayı değil, onların üretken bireyler olarak bir meslek edinmelerini de amaçlamıştır. Böylece hem çocukluk dönemlerinde masraflarını karşılayacak bir gelir elde etmeleri hem de ileride geçimlerini sürdürebilecekleri bir beceri kazanmaları mümkün olmuştur²¹⁹. Başlangıçta yalnızca kız çocukları için açılan bu halı atölyesine daha sonra erkek çocuklar da dâhil edilmiştir. 1911 yılına gelindiğinde Dominikenler tarafından işletilen erkek yetimhanesinde dokuz çocuğa halı dokumacılığı

²¹⁷ Turgis, *Un missionnaire soldat*, s. 17–28.

²¹⁸ Année Dominicaine. 1898. *Revue rédigée par une Réunion d'Écrivains suivie d'un ...* Paris et Bruxelles: Société Belge de Librairie, Oscar Schepens & Cie, Éditeurs, 16 Rue Treurenberg, s. 567.

²¹⁹ Henri Turgis, *Un missionnaire soldat: Vie et mort du Père de Boissieu de l'Ordre des Frères prêcheurs, 1878-1915*, Paris, 1921, s. 21–22.

öğretilmekteydi²²⁰. Bu durum, misyonun yalnızca kızların değil, erkek yetimlerin de ekonomik hayata kazandırılmasına yönelik kapsamlı bir program geliştirdiğini göstermektedir.

Katolik rahibelerin faaliyetleri arasında kız çocuklarına yönelik temel eğitim, mesleki atölyeler ve özellikle halıcılık atölyesi dikkat çekmektedir. Bu atölye, yalnızca ekonomik bir üretim merkezi olmanın ötesinde, “işçi-havarilik” olarak tanımlanan bir sosyal-dinî pedagojinin mekânı hâline gelmiştir. Böylece yerel kadın ve kızların hem ekonomik hayata katılımı teşvik edilmiş hem de Katolik kimliğin nesiller arası aktarımı güçlendirilmiştir²²¹. Bu durum, halı kurslarının Katolik misyonerlerin bölgede ilgi görmesine ve cemaatin ekonomik ile kültürel olarak güçlenmesine katkı sağladığını göstermektedir.

Siirt’te Katoliklerce kurulan bu halı dokuma atölyesinin en özgün yönlerinden biri, yerel hammadde kullanımına dayanmasıdır. İç Anadolu dışında Ankara keçisinin yetiştirildiği ender bölgelerden birisi de Siirt ve çevresidir. Bölgede yününe önem verilen “Kech/Keçi” adı verilen Ankara/Angora keçisinin parlak ve ipeksi tüyleri, yıkanıp tarandıktan sonra ipliğe dönüştürülmüş; köylü kadınlar evlerinde eğirdikleri ipleri atölyeye getirmişlerdir. Bu iplikler hem doğal tonlarıyla hem de gerektiğinde boyanarak kullanılmıştır; böylece boyasız ancak zarif görünümlü halılar üretilmiştir. Desenler çoğunlukla Pers halı modellerinden uyarlanmıştır²²².



Chaldean Women - Dokumacılık yapan Keldaniler

²²⁰ Maurice Pernot, a.g.e., s. 151.

²²¹ Œuvre d'Orient, 1 avril 1954, s. 265–267.

²²² Turgis, a.g.e., s. 23–24.

Resim 8. Dokumacılık Yapan Kadınlar²²³**Resim 9. Peder De Boissieu**

Atölyenin idaresinden sorumlu olan Peder de Boissieu, bu faaliyete büyük önem vermiştir. Modellerin hazırlanmasını, işlerin kontrolünü ve muhasebeyi titizlikle yürütmüş; Fransa'daki aile ve dost çevresine yazdığı mektuplarla siparişler toplamaya çalışmıştır. Ayrıca ham madde maliyetini düşürmek amacıyla keçi sürüsü satın alma planları yapmış ve atölyenin genişletilmesini hedeflemiştir. Bu çabalar karşılıksız kalmamış; özellikle annesinin çocukluk arkadaşı ve vaftiz annesi olan Kontes Louis de Farcy, büyük siparişler vererek projeye destek olmuştur.

Savaşın patlak vermesine kadar atölye, yetimhanenin giderlerini karşılamış ve yoksul ailelere kazanç sağlayacak bir meslek imkânı sunmuştur. Böylece misyon, yalnızca hayırseverlik değil, aynı zamanda ekonomik üretkenlik geliştirmiştir. Boissieu, hatip olmamakla birlikte dürüstlüğü, alçakgönüllülüğü ve samimi tavırlarıyla çevresinde güven kazanmış; öğrencilerine ve işçilere hem maddi hem manevi yönden rehberlik ederek onları Tanrı'ya yönlendirmeye gayret etmiştir. Bu yönüyle halıcılık atölyesi,

²²³ Fraser, David. The Short Cut to India: The Record of a Journey along the Route of the Baghdad Railway. Edinburgh ve Londra: William Blackwood and Sons, 1909, s. 219.

ekonomik üretimle dinî eğitimin bir arada yürütüldüğü, Katolik misyonerliğin somutlaştığı bir merkez hâline gelmiştir.

Siirt Keldanileri için Katoliklerce açılan bu halı atölyesi, Ankara keçisinin tiftiğinin parlaklık, dayanıklılık, elastikiyet, yumuşaklık ve üstün boya tutma özellikleri sayesinde hem ekonomik hem kültürel bir misyon aracı hâline gelmiştir. Bu atölye, misyonerlik faaliyetinin yalnızca dinî değil, aynı zamanda mesleki eğitim ve dış ticaret boyutlarını bütünleştiren bir modelini temsil etmiştir. Tiftik, bu modelin hem yerel ekonomik kalkınmada hem de uluslararası ticaret ilişkilerinde stratejik bir unsur olarak rol oynamıştır²²⁴.

Misyonerlik faaliyetleri yalnızca dinî propaganda amacı taşımamış; eğitim, sağlık ve meslek edindirme gibi alanlarda cemaatle ilişki kurmanın ve uzun süreli nüfuz sağlamanın yöntemlerini içermiştir. Halıcılık gibi mesleki kurslar, cemaatin ekonomik bağımsızlığını desteklerken aynı zamanda misyoner kurumlara karşı güven tesis etmiş ve cemaat–misyoner bağını güçlendirmiştir. Siirt örneği, bu sürecin en somut tezahürlerinden biri olarak hem ekonomik üretim hem de kültürel aktarım açısından önemli bir model sunmaktadır.

2.6. Kültürel Etki ve Misyonerlik Kimliği

2.6.1. Son Dönem Osmanlı Siirt’inde Katolik Rahibeler, Eğitim ve Fransız Kültürel Etkisi

1899 yaz döneminde Bitlis valisinin Dahiliye Nezareti’ne gönderdiği şifreli telgraf, Siirt’teki Katolik ağın somut boyutlarını ortaya koymaktadır. Buna göre şehirde iki Latin Katolik rahibi, iki Fransız, üç Musullu, iki Mardinli, iki Siirtli rahip ve dokuz rahibe bulunmakta; 50-60 kadar kız ve erkek çocuk eğitim görmekte ve “Kadim Süryani ve Ermenilerden yaklaşık 100 kişinin Katolik yapıldığı” iddia edilmektedir. Ayrıca bir kilisede “oyun” bahanesiyle arbede çıktığı ve memurlarla ihtilaf yaşandığı rapor edilmiştir²²⁵. Aynı dönemdeki bir başka yazışma, Latin Rahibelerinin yaklaşık on beş yıllık ikametlerinin ardından artan faaliyetleri sonucu Osmanlı yerel yetkililerden yeni bir ev ve arsa talebinde bulunduklarını, fakat bu taleplerin “Hükûmet-i Seniyye’ye hasım oldukları” gerekçesiyle reddedildiğini kaydeder. Fransa Sefareti ise konuya müdahil olarak rahibelerin “Fransa tebaası” statüsünü öne sürmüş ve talebi desteklemiştir. Dosya bu noktadan sonra Bitlis Vilayeti ile Defter-i Hakani (Tapu Kadastro) arasında diplomatik bir müzakereye dönüşmüştür²²⁶. Benzer şekilde, Matran Emanuel Efendi hakkında yerelde ağır ithamlar içeren raporlara rağmen merkezden kendisine iyi muamele edilmesi

²²⁴ Turgis, a.g.e., s. 23-24.

²²⁵ BOA, DH.TMIK.M. 73/59, (20 Rebiülevvel 1317-29 Temmuz 1899), Lef 1.

²²⁶ BOA, HR.TH. 230/19, (9 Rebiülevvel 1317-18 Temmuz 1899).

talimatı verilmiştir²²⁷. Metnin devamında yer alan Fransa Sefareti muhtırasının tercümesi, kötü muamele iddialarını, misyonerlerin şehri terk etme tehdidini ve “Fransız papazlara nasıl muamele ediliyorsa, Siirt’teki rahiplere de aynı şekilde davranılması” talebini içerir. Bu talep, Fransa’nın XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı topraklarındaki Katolik unsurların doğal hamisi (protectorate) konumuna gelme politikasının açık bir yansımasıdır. Diplomatik baskıların sonucunda Katolik misyonerlerin taleplerine bir süre sonra kavuştukları anlaşılmaktadır²²⁸.

Kadın cemaatlerin rolüyle yaşanan sosyal dönüşüm Siirt’te Keldani Katolik piskoposluğunun geç-Osmanlı dönemi kurumsallaşmasında kadın cemaatlerin katkısı belirleyici olmuştur. Dominikenlerin Musul merkezli yeniden yapılanmasının ardından 1874’te bölgeye gönderilen *Sœurs de la Présentation de Tours* rahibeleri, Katolik misyonun yalnızca litürjik-teolojik alanlarda değil, eğitim ve sosyal hizmet boyutlarında da kökleşmesini sağlamıştır. Rahibelerin faaliyetleri arasında kız çocuklarına yönelik temel eğitim, mesleki atölyeler ve özellikle bir halı atölyesi açılması dikkat çeker. Bu atölye, “işçi-havarilik” olarak tanımlanan bir sosyal-dini pedagojinin mekânı hâline gelmiş; yerel kadınların ekonomik hayata katılımını teşvik ederken Katolik kimliğin nesiller arası aktarımını güçlendirmiştir²²⁹. Bu faaliyetler, Musul’daki Dominiken matbaası ve 1878’de açılan Süryani-Keldani Semineri ile doğrudan bağlantılı yürütülmüştür. Siirt’teki kurumlar, Musul’daki merkezî yapının sağladığı kadro ve litürjik metin desteğiyle işlev görerek Siirt’i Dominiken misyonunun “yerel merkezlerinden biri” konumuna yükseltmiştir.

Kadın cemaatlerin kurumsal rolü, dönemin basınında da yankı bulmuştur. Stamboul gazetesinde 16 Eylül 1898’de yayımlanan bir haberde, Marist Kardeşler ile Meryem’in Tezahürü (*Apparition*) Rahibelerinin eğitim faaliyetleri övgüyle anılmıştır. Haberde, erkek ve kız öğrencilerin modern pedagojik yöntemlerle ayrı ayrı eğitildiği ve bu sayede cemaatlerin sosyal dönüşümünün hızlandığı vurgulanmıştır. Özellikle Fransızcanın “pek çok yerli tarafından yetkin biçimde konuşulması”, eğitimin kültürel sonuçlarını göstermektedir²³⁰. Fransızca, bu dönemde bir statü göstergesi ve Batı ile kurulan bağların sembolü hâline gelmiş; Katolik okullarından yetişen gençler için ticaret ve diplomaside vazgeçilmez bir sermaye olmuştur. Sonuç olarak; *Présentation de Tours* ve *Apparition* rahibeleri ile Dominiken misyonerlerinin faaliyetleri, Siirt’teki Katolik cemaatinin kurumsal yapısını pekiştirmekle kalmamış, aynı zamanda Osmanlı taşrasında Avrupa tarzı eğitimin ve kültürel modernleşmenin en görünür kanallarından biri olmuştur. Kadınların eğitim

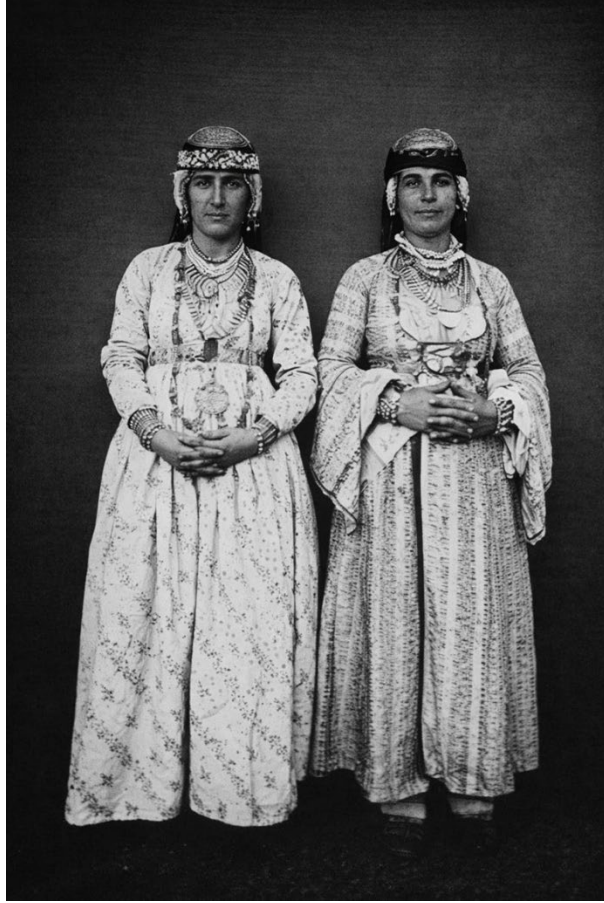
²²⁷ BOA, HR.TH. 231/123, (13 Rebiülahir 1317-21 Ağustos 1899), Lef 2, 3, 5.

²²⁸ BOA, DH.TMIK.M. 73/59, (20 Rebiülevvel 1317- 29 Temmuz 1899), Lef 3.

²²⁹ Œuvre d’Orient, 1 Nisan 1954, s. 265–267.

²³⁰ Stamboul, 16 Eylül 1898, s. 2

yoluyla toplumsal hayata daha etkin katılımı, bu sürecin en önemli kazanımlarından biri olarak kaydedilmiştir.



Resim 10. Keldani Kadınlar²³¹

2.6.2. Joseph de Boissieu'nin Siirt'teki Misyonerlik Faaliyetleri: Fransa'ya Karşı Vatanseverlik, Devlet Politikası ve Fedakârlık

Peder Joseph de Boissieu, XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında Osmanlı topraklarında görev yapan Fransız Katolik misyonerlerinden biri olarak hem bireysel hem de kurumsal düzeyde çok yönlü bir misyona hizmet etmiştir. Misyonerlik, bu dönemde salt dinî yayma faaliyeti olmanın ötesinde, Fransa'nın Osmanlı coğrafyasında uyguladığı kültürel nüfuz politikalarının önemli bir parçası hâline gelmiştir. Fransız Katolik misyonerler, özellikle

²³¹ Arménie [Kurdistan] [Image fixe]. Chaldéennes de Mardin / [mission] Grenard ; [photogr.] Grenard ? ; [photogr. reprod. par] Molteni [pour la conférence donnée par] Grenard.

bölgedeki azınlıklar arasında dinî yayılmanın yanı sıra eğitim, sağlık, meslek edindirme ve kültürel aktarım faaliyetlerini sistematik biçimde yürütmüşlerdir. Bu faaliyetlerin arka planında hem Katolik misyona özgü dinî motivasyon hem de Fransa'nın kendi ulusal çıkarlarını güçlendirme amacı yer almıştır.

Peder Joseph de Boissieu'nun kendi ifadelerinde bu ikili motivasyon açık biçimde görülmektedir. Musul'dan annesine yazdığı bir mektupta “Tanrı’nın bakışı altında, bize daha çocukluğumuzdan itibaren sevmeyi öğrettiğiniz iki dava için gayretle çalışıyoruz: Fransa’mız ve dinimiz. Burada da bütün eylemlerimizin ve havarilik faaliyetimizin güdüsü bu iki büyük davanın çıkarlarıdır.” demektedir. Bu ifade, Boissieu’nun hizmet anlayışını, Fransa’ya duyduğu vatan sevgisi ile Katolik inancına olan bağlılığın bir bileşimi olarak tanımlar. Onun Siirt’teki varlığı, hem dinî bir misyonun yerine getirilmesi hem de Fransa’nın bölgedeki politik nüfuzunu pekiştirme hedefi ile şekillenmiştir.

I. Dünya Savaşı’nın başlaması, Boissieu’nun misyonerlik faaliyetleri açısından dönüm noktasıdır. Siirt’te haftalarca Fransa’dan haber alamaması, onun üzerinde derin bir kaygı yaratmıştır. Gazetelerden Fransa’nın savaşa girdiğini ve tüm yurttaşlarını vatan savunmasına çağırdığını öğrenmesi üzerine, Peder’in yurtseverliği derinleşmiş ve tek amacı askerlik hizmetine katılmak hâline gelmiştir. Bu karar, onun misyoner kimliğinin yanı sıra vatana duyduğu bağlılığı da ortaya koymaktadır²³².

Peder de Boissieu, askerlikten muaf tutulmuş olmasına rağmen, sağlık durumunun iyileştiğini ve “*Türkler kadar güçlü*” olduğunu belirterek Van’daki Fransız konsolosuna başvurmuştur. Konsolos, bu talebini kabul ederek onu kayıtlara geçirmiştir. Ancak yolculuğu sırasında Bitlis’te karşılaştığı İttihatçı yetkililerin düşmanlık ve kuşku dolu tutumu, Fransız misyonerlerinin Osmanlı yönetimi tarafından yabancı nüfuz unsuru olarak görüldüğünü göstermektedir. Ona, Fransızların Osmanlı topraklarını ele geçirmeyi amaçlayan ajanlar olduğu iddia edilmiş; bu ithamlar, dönemin siyasal propagandasının ve Batı karşıtı algının somut bir yansıması olmuştur.

Boissieu, Diyarbakir ve Siverek üzerinden yol alırken tutuklanmış, birkaç gün gözaltında tutulmuştur. Konsolosun serbest bırakılmaması ve kendisinin salıverilmesi, misyonerlik faaliyetlerinin savaş koşullarında karşılaştığı güçlükleri ve riskleri ortaya koymaktadır. Urfa üzerinden Halep’e geçiş, Almanlar tarafından inşa edilen demiryolunu kullanarak Beyrut’a varış süreci, Boissieu’nun Fransa adına askerlik görevine katılma konusundaki kararlılığını pekiştirmiştir. Bu yolculuk, coğrafi bir hareket olmasının yanı sıra aynı zamanda bir fedakârlık ve irade göstergesidir²³³.

²³² Turgis, Un missionnaire soldat, s. 33-34.

²³³ Turgis, Un missionnaire soldat, s. 33-34.

Beyrut'ta, Saint Genis Laval Kardeşleri'nin misafirperverliği ile karşılaşan Boissieu, Musul'dan gelen başka bir din adamı Peder R... ile tanışmıştır. Her gün Türk polisinde yoklama vermek zorunda kalmaları ve serbestsizlik koşulları, dönemin misyonerlik faaliyetlerinin siyasi ve askeri baskılar altında yürütüldüğünü göstermektedir. 7 Aralık'ta serbest bırakılmaları ve Amerikan konsolosunun desteği ile bir İtalyan gemisiyle Port-Saïd'e hareket etmeleri, misyonerlerin karşılaştığı engelleri aşma çabalarını ortaya koymaktadır.

İskenderiye'de Peder de Boissieu'nun, tanımadığı kuzeniyle karşılaşması hem kişisel hem de tarihsel bir rastlantının dramatik bir örneğini teşkil eder. Her iki din adamının da aynı adla anılması ve savaşta hayatlarını kaybetmeleri, bireysel fedakârlık ve misyonerlik hizmetinin bedelini simgelemektedir. Sonuç olarak, Peder Joseph de Boissieu'nin Siirt'teki varlığı, sadece dinî bir görev değil, aynı zamanda Fransa'nın Orta Doğu'daki kültürel ve siyasi nüfuz stratejisinin bir parçasıdır. Onun vatanseverlik bilinci, bireysel fedakârlığı ve karşılaştığı zorluklar, Fransız Katolik misyonerliğinin bölgedeki işleyiş mantığını ve devlet ile din ilişkisini anlamak açısından önemli bir örnek teşkil eder²³⁴.

2.7. Kurumsal Finansman ve Eğitim Ağı Yapısı

2.7.1. XX. Yüzyılda Şehir-içi Erkek Okulları, Seminer Bağlantısı ve Mikro-Finansman Düzeni

XX. yüzyıl başında Siirt'teki Katolik kurumların örgütlenmesi, şehir içi okullar ile Musul'daki merkezî seminer arasındaki dikey bağ üzerinden şekillenmiştir. Siirt şehrinde 1900 yılında iki erkek okulu faaldi: Bunlar Piskoposluk bünyesindeki “Ev Okulu” ile şehrin Keldani mahallesinde yer alan Aîn-Salib Okulu'dur. Ev Okulu, yedi yatılı ve on beş gündüzlü olmak üzere toplam yirmi iki öğrenciye sahipti. Bu kurum yalnızca bir yetimhane işlevi görmekle kalmıyor, aynı zamanda Siirt ve çevresindeki köyler için öğretmen yetiştirme misyonunu üstlenmiştir. Katolik eğitim yapısının finansal sürdürülebilirliği açısından ise piskoposluk okullarına yapılan tahsisatlar dikkat çekicidir: 1900'de 200 frank, 1902'de ise yine 200 franklık tahsisatlar kaydedilmiştir. Bu durum okulların faaliyetlerinin devam edebilmesi için yerel yardımlarla birlikte dışarıdan Katolik misyoner kurumlarından finans yardımı aldığını ve bu şekilde eğitim ve öğretimin devam ettirildiğini göstermesi açısından da önemlidir. Bu okulları başarıyla bitiren öğrencilerin bir kısmı daha iyi ve üst eğitim görmek için Musul'da bulunan Süryani-Keldani Semineri adı verilen ruhban okuluna devam etmişlerdir. 1900 yılında söz konusu okula kırk sekiz öğrenci kaydedilmiş, bunlardan üçü doğrudan Siirt'ten gelmiştir. Bu

²³⁴ Turgis, *Un missionnaire soldat*, s. 33-34.

durum yerel okul–yetimhane kurumları ile Musul’daki merkezî formasyon arasında işleyen bir “personel tedarik hattı” net bir şekilde göstermektedir²³⁵.

Bu dönemin kurumsal yapısı 1905 tarihli *Annuaire pontifical catholique*’te daha geniş bir çerçeve içinde kayda geçirilmiştir. Kaynakta Siirt, “*Chaldoeorum– Keldani riti*” başlığıyla tanımlanır. 1905 kaydında 6.000 Katolik ailenin 23 ana istasyona bağlı bulunduğu; 20 seküler rahibin hizmet verdiği ve Cuératel’de Nasturilikten dönmüş bir piskoposun görev yaptığı belirtilir. Varlık envanteri 23 kilise ve şapel, yedi erkek okulu, bir kız okulu ve Dominiken ikametgâhı ile tamamlanmıştır²³⁶. Bu tablo, Siirt’teki Katolik kurumsal ağın yalnızca pastoral değil, aynı zamanda eğitimsel ve demografik yoğunluğa dayalı bir omurga oluşturduğunu gösterir.

Katolik misyonuna bağlı yayın kuruluşları ve 1906-1914 yılları arasındaki mali raporlar, Siirt piskoposluğu ve okullarının işleyişinde mikro-finance düzenini ortaya koymaktadır. Buna göre söz konusu okullar ve misyonerlik kadrosunun finansmanı yurtdışından gelen gelirlere bağlıdır. Nitekim bu zamanla artmıştır. 1900’lerin başında bu miktar 200 frank iken daha sonra ilerleyen yıllarda Katolik bağışçılardan Siirt bölgesine aktarılan paralardan her yıl için 300 franklık okul tahsisatı sabit bir standart hâline gelmiştir. Bunu Katolik kaynaklardan izlemek mümkündür. Nitekim 1906: 300 frank; 1907: 300 frank; 1908: 300 frank; 1911: 300 frank; 1912: 300 frank; 1914: 300 frank olduğu bu miktarın hiç değişmediği görülmektedir. Bu sabit ücretin yanı sıra ayin faaliyetlerine ve olağanüstü durumlara yönelik ek bağış kalemleri de kaydedilmiştir. Örneğin, 1907’de Başpiskopos Addaï Scher için ayin faaliyetlerine 112 frank; 1908’de Başpiskopos için 200 frank ve ayinler için 100 frank; 1912’de Kürtler tarafından yağmalanan Hamoran ve Deh-Mazn köyleri halkı için 663 frank yardım; 1914’te okullar için 300 frankın yanı sıra “Başpiskopos Addaï Scher’e 10 frank” yardım verildiği kaydedilmiştir²³⁷. Bu mikro-finance düzeni, litürjik sürekliliği (sacramentum), okullaşmayı (paideia) ve afet yardımlarını (ör. 1912 saldırıları) aynı hat üzerinde birleştiren bir sistem kurmuştur.

Bu mikro-finance düzeni Siirt Katolik misyonunun ve cemaatinin üç ana boyutun sürekliliğini garanti etmiştir:

a) Sacramentum:

Ayin niyetleri ve litürjik uygulamalar için tahsis edilen ödenekler, ruhban hizmetlerinin devamlılığını sağlamıştır.

²³⁵ Œuvre d’Orient, n°244, Mayıs-Haziran 1901, s. 478, 481, 527; n°249, Mart-Nisan 1902, s. 718.

²³⁶ Annuaire pontifical catholique, 1905, s. 290.

²³⁷ Œuvre d’Orient, Haziran 1907, s. 429-430, 444-445; Temmuz 1908, s. 638-639; Temmuz 1909, s. 106, 116-117; Temmuz 1912, s. 317; Temmuz 1913, s. 108-119; Ocak 1915, s. 339, 341.

b) Paideia:

Okul tahsisleri sayesinde öğretmen yetiştirme, yetimlerin eğitimi ve köylerde temel eğitimin yayılması mümkün olmuştur.

c) Sosyal yardım:

Kriz dönemlerinde (ör. 1912 Kürt saldırıları) köylere yapılan yardımlar, Katolik cemaatin varlığını sürdürebilmesinde hayati bir işlev görmüştür.

Sonuç olarak, 1900–1914 arasındaki Siirt deneyimi, şehir içi okulların yatılı-gündüzlü formasyonu ile Musul'daki seminer arasında kurulan dikey eğitim hattı ile piskoposluk-istasyon-okul matrisinin yerel-toplumsal omurgasını oluşturmuştur. Mikro-fınansman sistemi sayesinde ayin, eğitim ve sosyal yardımı birleştiren Katolik kurumsallaşması, yalnızca dinî değil, aynı zamanda kültürel ve sosyal bir süreklilik yaratmıştır.



Resim 11. Mardin vilayetinin (ilinin) Keldanileri ve Süryanileri²³⁸

3. BÖLÜM: SİİRT’TE KATOLİK KELDANİ VARLIĞI: İDARİ SİSTEM, DİPLOMASİ VE GÜVENLİK

3.1. Arka Plan ve Uzun XIX. Yüzyıl Çerçevesi

Osmanlı Devleti açısından ise Keldani Patrikhanesi, millet sistemine entegre bir cemaat kimliğiyle kabul görmüştür. 1843’ten itibaren patrik seçimleri yalnızca Roma’nın değil, aynı zamanda Babıali’nin onayına da bağlanmış, böylece patrikliğin meşruiyeti “çifte tanınma” pratiği üzerinden sürdürülmüştür²³⁹. Bu çerçeve, Osmanlı–Roma ilişkilerinin hassas dengesini yansıtmaktadır: Babıali patriklikleri idarî ve siyasî açıdan denetim altında tutmak isterken, Roma da “birlik kiliseleri” üzerinden Doğu’daki nüfuzunu pekiştiriyordu. XIX. yüzyılın başlıca özelliklerinden biri, Katolik misyon ağının taşrada kalıcı kurumsal örüntüler üretmesiydi. Fransız himayesindeki Dominikenler, Lazaristler ve kadın tarikatları (örneğin *Sœurs de la Présentation*, *Sœurs de la Charité*) Musul, Siirt ve Van gibi merkezlerde okul, hastane, yetimhane, dispanser ve matbaa gibi kurumlarla çok boyutlu bir altyapı oluşturmuşlardı. Bu kurumlar yalnızca dinî eğitim ve yardım faaliyetleri yürütmekle kalmıyor, aynı zamanda Fransız kültürel nüfuzunun da taşıyıcıları haline geliyordu. Katolik misyonerlik, bir yandan cemaatlerin modern eğitim, sağlık ve sosyal hizmet taleplerini karşılıyor, diğer yandan Osmanlı idaresi için denetlenmesi güç bir diplomatik ağ ürettiyordu. Böylece XIX. yüzyıl sonuna gelindiğinde Musul-Siirt-Van hattı, Katolik misyonerlik faaliyetlerinin en yoğunlaştığı coğrafyalardan biri haline gelmişti. Bu hat üzerinde Dominikenler özellikle Keldani ve Süryani cemaatleri üzerinde etkinlik kurarken, kadın cemaatleri yetimhaneler ve kız okulları aracılığıyla hem toplumsal hem de kültürel dönüşüm sağlıyordu. Bu gelişmeler, Doğu vilayetlerinde Katolik cemaat kimliğini kurumsallaştırmakla kalmamış, aynı zamanda Avrupa devletlerinin diplomatik müdahaleleri için kalıcı bir dayanak oluşturmuştur²⁴⁰.

Bu bağlamda 1848 yılı, Keldani Patrikliği’nin Roma ile ilişkileri ve Osmanlı merkezî otoritesinin bu süreçteki rolü bakımından kritik bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Papa, Bağdat’taki Keldaniler için Patriği Yakob’un istifası üzerine Metropolit Jozef’in patrik seçildiğini bildirmiş, bu seçimi

²³⁹ E. Graf von Müllinen, *Die lateinische Kirche im türkischen Reiche*, Berlin 1903, s. 33.

²⁴⁰ Genel arka plan için bkz. *Documents diplomatiques: Affaires de Turquie. 1900-1901*, Paris 1902; Hilaire de Barenton, *La France catholique en Orient...*, Paris 1902, s. 297-298.

papalıkça onayladığını Osmanlı Hariciye Nezaretine iletmiştir. Yazıda yeni patriğin Babiali tarafından da tanınması talep edilmiştir²⁴¹. Bu örnek, patriklik seçimlerinde Roma'nın hiyerarşik otoritesini öne çıkarırken, aynı zamanda Osmanlı'dan alınacak fermanla bu otoritenin siyasî meşruiyet kazanmasını zorunlu kılan “çifte tanıma” pratiğini gözler önüne serer.

Aynı yıl Musul sahasında meydana gelen ve arşiv belgelerinde “Fransa konsolosluk çevresinin Keldani kilisesine taşkın müdahalesi” olarak nitelendirilen olay ise sürecin diplomatik boyutunu açığa çıkarmıştır. Fransa, Katolik himayesinin bir gereği olarak Keldani Kilisesi üzerinde nüfuz kurmaya çalışıyor, bu durum yerel idarecilerle sürtüşmelere yol açıyordu. Olay üzerine Babiali, yeni patrik seçiminin süratle ve “Fransa konsolosu ile hüsn-i surette” çözülmesini istemiştir. Burada Osmanlı yönetimi, Fransa'nın himaye iddialarını tamamen reddetmek yerine, onu sürece dâhil ederek diplomatik krizi yumuşatmayı tercih etmiştir. Ancak aynı belgede devlet, patrik tayininde nihai sözün yalnızca kendisine ait olduğunu açık bir şekilde vurgulamış, patriklik makamının yalnızca padişah fermanı ile resmiyet kazanabileceğinin altını çizmiştir²⁴².

Bu gelişmeler, Osmanlı'nın bir yandan Katolik himayesini elinde tutan Fransa'yı karşısına almamaya özen gösterdiğini, öte yandan Papalık otoritesine rağmen patriklik tayininde son sözü söyleyen merci olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla patriklik onay süreçleri, yalnızca bir dinî prosedür değil, aynı zamanda üçlü güç ilişkilerinin (Papalık-Fransa-Osmanlı) kesiştiği diplomatik düğüm noktalarıydı. Keldani cemaati açısından bu süreç hem Papalığın ruhani otoritesine bağlılıklarını hem de Osmanlı Devleti'nin siyasî otoritesi altında güvenlik arayışlarını yansıtmaktadır. Patrik seçiminin hem Roma hem de İstanbul tarafından tanınması, cemaatin hem uluslararası Katolik dünyasına entegre olmasını hem de Osmanlı tebaası içinde “resmî millet” statüsünü korumasını sağlamıştır.

3.2. Geç Osmanlı Döneminde Siird Sancağında Keldani/Keldani Katolik Cemaatinin İdarî Temsili, Eğitim Altyapısı ve Taşra Bürokrasisine Entegrasyonu

XIX. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyıl başına uzanan dönemde Siirt ve çevresinde yaşayan Keldani/Keldani Katolik cemaati mensuplarının Osmanlı taşra bürokrasisindeki belirgin temsili, cemaatin yüksek eğitim altyapısı ve çok dilli formasyonu ile doğrudan ilişkilidir. 1877 yılına gelindiğinde Siird Liva İdare Meclisinin reisi Mutasarrıf Süleyman Bey olup, meclisin tabii üyeleri Naib Hasan Sabri Efendi, Müftü Hüseyin Efendi,

²⁴¹ BOA, HR.SYS. 1768/12 (7 Cemazeyilevvel 1264-11 Nisan 1848).

²⁴² BOA, İ.MSM. 34/975, (27 Safer 1264-3 Şubat 1848), Lef 1.

Muhasebeci Hasan Rıza Efendi, Tahrirat Müdürü Akif Efendi ve Evkaf Muhasebecisi Vekili Hüseyin Efendi’ydi. Hacı Berho Ağa, Hacı Musa Ağa, Maksi Abdo Efendi ve Terzi Babi Efendi ise meclisin seçilmiş üyeleri arasında yer almaktaydı. Gayrimüslim cemaatlerin ruhani reislerinden Ermeni Murahhası Ohannes Efendi, Keldani Episkoposu Batros Efendi ve Süryani Murahhas Vekili Abdüşşuyu Efendi de meclise dâhil edilmiş, başkâtlık görevini Hacı Ahmed Efendi yürütmüştür²⁴³. Bu çerçevede Keldani temsilinin, yalnızca adlî düzlemde değil, vilayet ölçeğinde idarî yapılanma içinde de görünür olduğu anlaşılmaktadır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyıl başına uzanan dönemde Siirt ve çevresinde yaşayan Keldani/Keldani Katolik cemaati mensuplarının Osmanlı taşra bürokrasisindeki belirgin temsili, cemaatin yüksek eğitim altyapısı ve çokdilli formasyonu ile doğrudan ilişkilidir. Bu çerçevede Keldani memurların bürokrasiye entegrasyonunun, cemaat içi mekteplerin yanı sıra misyoner okullarının sunduğu nitelikli eğitimle desteklendiği; böylece memuriyet için gereken yazışma yetkinliği ve mali/idarî uzmanlığın temin edildiği anlaşılmaktadır. Diyarbakir Vilayet Salnâmeleri ile Sicill-i Ahvâl defterlerindeki kayıtlara göre, Siirt ve çevresindeki Keldani/Keldani Katolik mektepleri memuriyete hazırlayıcı bir zemin işlevi görmüştür.

Bu bağlamda Keldani cemaati memurlarının yüksek eğitim ve dil profiline ilişkin verilere bakıldığında Mansur Galib Efendi, Davud Efendi, Yakob Efendi ve Cercis Anis Efendi gibi isimlerin Keldani/Keldani Katolik mekteplerinde öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Bazı memurların ileri düzey Fransızca hâkimiyeti, yerel mekteplerin ötesinde bir eğitim seviyesine işaret etmektedir. Nitekim Hanna Habib Efendi’nin doğrudan “ecnebi mekteplerinde” eğitim aldığı kaydı bu durumu açıkça göstermektedir. Fransızca bilgisi, bu şahısların Katolik misyoner eğitim ağlarına dâhil olduğunu ortaya koymuş; Osmanlı idaresi ise bu niteliği, uluslararası dil becerilerini gerektiren görevlerde pragmatik bir biçimde kullanarak cemaat mensuplarını istihdam etmiştir.

Keldani memurların yabancı dil konusundaki vukufiyetleri bürokratik işleyişte onları öne çıkarmıştır. Nitekim eğitim gören şahısların büyük çoğunluğunun Arapça, Türkçe ve Keldanice (Süryanice) okur-yazarlığına; önemli bir kısmının da Fransızcaya sahip olduğu görülmektedir. Kürtçeye “aşinalık” veya konuşma becerisi, özellikle kırsal kazalarda görev yapan memurlar için ek bir avantaj teşkil etmiştir. Keldani kökenli memurların dil becerileri ve teknik uzmanlıkları sayesinde özellikle mali ve idari uzmanlık gerektiren birimlerde yoğunlaştıkları görülmektedir. Sicill-i Ahvâl Defterleri ışığında Keldani memurların görev aldıkları başlıca kurumlar ve pozisyonlara bakıldığında ise muhasebe kalemeleri, sandık sarraflığı, kantarcı ve anbar

²⁴³ Ayhan, a.g.t., s.143-144.

eminlikleri ile vilayet ve kaza sandık emanetleri gibi mali ve sandık işlerinde; Duyûn-ı Umûmiye Nezareti, tahrirat mukayyidliği, müfettişlik kalemleri, memleha idareleri ve adliye teşkilatında bidayet mahkemesi azalığı gibi idari ve denetim birimlerinde; Reji İdaresi ve Ziraat Bankası gibi modern kurumlarda görev aldıkları görülmektedir. Bu görevlerin ortak niteliği; hesap bilgisi, yazışma yetkinliği ve güvenilirlik gerektirmesidir. Keldani memurların özellikle muhasebe ve sarraflık görevlerinde tercih edilmesi, cemaatin eğitilmiş ve teknik personel olarak algılandığını göstermektedir.

Bununla birlikte Keldani kökenli devlet memurların sosyo-ekonomik arka planı da onların kariyer yollarını şekillendirmiştir. Bu bağlamda Keldani memurların baba meslekleri arasında bezzaz (manifaturacı), kuyumcu, tüccar, dülgere ve Düyûn-ı Umûmiye memuru gibi şehirli ve ticari mesleklerin yoğunluğu, cemaatin ekonomik olarak orta ve üst-orta tabakalara yakın konumlandığını göstermektedir. Bu sosyo-ekonomik yapı, çocukların erken yaşta eğitime yönlendirilmesini ve 15-18 yaş gibi genç yaşlarda memuriyete başlamalarını mümkün kılmıştır. Bu durum, devlet memuriyetine geçişin cemaat içinde bilinçli ve planlı bir kariyer yolu olarak benimsendiğini düşündürmektedir²⁴⁴.

Bu çerçevede, vilayet ölçeğinde idarî meclislerdeki temsil örnekleri de dikkat çekicidir. Nitekim Liva İdare Meclisinde Keldani Murahhas Vekili Mansur Efendi'nin görev aldığı kaydedilmiştir. Benzer biçimde, Diyarbekir Vilayet Sahnâmesi'nde Yusuf Efendi'nin adı yer almamasına rağmen 1872 tarihli bazı belgelerde Yusuf Efendi'nin Liva Temyiz Meclisi üyesi olduğu kayıtlara yansımıştır²⁴⁵. Nihai değerlendirme olarak, Geç Osmanlı döneminde Keldani/Keldani Katolik cemaati; sahip olduğu entelektüel sermaye, mali-idari uzmanlık ve çokdilli yetkinlikler sayesinde yalnızca dinsel bir azınlık olarak değil, aynı zamanda devletin teknik ve idari işleyişine entegre olmuş bir taşra bürokratik bileşen olarak konumlanmıştır²⁴⁶.

3.3. Mülkiyet, Ruhsat ve Sağlık Pratiği: Belediye-Vilayet-Sefaret Pazarlığı

Osmanlı Devleti, XIX. yüzyıldan itibaren hızla artan misyonerlik faaliyetlerini ve bunlarla bağlantılı olarak konsoloslukların azınlık toplulukları üzerindeki ilgisini genel itibarıyla kuşku ve temkinle karşılamıştır²⁴⁷. Misyonerlerin eğitim, sağlık ve dinî yardım adı altında yürüttükleri

²⁴⁴ Kucak, a.g.m., s. 265–268

²⁴⁵ Diyarbekir Vilayet Sahnâmesi, 1291 (def'a 6), s. 261.

²⁴⁶ Kucak, a.g.m., s. 265-268.

²⁴⁷ Dilşen İnce Erdoğan, "American Board of Commissioners for Foreign Mission'dan Near East Relief'e Amerikan Misyonerlerinin Anadolu'daki Faaliyetleri," Belgi Dergisi 2, no. 14 (2017), s. 552-566.

çalışmaların, özellikle Hristiyan azınlıkların Osmanlı idaresine karşı siyasî bir bilinç kazanmasına ve Batılı devletlerle yakınlaşmasına yol açtığı düşünülmüştür. Bu nedenle devlet, söz konusu faaliyetleri yalnızca dinî ya da kültürel bir hareket olarak değil, aynı zamanda imparatorluğun iç istikrarını ve egemenlik bütünlüğünü tehdit eden bir unsur olarak değerlendirmiştir. Misyonerlerle doğrudan veya dolaylı ilişki içinde olan yabancı konsoloslukların, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki azınlık topluluklarını himaye politikası çerçevesinde desteklemesi, Osmanlı yönetiminde derin bir güvensizlik yaratmıştır. Devlet, bu konsoloslukların dinî himaye kisvesi altında yürüttükleri faaliyetlerin arkasında siyasi nüfuz arayışı bulunduğu kanaatindeydi. Nitekim yerel düzeyde azınlıkların iç işlerine yapılan bu tür müdahaleler, zamanla Osmanlı idaresinin bölgedeki otoritesini zayıflatmış, merkezî denetimi güçleştirmiştir. Bu gelişmeler karşısında Osmanlı hükümeti, Tanzimat'tan itibaren yabancı misyonerlerin ve konsolosluk görevlilerinin faaliyetlerini denetim altına alma ve sınırlandırma politikası benimsemiştir. Özellikle vilayetlerde çıkarılan düzenlemelerle yabancı okulların açılması, dinî propaganda yapılması ve yerli halkla doğrudan temas kurulması konularında kısıtlamalar getirilmiştir. Bununla birlikte devletin bu çabaları, Batılı devletlerin diplomatik baskısı ve kapitülasyonlar nedeniyle tam anlamıyla sonuç verememiştir. Bu politikanın tam bir yansımasını Siirt bölgesinde görmekteyiz. Bu bağlamda XIX. yüzyılın sonlarına doğru Siirt'teki Katolik misyonerlik faaliyetlerinin yalnızca eğitim ve pastoral hizmetlerle sınırlı olmadığı; aynı zamanda mülkiyet, ruhsat ve sağlık alanlarında da Osmanlı merkezî idaresi ile diplomatik temsilcilikler arasında tartışmalara konu olduğu görülmektedir. 19 Ekim 1899 tarihli Dahiliye Nezareti raporunda, şehirde en az yirmi yıldır mevcut üç dört Dominiken rahip ve bazı rahibelerin özellikle Keldani kız ve erkek çocuklarının eğitimiyle meşgul oldukları belirtilmektedir. Bunun yanı sıra, söz konusu rahip ve rahibelerin tıbbî yardımlar sundukları, fakat herhangi bir tıp diplomasına sahip olmadıkları için “tabiplikten men” edildikleri ifade edilmektedir. Aynı belgede ayrıca, Dominikenlerin istimlak ettikleri bazı haneleri okul ve ibadethane olarak kullandıkları kaydedilmiştir²⁴⁸.

Osmanlı Devleti'nin doğu vilayetlerinde faaliyet gösteren bazı misyonerlerin, tıbbî bir eğitim veya yetkinliğe sahip olmamalarına rağmen doktor kimliğiyle hareket etmeleri, yalnızca idari bir ihlal değil, aynı zamanda ciddi bir etik ve ahlaki sorun olarak değerlendirilmelidir. Nasturiler arasında “tıbbî yardım” görüntüsü altında gerçekleştirilen bu tür uygulamalar, dönemin sağlık standartları ve mesleki etik anlayışı çerçevesinde kamu sağlığını tehlikeye atan bir istismar biçimi olarak nitelendirilebilir. Misyonerler, tıbbi

²⁴⁸ BOA, DH.TMIK.M. 76/53, (13 Cemazeyilahir 1317-19 Ekim 1899)

yeterlilikleri olmamasına karşın, hastaları muayene etmiş ve temel ilaçlar dağıtmışlardır²⁴⁹.

Nasturiler gibi azınlıklar bölgedeki doktor yetersizliği, modern tıp bilgisinden uzaklık ve sağlık hizmetlerine erişim eksikliği gibi yapısal nedenlerle bu misyonerleri gerçek doktorlar olarak algılamıştır. Misyonerlerin temel ilaçlar ve Batı tarzı tedavi yöntemleri kullanmaları, yerel halk üzerinde “modern” ve “bilimsel” bir etki yaratmış; bu da onların toplum nezdinde meşruiyet kazanmalarına yol açmıştır. Dolayısıyla misyonerlerin etik dışı tıbbi uygulamaları, yalnızca bireysel sorumsuzluk olarak değil, aynı zamanda kolonyal bilgi hiyerarşisinin ve tıbbi otorite söyleminin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir²⁵⁰.

Misyoner doktorların bu faaliyetleri, hem bireysel hastalar açısından zararlı sonuçlar doğurma potansiyeli taşımış hem de Osmanlı yönetiminin gözünde devlet otoritesine karşı profesyonel bir yetki ihlali anlamına gelmiştir. Bu durum, misyoner faaliyetlerinin dinî veya hayırsever nitelikli bir çabadan ziyade, bölgedeki nüfuz mücadelesinin bir uzantısı olduğunu da göstermektedir. Tıbbi yardım, çoğu zaman yerel halkın güvenini kazanmanın ve misyoner söylemini yaymanın bir aracı olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla bu tür sahte doktorluk girişimleri, etik olarak hem insan sağlığının araçsallaştırılması hem de yardım kisvesi altında misyonerlik faaliyeti yürütülmesi bakımından son derece sorunludur. Bu durum sadece Katoliklere özgü bir uygulama olmayıp aynı zamanda Protestan misyonerler içinde geçerli olmuştur. Bu bağlamda Osmanlı Devleti’nin 1887-1888 yıllarında Van Valisi Fikri Paşa aracılığıyla “doktorluk yetkisi bulunmayan” İngiliz Misyoner İngiliz Brown’u bölgeden uzaklaştırma girişimleri, yalnızca bir idari tedbir değil, aynı zamanda devletin kamusal sağlık etiğini ve mesleki denetim ilkesini koruma çabası olarak da yorumlanmalıdır. Devlet, bu tür şahısların Nasturi toplumu üzerindeki etkisinin hem fiziksel sağlık hem de sosyal düzen açısından olumsuz sonuçlar doğurabileceğini fark etmiştir²⁵¹.

Sahte doktorluk konusu genel olarak düşünüldüğünde, misyonerlerin tıp alanındaki yetkisiz faaliyetleri, etik sorumluluk, mesleki dürüstlük ve insani yardım anlayışı bakımından ciddi bir meşruiyet sorunu taşımaktadır. Tıp mesleğinin gerektirdiği bilgi, deneyim ve sorumluluk bilincine sahip olmaksızın “doktorluk” faaliyeti yürütmek, yalnızca dönemin Osmanlı yönetimi açısından değil, evrensel etik ilkeler açısından da hasta haklarının ihlali ve insan onuruna aykırı bir davranış olarak değerlendirilebilir. Bu kayıt,

²⁴⁹ Murat Gökhan Dalyan, 19. Yüzyılda Nasturiler, Doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2009, s. 116.

²⁵⁰ F.F.L., “A Day In Spring”, Quarterly Report of Assyrian Mission, No. XXXVIII, Published for the Assyrian Mission, London 1899, s. 334-336; Murat Gökhan Dalyan, a.g.t., s. 116, 139.

²⁵¹ Isabella L. Bird, Journeys in Persia and Kurdistan (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1891), s. 319.

birkaç önemli boyutu bir arada göstermektedir. Öncelikle, Dominiken rahip ve rahibelerin klasik misyonerlik faaliyetlerinin ötesinde tıbbî hizmetler sunduğu anlaşılmaktadır. Ancak Osmanlı idaresi açısından bu faaliyetler, modernleşen sağlık rejiminin resmî standartlarına aykırıydı. Dolayısıyla diplomasız yabancı din adamlarının tıbbî yardımda bulunmaları engellenmiş, “tabiplik” pratiği devletin yetkisine tabi kılınmıştır. Böylece sağlık hizmetleri, misyonerler ile Osmanlı idaresi arasındaki yetki paylaşımının önemli bir çatışma alanına dönüşmüştür.

Bütün bu olaylar, Siirt’te Katolik misyonlarının gündelik faaliyetlerinin nasıl çok katmanlı bir müzakere alanına dönüştüğünü göstermektedir. Bir tarafta, rahibeler ve rahipler eğitim, ibadet ve sağlık hizmetleri üzerinden cemaatle bağlarını güçlendirirken; diğer tarafta Osmanlı idaresi mülkiyet ve ruhsat mekanizmalarıyla bu faaliyetleri kontrol altında tutmaya çalışmıştır. Ancak Fransız Sefaretinin doğrudan müdahalesi ise bu yerel-merkezî denetim hattını uluslararası bir meseleye dönüştürmüştür. Dolayısıyla 1899 yılına ait bu çift yönlü dosya, Siirt’te mülkiyet–ruhsat–himaye üçgeninin gündelik pratikte nasıl işlediğini açık biçimde yansıtmaktadır. Osmanlı Devleti, diplomatik yükümlülükleri gözetirken aynı zamanda taşranın toplumsal dengelerini korumayı hedeflemiş; Fransız misyonları ise eğitim, sağlık ve hayır kurumları üzerinden varlıklarını meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, Siirt örneği yalnızca bir taşra misyon sahası değil, aynı zamanda Osmanlı–Fransız diplomatik ilişkilerinin somutlandığı bir laboratuvar işlevi görmüştür.

3.4. Devlet ve Denetim: Nişanlar, Diplomatik Onurlar ve Cemaat Temsiliyeti: Siirt Keldanileri Örneği

XIX. yüzyılın sonlarından I. Dünya Savaşı öncesine kadar Siirt’teki Keldani Katolik cemaatinin kurumsal görünürlüğü yalnızca ibadet mekânları ve okullarla sınırlı kalmamış, diplomatik onurlar, nişanlar ve devlet onaylı ödülleri üzerinden de temsil edilmiştir. Bu dönemde Keldani metropolitleri ve önde gelen şahsiyetler, Fransa başta olmak üzere yabancı devletlerin taltifleri aracılığıyla cemaatin Osmanlı nezdinde meşruiyetini pekiştirmeyi amaçlamışlardır. Ayrıca bu nişanlar Siirt bölgesindeki Keldani bazı şahısların dış bağlantılarının da bir göstergesidir. Örneğin, 18 Eylül 1909’da Siirt Keldani Metropolitleri Adday Edişir Şir’in Fransa Hükûmeti tarafından verilen nişanı kabul etmesine izin verilmesi, cemaatin sembolik meşruiyet araçlarından biri olarak öne çıkmaktadır²⁵². Aynı çizgide, cemaatin ileri gelenlerinden Ferecullah Abuş ve Mensur Musa Korkis’e St. Gregory ve St. Sylvester nişanlarının takılmasına izin talepleri de kayıt altına alınmıştır²⁵³. Bu tür

²⁵² BOA, İ.TAL. 462/47, (3 Ramazan 1327-18 Eylül 1909)

²⁵³ BOA, BEO. 1305/97821, (27 Zilhicce 1316/8 Mayıs 1899).

onurlar, cemaatin Osmanlı bürokrasisi içinde tanınırlığını güçlendirirken aynı zamanda Roma ve Fransa nezdindeki prestijini de artırmıştır.

Siirt'teki cemaatin patriklik bağlantıları da bu bağlamda dikkat çekicidir. 1894'te Keldani patrikliğinde intihap haberi, Diyarbakir Metropoliti Abd-i Yeşû' (Abdüşşüyuh/Abdi Beşo)'nun ittifakla patrikliğe seçildiğini; imzalar arasında Siirt'in de bulunduğunu göstermektedir²⁵⁴.

Cemaat-devlet ilişkisinin sosyal yardım boyutunu ise 1897 tarihli belgeler açığa çıkarır. Siirt'te Keldani muhtaçlara iane talepleri idari hiyerarşi içinde değerlendirilmiş ve karşılanmıştır. Bu durum aynı zamanda devletin vatandaşları olan Keldanilerin durumunu da hassasiyetle takip ettiğini de göstermektedir²⁵⁵. Aynı doğrultuda, 1898'de kız mektebinde görev yapan muallim ve muallimelere gönderilen "kırk elli madalyon" meselesi, pedagojik ağlarla maddî nişanelerin kesişimini göstermektedir²⁵⁶.

Bu sürecin diplomatik ve toplumsal boyutu çağdaş basında da yansımıştır. *Stamboul* gazetesinde yayımlanan bir haberde, Siirt Keldani Metropoliti Addai Scher'in Fransız Cumhuriyeti tarafından Officier de l'Instruction Publique nişanı ile taltif edildiği belirtilmiştir²⁵⁷. Aynı gazetede yer alan başka bir haberde ise, Kapusenlerin himayesinde Siirt Metropoliti Joseph Emmanuel Thomas'ın ziyaretleri aktarılmış, rahibelerin ve Marist Kardeşlerin kurumlarını gezerek takdirlerini sunduğu, çok dilli ve münevver bir şahsiyet olarak tanıtıldığı kaydedilmiştir. Haberde, Thomas'ın Fransızca, Türkçe, Arapça, Keldanice, Kürtçe, Latince ve İtalyanca bildiği; Musul doğumlu olduğu, piskoposluğunun yaklaşık on bin Keldani Katolik içerdiği; ayrıca Siirt mutasarrıfı Süleyman Faik Bey'in Katoliklere karşı iyi niyetli tutumunun altı çizilmiştir²⁵⁸.

Bu bütünlük, Siirt'teki Katolik kurumların yalnızca dinî ve eğitimsel değil, aynı zamanda diplomatik ve sembolik düzeyde de temsil kabiliyeti kazandığını gösterir. Nişanlar ve diplomatik onurlar, cemaatin Osmanlı merkezi idaresi ve yerel yönetimler nezdinde meşruiyetini güçlendirirken; Fransız koruması altında yürütülen eğitim faaliyetleri ve mülkiyet talepleri, Osmanlı taşrasında Katolik cemaatin toplumsal varlığını şekillendiren başlıca araçlar hâline gelmiştir.

²⁵⁴ BOA, Y.MTV. 108/36, (4 Cemazeyilevvel 1312/3 Kasım 1894).

²⁵⁵ BOA, DH.TMIK.M. 42/75, (13 Cemazeyilahir 1315/9 Kasım 1897), Lef 1, 3, 5.

²⁵⁶ BOA, DH.MKT. 2108/25, (2 Cemazeyilevvel 1316/19 Eylül 1898).

²⁵⁷ Stamboul, 1 Nisan 1909, s. 2.

²⁵⁸ Stamboul, 16 Eylül 1898, s. 2.

3.5. Osmanlı Devleti’nin Siirt’teki Misyoner Faaliyetlerine Yönelik İdari ve Hukuki Denetimi

Siirt’teki Keldani cemaatinin ve bölgedeki misyonerlerin faaliyetleri, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti’nin sıkılaştıran denetim politikalarının hedefi olmuştur. Başlangıçta belirli bir politikası olmayan devlet, daha sonra hakimiyeti altındaki yerli ve yabancı misyoner okullarında kontrol sağlamak amacıyla kanunlar çıkarmıştır. Buna örnek olarak, 1857 yılında misyonerlerin şehirlerde sokak ortasında vaaz vermelerine ve izinsiz matbaa kurmalarına yasak getirilmiştir.

Ülke içerisindeki tüm okul ve yayınları denetlemek için 1869 yılında Maarif-i Umumiye Nizamnamesi yürürlüğe konulmuştur. Bu nizamnamenin 129. maddesi, özellikle misyonerlerin açtığı okulların denetimi ve yayınlarının kontrolü ile ilgiliydi. Nizamname ile birlikte, tüm okul diplomalarının Osmanlı Maarif Nezareti’nce onaylanması zorunluluğu getirilmiştir. Bu tür önlemler, misyonerlerin diplomatik koruma talep etmesine yol açmış, bu da mensup oldukları devletlerin Osmanlı Devleti’ne baskı uygulamasına neden olmuştur²⁵⁹.

3.6. İdari Kurumlaşma ve Yayın Kontrolü

Misyon faaliyetlerinin önlenmesi için alınan tedbirler yeterli gelmeyince, 1886 yılında sadece misyoner okullarını denetlemek amacıyla Mekatib-i Ecnebiye ve Gayrimüslime Müfettişliği kurulmuştur. Bu kurum başına bir Osmanlı Hristiyan devlet görevlisi getirilmişse de misyonerlerin çabaları ve konsoloslukların desteği sayesinde kurumun etkisi sınırlı kalmıştır²⁶⁰.

Osmanlı Devleti’nin yayın faaliyetlerine yönelik tutumu, misyonerlerin matbaa açma girişimlerini doğrudan etkilemiştir. 1854 yılında kitap basım ve yayınının devlet matbaası dışında yapılmasını yasaklanmıştır. Buna karşın, Yakubilerin XIX. yüzyılın sonunda kendi ihtiyaçları için matbaa kurma başvurusu olumlu karşılanmıştır²⁶¹. Özellikle Protestanların yayınları için yasadışı yayınların ülkeye sokulması engellenmeye çalışılırken, gerekli izinleri tamamlayan Bağdat’taki Keldanilerin matbaasına kolaylıklar gösterilmiştir²⁶². Siirt’in bağlı olduğu Musul’daki Keldanilerin inanç bakımından Katoliklerin

²⁵⁹ Uygur Koçabaşoğlu, Anadolu’daki Amerika Kendi Belgeleriyle 19.Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Amerikan Misyoner Okulları, 3. Baskı, İmge Kitabevi, İstanbul 2000, s. 90-92.

²⁶⁰ Koçabaşoğlu, a.g.e., s. 90-92.

²⁶¹ Ahmet Taşğın, “Süryanilerin Basın-Yayın Faaliyetlerine ilişkin Resmi Yazışmalar”, Süryaniler ve Süryanilik IV, Orient Yay., İstanbul Mart 2005, s. 29-30.

²⁶² BOA. DH. MKT. 1847/102 (29 Zilkade 1308-6 Temmuz 1891); Dalyan, Hakkari Günlüğü, s. 229.

etkisi altında olduğunu gözlemleyen Shedd'e göre buradaki Keldaniler, çocuklarının okul masraflarını karşıladıkları gibi Fransızlar sayesinde bir matbaa sahibi dahi olmuşlardır²⁶³. Katolik misyonların en dikkat çekici araçlarından olan matbaa, Musul ve Urmiye'de dinî metinlerin, dil öğretim materyallerinin ve tarih kitaplarının basıldığı merkezlere dönüşmüştür.

3.7. Diplomatik Müdahale ve Gümrük Muafiyetleri

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı idaresi, yabancı misyonların taşra faaliyetlerini daha yakından denetleme ihtiyacı hissetmiştir. Nitekim 1891'de Musul Vilayeti'nden gelen yazışmalarda, Dominiken okulunun yoklama defterleri ve ders programlarının incelendiği, öğretmenlerin kimlik belgelerinin istendiği, aksi halde ruhsatın iptal edileceği ve matbaanın kapatılacağı bildirilmiştir²⁶⁴.

Osmanlı Devleti'nde misyoner kurumların sürdürülebilirliği, özellikle de Katoliklerin varlığı kapitülasyonlar çerçevesinde sağlanan gümrük muafiyetlerine bağlıydı. 1893 yılında Siirt Dominiken misyonuna gönderilen defter, kitap, yazı tahtası ve ilaçların Musul gümrüğünde alıkonulması, dönemin somut örneklerinden birini oluşturur. Osmanlı memurları bu malzemelerin “ticari emtia” olabileceği gerekçesiyle vergi talep etmiş, Fransa konsolosu ise bu malların “hayır müessesesi için” geldiğini bildirerek muafiyet istemiştir. Dahiliye Nezareti'nin cevabı ise açıktı: yalnızca “resmen ruhsatlı mektepler” için getirilen malzemeler muaf tutulacak, aksi halde vergi alınacaktı. Buna benzer bir kriz 1895'te ortaya çıktı. Dominikenlere ait matbaa için Marsilya'dan getirilen kâğıt ruloları gümrükte bekletilmiş, ancak Fransa sefaretinin müdahalesiyle serbest bırakılmıştı. Bu olay, Fransa'nın yalnızca misyonların himayesiyle değil, aynı zamanda kültürel dolaşımın garantörü olarak devreye girdiğini ortaya koyar. 1897'de Fransız sefaretinin başvurusunda ise Musul'daki Dominiken matbaasının gümrükten muaf olduğuna dair 1263 tarihli nizamnameye atıf yapılmış, özellikle 1. maddenin 9. fıkrasına dayanılmıştır²⁶⁵.

3.8. Diplomatik Etkileşim ve Yerel Yansımalar

Fransa başta olmak üzere Avrupa devletlerinin konsolosları, gümrük ve muafiyet rejimini sürekli gündemde tuttular. Herhangi bir kısıtlama girişimi olduğunda “hayır müesseselerinin engellendiği” gerekçesiyle Babıali nezdinde müdahalelerde bulunuyorlardı. Bu durum, yerel idarecilerin manevra alanını

²⁶³ Anderson, *History of the Missions* II, s.298.

²⁶⁴ BOA, MF.MKT. 129/122 (21 Zilhicce 1308-1 Temmuz 1891); BOA, MF.MKT. 131/16 (19 Safer 1309-24 Eylül 1891).

²⁶⁵ BOA, HR.ID. 2086/50 (11 Muharrem 1315-12 Haziran 1897).

daraltıyor, ancak Osmanlı merkezî hükûmetine Fransa ile ilişkilerde bir denge unsuru sağlıyordu.

1897’ye gelindiğinde, Fransa sefaretinin baskıları sayesinde Musul ve Siirt’teki misyon kurumları “resmen tanınmış hayır müesseseleri” listesine dahil edildi. Bu statü hem gümrük muafiyetlerini hem de matbaa faaliyetlerini garanti altına alıyor, fakat aynı zamanda Osmanlı makamlarına da teftiş yetkisi tanıyordu. Dolayısıyla 1891–1897 arasındaki süreç, bir yandan Fransa’nın nüfuzunu kurumsallaştırırken, öte yandan Osmanlı idaresine hukukî denetim kalkanı oluşturmuştu. Yerelde ise bu ayrıcalıklar, Müslüman esnafın ve Ermeni cemaatinin tepkisine yol açmış, Siirt ve çevresinde Katolik misyonların “ekonomik ve kültürel ayrıcalıklı kurumlar” olarak algılanmasına neden olmuştu.

3.9. Siirt-Bohtan Sahasında Katolikleşme ve Nasturi Direnci: Misyoner Stratejileri ve Osmanlı Müdahaleleri

Katolikliğin Siirt ve çevresinde etkisini göstermesinden sonra Nasturi Kilisesi bölgedeki cemaatini ve varlığını korumak için azami çaba sarf etmiştir. Bu dönemde yaşanan Katolikleşme–Nasturi rekabeti yalnızca kurumsal yapılarla sınırlı kalmamış, doğrudan cemaat nüfusu üzerinde de önemli dalgalanmalara yol açmıştır. Joseph III’ün Siirt için Şem’un Kemo’yu Katolik metropolit olarak takdis etmesiyle bölge Katolik hiyerarşisine bağlanmış görünse de onun Roma’daki yokluğu sırasında Nasturi bir piskoposun yeniden atanması, Katoliklere bağlı köylerin bir kısmının el değiştirmesiyle sonuçlanmıştır²⁶⁶.

1757’de Patrik La‘zar Hindi’nin verdiği rakamlara göre, Siirt bölgesindeki yaklaşık 5.000 Katolik nüfus Amid patrikliğine bağlıydı; bu, Katolik cemaatin hatırı sayılır bir yoğunluğunu gösterirken, aynı dönemde Nasturilerin bazı köylerde yeniden güç kazanması dengelerin sürekli değiştiğini kanıtlamaktadır²⁶⁷. Dolayısıyla Siirt, iki patriklik arasındaki çekişmenin her defasında nüfusun bir kısmının kaybedilmesi veya kazanılmasıyla sonuçlandığı, hiçbir tarafın mutlak hâkimiyet sağlayamadığı bir sınır bölgesi niteliği taşımıştır.

Bohtan’daki Nasturiler arasında Katolikliğe geçişin erken çekirdeği, XVII. yüzyıl başında Sadak köyünde oluşmuştur. Roma’da eğitim gören ve episkopal takdis alan Mar-Şimun, bir yıl içinde köyün neredeyse tamamını Katolik birliğe döndürmüştü; 1662 yılındaki ölümünden önce çevrede üç veya dört köyü daha birliğe katmıştır. On sekizinci yüzyıl ortasında piskopos Mar-Hanna ikametini Siirt’e taşımış; hareket dağ içlerine yayılmış ve iki yüzyıl

²⁶⁶ Wilmschurst, *The Martyred Church*, s. 332, 351.

²⁶⁷ Wilmschurst, *The Martyred Church*, s. 351.

sonunda yaklaşık otuz köy “Siirt” adını taşıyan Keldani piskoposluğunu oluşturmuştur²⁶⁸.

On dokuzuncu yüzyıl ortasında Katolik çevrelerde dolaşan strateji notları, bugünkü Doğu Anadolu dağlara dağılmış Nasturiler arasında “hızlandırılmış” bir Katolikleşmenin mümkün olduğunu varsaymıştır. P. Martin’in 1867 tarihli formülasyonu bu tahayyülü özetler: “Misyonerlerin tüm yazışmaları, Nesturiler arasında birkaç başka misyonun daha kurulması arzusunu uyandırmaktadır. Siirt, Aşıta ve Van merkez alınmalıdır”²⁶⁹. Bu öneri, sonraki on yıllarda kurulacak okul-ruhban-matbaa zincirinin mekânsal şemasını önceden haber vermektedir²⁷⁰.

Bohtan’ın dağlık coğrafyası, yolların güçlüğü, ağa tahakkümü ve idarenin zayıflığı nedeniyle Hristiyanlar açısından sürekli baskı riski barındırır da toprak verimliliği pastoral çalışmaya elverişli bir toplumsal doku sunmaktaydı. Katoliklik bu şartlarda yaklaşık otuz köy ve altı bin kişiyle bölgede kök salmıştır²⁷¹. Ancak Protestan misyonları ücretsiz okullar, yerli din görevlisi yetiştirme ve İngiliz konsoloslüğünün gayri resmî²⁷² himayesi sayesinde daha hızlı sonuç alabilmişlerdir.

Siirt bölgesindeki Artévena örneği, Nasturilerin misyonerler aracılığıyla Katolik dönüşümünün mikro düzeyde nasıl tetiklendiğini aydınlatır. Nasturi patriği köyü piskoposluk merkezi yaparak direniş göstermiş; fakat genç piskoposun ayin yorumu bir Katolik rahip tarafından çürütülünce köyde Katolikliğe geçiş fikri güçlenmiştir²⁷³. Bölgedeki faaliyet gösteren misyoner stratejisinin omurgasını okul–yerli ruhban–ayin zinciri oluşturmuştur. Peder G. Duval, “okullar vasıtasıyla şizmatik Nasturi köylere girilebilir” derken²⁷⁴, Peder Gonzal ve Galland Siirt’te bir hazırlık okulu kurulmasını ve çocukların Musul’daki seminerlere aktarılmasını önermiştir²⁷⁵. Böylece şehirdeki eğitim ve misyoner ihtiyacının giderileceğini düşünmüştür. Bu politika bağlamında eğitim ve okul konusunda ilerlemelerin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda 1905 tarihli *Annuaire pontifical catholique* envanteri, Siirt piskoposluğunu yedi erkek okulu, bir kız okulu, yirmi seküler rahip ve yirmi üç kilise/şapel ile tanımlar²⁷⁶. Bu yapı ve gelişme aslında 1887’de altı Nasturi köyünün Katolikliği kabul etmesiyle büyüyen evanjelik alanın istatistik olarak kurumsal

²⁶⁸ Œuvre d’Orient, Mayıs 1884, s. 314-315.

²⁶⁹ Martin, La Chaldée: Esquisse historique, s. 49.

²⁷⁰ Max Heimbucher, The Orders and Congregations of the Catholic Church, Paderborn: Verlag von Ferdinand Schöningh, 1907, s. 155-156.

²⁷¹ Œuvre d’Orient, n°142, Mayıs 1884, s. 312-313.

²⁷² Œuvre d’Orient, n°138, Eylül 1883, s. 133-134; Œuvre d’Orient, n°142, Mayıs 1884, s. 312-313.

²⁷³ Œuvre d’Orient, n°142, Mayıs 1884, s. 343-344.

²⁷⁴ Œuvre d’Orient, n°138, Eylül 1883, s. 140-144.

²⁷⁵ Œuvre d’Orient, n°142, Mayıs 1884, s. 50-51, 247-249.

²⁷⁶ Battandier 1905, s. 290.

karşılığıdır²⁷⁷. Nitekim bunu teyit eden en önemli kaynaklardan olan Joseph Tfinkdji'nin ayrıntılı sicilleri, 1895 sonrası birçok köyde toplu din değiştirmeler yaşandığını, Guiralel/Guératel'de Katolik olmuş eski bir Nasturi piskoposunun ikamet ettiğini kaydetmektedir²⁷⁸. 1914 yılına geldiğinde cemaat olarak bölgede yaklaşık 5.380 mümin, 37 papaz, 21 kilise, 31 şapel, 17 okul ve 9 istasyon bildirilir; bu yoğunluk papaz başına 145 mümin, 1.000 kişiye 9,67 ibadet mekânı düşmesi anlamına gelmektedir²⁷⁹.

Devlet-misyon etkileşiminin gerilimini gösteren 1902 “Havil (Duval, Osmanlı yerel memurlarının yazımıyla belgelerde Havil olarak geçmiştir) Vakası”, Katolik keşiş Havil'in Şirvan'daki Süryanileri arazi ve borç affı vaatleriyle Katolikliğe kazandırmaya çalışması üzerine Osmanlı idaresinin müdahalesine sahne olmuştur. Bu faaliyetler yalnızca dinî propaganda değil, aynı zamanda Fransız tabiiyetine geçişi teşvik ettiği için tehdit kabul edilmiştir²⁸⁰. Zira bilindiği üzere Osmanlı Devleti bu tür girişimleri kendi içlerine müdahale ve daha sonraki dönemler için sıkıntı yaratacak gelişmeler olarak görmektedir.

Siirt bölgesinde Katolik-Nasturi mezhep değiştirme mücadelelerini gösteren bütün bu veriler, Siirt-Bohtan sahasında Katolikliğin etkisini artırmasına paralel olarak Nasturi Kilisesi'nin cemaatini korumak için çeşitli mekanizmalar geliştirdiğini göstermektedir. Katolik raporlarında dile getirilen iyimserliğe rağmen tam bir konfesyonel dönüşüm sahada gerçekleşmemiş; nüfus sürekli olarak eğitim, ruhban kaynağı, dış proteksiyon, yerel otorite ve devlet müdahaleleri arasında dalgalanmıştır.

3.10. Siirt'te Mülkiyet İhtilafları, Muafiyet ve Ruhsat Şartlar

1902 yılının sonlarından itibaren Siirt'teki Dominiken müesseseleri hem mülkiyet ihtilafları hem de devletin ruhsat-muafiyet politikalarının odağında kalmıştır. Kasım 1902'de Dominikenlere ait mülkün duvarının Ermeni bir grup tarafından yıkılmasıyla ilgili şikâyet üzerine soruşturma açılmış ve yeniden inşa süreci başlatılmıştır²⁸¹. Şubat 1903'te ise aynı mesele tekrar gündeme gelmiş; duvarın tamiri ve mülkiyetin korunması için idari takibat başlatılmıştır²⁸². Bu olay, Siirt'teki cemaatler arası gerilimlerin yalnızca dinî alanda değil, gündelik mülkiyet ihtilafları üzerinden de tezahür ettiğini ortaya koymaktadır. Katoliklerin himaye altında bulunan kurumları, yerel güç dengelerinde zaman

²⁷⁷ Werner, *Orbis Terrarum Catholicus*, s. 166-169.

²⁷⁸ Tfinkdji, *L'Église chaldéenne*, s. 496-497, 525.

²⁷⁹ Tfinkdji, *L'Église chaldéenne*, s. 496-497.

²⁸⁰ BOA, HR.TH. 269/13, (18 Safer 1320-27 Mayıs 1902; BOA, HR.TH. 271/50, (20 Rebiülahir 1320-27 Temmuz 1902).

²⁸¹ BOA, BEO 1954/146530 (23 Şaban 1320-25 Kasım 1902).

²⁸² BOA, BEO 1991/149315 (6 Zilkade 1320-4 Şubat 1903).

zaman hedef haline gelmiş; Osmanlı idaresi de bu ihtilafları soruşturma ve yeniden inşa süreçleriyle çözmeye çalışmıştır.

1903 sonbaharında Dominikenlerin yeni bina inşası için başvuru yaptıkları anlaşılmaktadır. Ancak Babiali, inşa iznini yalnızca “bu binaların ileride müessesat-ı dinîyye ve hayriyeye çevrilmeyeceğine dair senet” verilmesi şartıyla onaylamıştır²⁸³. Bu şart, devletin Midilli Krizi sonrası uyguladığı “önce ruhsat, sonra taahhüt” ilkesinin taşradaki somut örneği olarak değerlendirilebilir. Fiilen manastır ya da yetimhane olarak kullanılan binalar, ancak sivil/konut statüsüyle inşa izni alabiliyor; dinî veya hayrî amaçla kullanılmak istenirse ayrıca izin gerektiriyordu. Böylece Osmanlı, Fransız himayesindeki kurumların genişlemesini kontrol altına almak için hukukî şartları sıkılaştırıyordu²⁸⁴.

Aynı dönemde Siirt’te Fransız himayesindeki “Per Dominiken” ve “Sœur de la Présentation” isimli mektep, manastır ve yetimhanenin bir kısmının konut olarak kullanıldığı; henüz tapusu alınmamış kısımlar içinse emr-i âlî çıkarılmasının uygun bulunmadığı görülmektedir²⁸⁵. Bu durum, Katolik kurumların gayrimenkullerinde statü farklılaşmalarının sıkça yaşandığını ve Babiali’nin bunları yakından izlediğini göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Katolik mülklerinin yalnızca ruhsatla değil, tapu ile resmiyet kazanması gerektiği vurgulanmış; böylece Fransız konsolosluğunun “fiili durum” argümanı geçersiz kılınmıştır.

Ayrıca bu dönemde Siirt’teki Dominiken kurumlarına dair emlak vergisi meselesi de gündeme gelmiştir. 1903 Kasım’ında Dominiken müesseseleriyle ilgili emlak vergilerinin tahsili için emr-i lâzıme talep edilmiştir²⁸⁶. Bu durum, kapitülasyonların sağladığı gümrük ve vergi muafiyetlerinin devlet tarafından kısıtlı yorumlandığını, özellikle taşrada Katolik kurumların emlak vergisi yükümlülüğünden muaf sayılmadığını ortaya koymaktadır.

Genel olarak 1902-1903 gelişmeleri, Siirt’teki Katolik müesseselerin Osmanlı siyaseti açısından üçlü bir denetim mekanizmasına tabi tutulduğunu göstermektedir. İlk olarak, mülkiyet güvenliği devletin soruşturma ve tamir süreçleriyle korunmaya çalışılmış, ancak Katolik mülkleri cemaatler arası çatışmaların hedefi olmaya devam etmiştir. İkinci olarak, yeni inşa edilen

²⁸³ BOA, BEO 2692/201860 (23 Şaban 1323-23 Ekim 1903).

²⁸⁴ Siirt mutasarrıflığı tarafından Bâbîâlî’ye gönderilen yazıda, Siirt’te Fransız tabiiyetinde ve himayesinde bulunan okul, manastır ve yetimhane gibi müesseseleri kiralık olarak kullanılan ve birer rahip tarafından ayin ile eğitim verilen Osmanlı tebaasına ait olan bu müessesatın mahalli idareye ait olmadığı sorulmuştur. Bu soruya cevaben Dahiliye Nezaretî, Fransa ile yapılan Midilli İtilafnamesi’nde cetvellere kaydedilen müessesatın Fransız hükûmetine ait olması sebebiyle onların idaresinde olması gerektiği Sadarete bildirmiştir. BOA, MF.MKT. 620/39 (3 Muharrem 1320-12 Nisan 1902).

²⁸⁵ BOA, BEO 1868/140096 (11 Rebiülevvel 1320-18 Haziran 1902).

²⁸⁶ BOA, HR.ID. 2022/80 (3 Ramazan 1321-23 Kasım 1903).

binalar için “ileride dinî/hayri amaçla kullanılmayacağına dair senet” şartı getirilerek Babıali’nin misyoner kurumların genişlemesini önleme stratejisi pekiştirilmiştir. Üçüncü olarak ise, Katolik kurumlar gümrükte sağlanan muafiyetlere rağmen taşrada emlak vergisine tabi tutulmuş, böylece ekonomik ayrıcalıkları sınırlanmıştır.

Siirt özelinde bu uygulamalar, Katolik cemaatin devletle ilişkisini bir yandan resmî hukukî tanınma çerçevesinde güvence altına alırken, öte yandan idari ve mali kısıtlamalar ile denetim altında tutmuştur. Böylece 1901 Midilli Krizi sonrasında elde edilen kazanımların, sahada ne ölçüde devlet kontrolüyle sınırlandırıldığı açıkça görülmektedir.

3.11. Tashih-i Kayıt, Arazi Tasnifi ve Muafiyetin Koşulları

1904-1906 dönemi, Siirt’te Katolik kurumların mülkiyet statüsünün resmîleştirilmesi ve vergisel yükümlülüklerinin sınırlandırılması bakımından kritik bir evreydi. Midilli Krizi sonrası Babıali’nin geliştirdiği “önce ruhsat-sonra kayıt” siyaseti bu kez doğrudan emlak kayıtları ve arazi tasnifleri üzerinden uygulamaya konulmuştur. 1906’da Van ve Siirt’te Dominiken mülklerinin şahıs adlarından cemaat adına tashih-i kayıt edilmesi talepleri gündeme gelmiştir. Van’da mektep, manastır, kilise ve yetimhaneyi içeren on parça mülkün resmen “Dominiken mülkü” olarak tanınması ve muafiyet kapsamına alınması yönünde yazışmalar yapılmıştır²⁸⁷. Aynı süreçte Siirt’teki on bir parça arazi için ayrıntılı bir tasnif yapılmış; bunların dördü arazi-i emirî, altısı arazi-i vakfiye, biri ise mülk kategorisine dâhil edilmiş ve bu tasnife göre işlem yapılması istenmiştir²⁸⁸.

Bu tasnif, Siirt’te Katolik kurumların karşı karşıya kaldığı en temel sorunlardan birini açığa çıkarıyordu. Cemaatin fiilen kullandığı mülkler hukuken farklı kategoriler altında yer alıyordu. Arazi-i emirî statüsündeki taşınmazların tasarruf hakkı padişah iradesine bağlıydı ve vakıf arazilerde üçüncü tarafların itiraz hakkı doğabiliyordu. Yalnızca mülk tapusu bulunan taşınmazlar cemaatin tam denetimine açıktı. Dolayısıyla Siirt’teki Dominiken mülklerinin idaresi, sadece dinî ve diplomatik tartışmaların değil, aynı zamanda Osmanlı arazi hukukunun teknik sınıflarının da konusu haline gelmişti.

Bitlis vilayetinin yazışmaları, bu belirsizlikleri daha da somutlaştırmaktadır. Vilayet, Siirt’te Fransız tebaası Patri Ponet ve arkadaşlarının bağ, bahçe ve hanlarının “Dominiken Risale Cemiyeti” adına kaydını talep etmiştir²⁸⁹. Bu talep, bireysel yabancı tebaa mülkiyetinin cemaat-

²⁸⁷ BOA, DH.MKT. 1075/74 (8 Rebiülevvel 1324-2 Mayıs 1906), Lef 2-3; BOA, BEO 2859/214413, (6 Cemazeyilevvel 1324-28 Haziran 1906).

²⁸⁸ BOA, ŞD. 2755/15 (8 Rebiülahir 1324/14 Haziran 1906), Lef 3.

²⁸⁹ BOA, BEO. 2930/219725 (3 Ramazan 1324-21 Ekim 1906).

kurumsal mülkiyete dönüştürülmesi sürecini ortaya koymaktadır. Osmanlı idaresi açısından bu durum, yabancıların doğrudan mülkiyet edinmesinden ziyade hayır cemiyetleri aracılığıyla kurumsal sahiplik şeklinde görünür hale gelen bir fiilî durumdur.

Siirt'teki bu süreç, Fransız himayesinin sürekli gündemde tutulduğunu da göstermektedir. Dominikenler ve *Sœurs de la Présentation* gibi kadın tarikatlarının işlettiği okul, manastır ve yetimhanenin bir kısmı hâlen tapusuz ya da konut statüsünde kayıtlıydı. Babıali'nin bu kurumlara dair ruhsat ve tapu prosedürlerini sıkılaştırması, Fransız konsolosluğunun ise bunları himaye altında tutma ısrarı, Siirt'te mülkiyet meselesini diplomatik bir pazarlık alanına dönüştürüyordu. Bu noktada Van'da 1909'da *Sœurs Dominicaines de la Présentation*'a ait mesken, mabet ve yetimhanenin yeniden inşası için yapılan başvuru²⁹⁰, aslında Siirt için de geçerli bir eğilimi yansıtıyordu. Katolik müesseseler yalnızca dinî merkezler değil, aynı zamanda diplomatik temsil ve kültürel varlık göstergeleriydi; Osmanlı ise bunları ancak ruhsat, senet ve kayıt çerçevesinde tanıyordu.

Sonuç itibarıyla 1904-1906 gelişmeleri, Siirt'te Katolik kurumların mülkiyet statüsünün devlet tarafından denetlendiğini ortaya koymaktadır. Şahıs adlarına kayıtlı mülklerin cemaat adına geçirilmesiyle Katolik kurumların varlığı kolektif bir kimlikle güvenceye alınmıştır. İkincisi, emirî, vakfiye ve mülk araziler arasındaki ayrımlar cemaatin tasarruf haklarını sınırlandırmış, devletin müdahale kapasitesini artırmıştır. Üçüncüsü, kapitülasyonların sağladığı imtiyazlara rağmen Dominiken müesseseler vergi, ruhsat ve tapu prosedürleriyle merkeze bağımlı kılınmıştır. Dolayısıyla Midilli Krizi sonrasında Katolik kurumların kazandığı meşruiyet, sahada hukukî kayıt ve mülkiyet tasnifi yoluyla sınırlandırılmış; Siirt özelinde cemaatin kurumsallaşma süreci güçlenmekle birlikte Osmanlı'nın kontrol mekanizmalarından bağımsız bir özerklik kazanması engellenmiştir.

3.12. Dil, Eğitim ve Diplomasi: Fransız Misyonerlerinin Siirt'teki Faaliyetleri ve Osmanlı'nın Tepkisi

Fransız misyoner örgütleri (Dominikenler, Kapusenler, Lazaristler, Maristler ve rahibeler), XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başında Mezopotamya ve Anadolu'da yalnızca dinî kurumlar olarak değil, aynı zamanda Fransızca bilen yerli ruhban ve öğretmen yetiştiren merkezler olarak işlev gördüler. Maurice Pernot'nun *Rapport sur un voyage d'étude à Constantinople, en Égypte et en Turquie d'Asie (janvier-août 1912)* adlı eserinde belirttiği üzere bu kurumlar, Fransız nüfuzunun eğitim ve dil üzerinden kökleştirilmesini amaçlayan bir ağ olarak tanımlanıyordu. Musul'daki Dominiken semineri,

²⁹⁰ BOA, BEO. 3646/273405 (22 Ramazan 1327/7 Ekim 1909).

İstanbul'daki Kapusenler, Beyrut'taki Cizvitler ve Kudüs'teki Lazaristler aracılığıyla Fransız usulünce yetişmiş bir kadronun, yerli cemaatlara hem dinî hem de kültürel liderlik etmesi öngörülmekteydi²⁹¹.

Fransızca bu süreçte bir iletişim dili olmanın ötesinde, statü ve kültürel sermaye aracı hâline geldi. Katolik okullarında yoğun biçimde öğretilen Fransızca hem Keldaniler hem de Süryaniler arasında sosyal mobilitenin ve Batı ile bağ kurmanın anahtarı olarak işlev gördü. Pernot'nun vurguladığı gibi, klasik diller ve Fransız felsefesiyle donatılan gençler, bölgenin gelecekteki seçkinleri olarak tasarlanıyordu²⁹².

Siirt özelinde bu nüfuz politikası, doğrudan kurumsal inşa ve ruhsat süreçleri üzerinden şekillendi. 1912-1913 yıllarında Dominiken erkek okulu, Dominiken manastırı ve Présentation rahibelerine ait kız yetimhanesi için yeniden inşa ve genişleme talepleri Osmanlı idaresine sunuldu²⁹³. Bu başvurular yalnızca sözlü ifadelerle değil, ayrıntılı mimarî plan ve ölçülerle desteklenmişti; örneğin 19,30×12,20 m ebadında ve 6,20 m yüksekliğinde yapılar planlanmıştı²⁹⁴.

Osmanlı makamları ise bu projeleri değerlendirirken sadece ruhsatlı olup olmadıklarını değil, toplumsal hassasiyetleri de dikkate aldı. Belgelerde, inşa edilecek kurumların Müslüman mahallelere, camilere ve devlet binalarına mesafelerinin özellikle sorgulandığı görülmektedir²⁹⁵. Böylece Siirt'teki Katolik kurumların büyümesi yalnızca diplomatik değil, aynı zamanda toplumsal düzen açısından da kontrol altına alınmıştı.

Bu dönemin kritik unsuru, 1901 Midilli Krizi sonrasında Fransa ile Osmanlı arasında 18 Kanunuevvel 1912'de imzalanan İtilafname idi. Bu anlaşma, Katolik kurumların inşa ve tamirlerini “ruhsatlı statü” içinde kabul ediyor; yeni projelerin ise altı ay içinde merkeze bildirilmesini şart koşuyordu²⁹⁶. Siirt'teki ruhsat dosyalarında bu anlaşmaya doğrudan atıf

²⁹¹ Maurice Pernot, Rapport sur un voyage d'étude, s. 146–151.

²⁹² Maurice Pernot, Rapport sur un voyage d'étude, s. 146.

²⁹³ Siirt vilayetinde, Fransız himayesinde altında Pierre Dominicen, Souare de la Péres Antasion adlı kayıtlı iki okul, Dominicen manastırı, yetimhane ve Souare de la Péres Antasion manastırı olduğu ve bunların defterlerde kayıtlı oldukları bildirilmiştir. Ancak mahalli idare tarafından (Bitlis Vilayetinden gönderilen telgraf) Fransız rahiplerin idaresinde bulunan ve tapusu henüz alınmamış olmasına rağmen okul ve mabed olarak kullanılan hanelerin olduğu ifade edilmesi üzerine, Sadaret bu amaçla açılan müesseselerin Maarif idaresinden ruhsat alması gerektiği bildirilmiştir. BOA, MF.MKT. 638/18 (18 Rebiülevvel 1320-25 Haziran 1902).

²⁹⁴ BOA, HR.İD. 1804/7 (8 Rebiülahir 1331-17 Mart 1913) Lef 1; BOA, HR.İD. 1804/9 (23 Rebiülahir 1331-1 Nisan 1913), Lef 1, 3, 9-11, 18-19.

²⁹⁵ BOA, HR.HMŞ.İŞO. 144/9 (5 Cemazeyilahir 1330-22 Mayıs 1912) Lef 4; BOA, HR.HMŞ.İŞO. 144/13 (20 Cemazeyilevvel 1330-7 Mayıs 1912) Lef 7–8, 20.

²⁹⁶ BOA, HR.İD. 1804/13 (18 Receb 1331-18 Haziran 1913) Lef 8.

yapılması, Babialı'nın uluslararası yükümlülükleri taşra idaresine de uyguladığını göstermektedir.

İttihat ve Terakki hükümeti, 1908'den sonra yabancı okullara yönelik sıkılaştırılmış düzenlemeler getirdi: inşa edilen mülklerden vergi alınması, öğretmenlerin diplomalarının denetlenmesi, müfredat ve kitapların kontrol edilmesi gibi önlemler Fransız müdahalesini sınırlamayı amaçlıyordu. Pernot, bu düzenlemeleri aktarırken, yabancı okulların eski imtiyazlarının Osmanlı tarafından kısıtlanmaya çalışıldığını vurgular²⁹⁷. Bu çerçevede, Siirt'teki Katolik kurumların ruhsatlandırılması yalnızca yerel idarenin meselesi olmaktan çıkmış, Osmanlı-Fransa ilişkilerinin diplomatik hassasiyetleriyle bağlantılı bir hukukî-idarî denge alanı hâline gelmişti.

Fransız misyonerler ise bu direnci aşmak için pragmatik uyarlamalar geliştirdiler: Türkçe ve yerel dillerin programlara eklenmesi, farklı mezheplerden öğrenci kabulü ve okullara sağlık-dispenser birimlerinin eklenmesi bu stratejiler arasındaydı. Böylece Fransa kendi çıkarlarını “hayır kurumu” ve “kamusal fayda” retoriği ile meşrulaştırmaya çalıştı.

Siirt örneği, Fransa'nın misyonerlik üzerinden yürüttüğü çıkar siyasetinin ve Osmanlı'nın buna karşı geliştirdiği denetim mekanizmalarının nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir. Fransa, dil, eğitim ve sosyal hizmetler üzerinden kalıcı nüfuz inşa etmeye çalışırken; Osmanlı Devleti bu nüfuzun sınırsız yayılmasına izin vermemiş, ruhsat, mülkiyet, mahalle mesafesi ve bildirim şartlarıyla yerinde denetim uygulamıştır. Böylece Siirt, bir yandan Fransa'nın “medenileştirme” söylemiyle bölgedeki nüfuzunu artırmaya çalıştığı; diğer yandan Osmanlı idaresinin hem diplomatik yükümlülükleri gözettiği hem de taşranın toplumsal dengelerini korumak için direnç gösterdiği bir taşra laboratuvarı işlevi görmüştür.

3.13. Siirtli Keldanilerin Osmanlı Bürokrasisindeki Yeri

Keldani cemaatine mensup bireylerin eğitim yoluyla Osmanlı bürokrasisine entegre oldukları da belgelerden anlaşılmaktadır. 20 Haziran 1862 doğumlu Mansur Galib Efendi, Musul Keldani Katolik Mektebi'nde Arapça, Türkçe ve Keldanice eğitim almış; sandık sarraflığı ve Ağnam Resmi kabzımallığı gibi görevlerde bulunmuştur²⁹⁸.

Benzer şekilde, 22 Nisan 1868 doğumlu Abuş Şükrü Efendi, Siirt Katolik mekteplerinde Arapça, Türkçe, Fransızca ve hesap dersleri görmüş; Siirt Sancağı muhasebeciliği görevinde bulunmuştur²⁹⁹. 16 Ağustos 1890 doğumlu Hanna Habib Efendi ise Siirt'teki Dominiken okullarında eğitim gördükten

²⁹⁷ Maurice Pernot, Rapport sur un voyage d'étude, s. 289-300.

²⁹⁸ BOA, DH.SAİD.d. 41/77 (29 Zilhicce 1278-27 Haziran 1862).

²⁹⁹ BOA, DH.SAİD.d. 88/353 (29 Zilhicce 1284-22 Nisan 1868).

sonra Dersaâdet Darülhayr Mektebi'ne devam etmiş; Türkçe, Arapça, Fransızca ve Süryanice bilen çok dilli bir bürokrat olarak Bitlis Ziraat Bankası'nda görev almıştır³⁰⁰.

Bu örnekler, Osmanlı Devleti'ndeki yabancı veya ruhsatlı Katolik okullardan mezun olanların devlet hizmetinde istihdam edilebildiğini göstermektedir. Siirtli İlyas Hanna'nın Maarif Nezareti'ne yazdığı dilekçe, bu sürecin somut bir örneğidir. İlyas Hanna hem idadi mektebinde hem de Fransız mektebinde eğitim gördüğünü, Arapçayı iyi bildiğini belirterek öğretmenlik talebinde bulunmuş; yapılan imtihanın ardından 3 Eylül 1910 tarihinde idadi muallimliğine kabul edilmiştir³⁰¹.

3.14. Siirt Keldanilerinin Devlete Sadakat Bildirimleri

1896 yılında Bitlis Valisi tarafından Babiali'ye gönderilen raporlarda, bölgedeki Ermeni hareketlerine karşı alınan tedbirler ve yerel cemaatlerin tavrı aktarılmıştır. Bu raporlarda özellikle Siirt Ermeni Piskoposu, Süryani Patrik Vekili ve Keldani Serpiskoposu Emanuel'in imzasını taşıyan ortak bir telgraf dikkat çekmektedir. Telgrafta, yerel tedbirlerle asayişin sağlandığı belirtilmiş ve Osmanlı Devleti'ne bağlılık açıkça beyan edilmiştir³⁰². Bu tür sadakat bildirimleri, dönemin azınlık psikolojisini yansıtan önemli göstergelerden biridir. 1894-1896 olaylarının gölgesinde kalan gayrimüslim cemaatler hem devletin güvenlikçi politikaları hem de çevredeki isyan hareketleri nedeniyle sürekli bir baskı altındaydılar. Keldaniler gibi nüfusça küçük topluluklar açısından sadakat beyanı, yalnızca politik bir refleks değil aynı zamanda bir “hayatta kalma stratejisi” idi. Devlete bağlılığın açıkça ifade edilmesi, hem cemaatin potansiyel bir tehdit olarak görülmesini engelliyor hem de günlük hayatlarında güvenliklerini garanti altına alıyordu. Osmanlı Devleti açısından bu tür telgraflar, merkezî otoritenin meşruiyetini pekiştiren araçlardı. Babiali, Avrupa devletlerinin sürekli müdahalelerine karşı “yerli ruhani liderler dahi devlete sadakatlerini ilan etmektedir” söylemini bir diplomatik koz olarak kullanabiliyordu. Ayrıca bu sadakat beyanları, devletin Ermeni hareketlerini bastırırken diğer Hristiyan cemaatlerle ilişkilerini koparmadan, onları “sadık teb'a” olarak konumlandırmasına da imkân sağlıyordu. Keldaniler için ise bu tutum, yalnızca Osmanlı idaresine yakınlaşma değil, aynı zamanda çevrelerindeki Ermeni ve Süryani topluluklarıyla ilişkilerde de güvenlikçi bir pozisyon alma anlamına geliyordu. Böylece Keldaniler, bir yandan Fransız himayesinden faydalanırken diğer yandan Osmanlı'ya bağlılıklarını göstermek suretiyle iki taraf arasında denge siyaseti yürütmüşlerdir. Bu durum, onların

³⁰⁰ BOA, DH.SAİD.d. 177/383 (29 Zilhicce 1307-16 Ağustos 1890).

³⁰¹ BOA, MF.MKT. 1159/74 (27 Şaban 1328-3 Eylül 1910).

³⁰² BOA, HR.TH. 169/106, (6 Şaban 1313-22 Ocak 1896); BOA, HR.SFR.3. 448/48, (18 Şaban 1313-3 Şubat 1896), Lef 4.

hem misyoner faaliyetlerinin devamını hem de cemaatlerinin korunmasını mümkün kılan stratejik bir adım olarak görülmelidir.

3.15. 1898: Bağdat'ta Sœur de la Charité ve “Önce Ruhsat” İlkesi; Emanuel'in Seyahati

1890'ların sonu, Osmanlı'nın taşradaki Katolik kurumları karşısında geliştirdiği hukukî denetim stratejilerinin daha belirgin hale geldiği bir dönemdir. 1898'de Bağdat'ta *Sœur de la Charité* tarikatının idaresinde, Papa vekilinin “taht-ı tasarrufu”nda görülen bir mektebe bitişik dört oda için inşaa izni talep edilmiş, Fransa sefareti bu talebi “elli yıldır fiilen faal” argümanı ile desteklemiştir. Ancak Osmanlı makamları, söz konusu okulun aslında ruhsatsız olduğunu vurgulayarak, herhangi bir inşaat veya genişleme için önce mevcut yapıya ruhsat verilmesi gerektiğini bildirmiştir³⁰³.

Bu karar, Babıali'nin 1890'lardan itibaren uyguladığı “evvela ruhsat” ilkesinin tipik bir örneğidir. Devlet, uzun yıllardır fiilen işleyen bir kurumu dahi “hukuken tanınmamış” saymakta ve meşruiyeti yalnızca kendi onayına bağlamaktaydı. Fransa'nın “yıllardır faal” argümanı, Osmanlı gözünde meşruiyet doğurmuyor; bu statü ancak Babıali'nin verdiği ruhsat ve fermanla kazanılabiliyordu. Böylece Katolik kurumların inşaa ve genişleme süreçleri, uluslararası diplomasiye açık alanlar olmaktan çıkıp merkezin doğrudan kontrolüne bağlanıyordu³⁰⁴.

Siirt'teki Dominiken kurumları da bu siyasetin doğrudan muhatabıydı. Nitekim 1890'ların başında bölgede faaliyet gösteren Dominiken okulunun yoklama defterleri ve müfredatı Maarif Nezareti müfettişlerince incelenmiş, ruhsatsız faaliyetlerin sonlandırılabilmesi hatırlatılmıştır. Siirt'teki okullar ve manastırlar, ne kadar köklü olursa olsun, her türlü inşaa veya genişleme girişiminde Babıali'nin onayını almak zorundaydı. Böylece cemaatin varlığı Fransız konsoloslğunun diplomatik himayesinden ziyade Osmanlı merkezî otoritesine bağlanıyordu³⁰⁵.

Bu yaklaşım, Siirt'teki Keldaniler için iki yönlü bir sonuç doğuruyordu. Bir yandan devletin ruhsat verdiği kurumlar aracılığıyla resmî meşruiyet ve güven ilişkisi kuruluyor; diğer yandan Fransa'nın himaye iddialarının her an sınırlandırılabilmesini görmek, cemaatin Osmanlı'nın hukukî çerçevesine uyumunu zorunlu hale getiriyordu. Böylelikle Babıali'nin “önce ruhsat” siyaseti, Siirt'te Katolik müesseselerin faaliyetlerini hem idari hem de diplomatik bakımdan merkeze bağımlı hale getirmiştir.

³⁰³ BOA, BEO. 1223/91701 (25 Cemazeyilahir 1316-10 Kasım 1898).

³⁰⁴ Hilaire de Barenton, s. 297-298.

³⁰⁵ Müllinen, Die lateinische Kirche, s. 33.

Aynı yıl, Siirt Keldani Serpiskoposu Emanuel'in Dersaadet'ten İskenderun'a, oradan da Siirt'e dönüşü gündeme gelmiştir. Emanuel'in seyahati sırasında Halep ve Diyarbekir vilayetleri nezdinde her türlü kolaylığın sağlanması için emir verilmiştir³⁰⁶. Bu kayıt, Osmanlı'nın Keldani hiyerarşisine dönük tutumunu da göstermektedir: devlet bir yandan Katolik kurumların mülkiyet ve inşaa taleplerinde sıkı bir hukukî çerçeve dayatırken, diğer yandan ruhani liderlerin hareketlerini kolaylaştırarak, onları resmî olarak tanınan ve korunan “cemaat temsilcileri” olarak destekliyordu.

Emanuel'in seyahati ayrıca, patrik vekilleri ve piskoposların taşradaki cemaatlerini ziyaretlerinde Osmanlı bürokrasisiyle olan kurumsal temaslarını da ortaya koymaktadır. Bu tür yolculuklar yalnızca pastoral bir faaliyet değil, aynı zamanda merkezle taşra arasındaki güven ilişkisini pekiştiren diplomatik jestlerdi. Osmanlı idaresi, ruhani liderlerin güven içinde seyahat etmelerini sağlayarak hem “sadık teb'a” imajını pekiştiriyor hem de Keldani cemaatinin sadakatini yerinde teyit ediyordu.

3.16. Patrik Seçimine Katılım Kriterleri ve Emanuel Hakkında İdari Değerlendirmeler (1898-1899)

1898'de Musul Valisi, Keldani patrik seçimine yalnızca Osmanlı tebaasının katılabileceğini belirterek İran tebaası olan Serlemest Metropolit İshak Bahtiyar'ın katılımını engellemiş, buna karşın Papa vekilinin ruhani temsilci sıfatıyla hazır bulunabileceğini bildirmiştir³⁰⁷. Bu tavır, Babıali'nin patriklik seçiminde siyasi meşruiyeti Osmanlı tebaalığına bağlama stratejisinin tipik bir örneğiydi. Roma'nın ve Fransa'nın müdahalelerine rağmen devlet, “patrik ancak Osmanlı tebaası arasından seçilebilir” ilkesini muhafaza etmiş, böylece patriklik makamını hem uluslararası baskılara hem de sınır ötesi Nasturi-Keldani ilişkilerine kapatmıştır.

Eylül 1898'de devletin kısıtlayıcı tebligatlarına rağmen patrik seçimi Papa vekilinin huzurunda yapılmış, Siirt Serpiskoposu Emanuel oybirliğiyle patrik seçildiği yönünde bildirimde bulunulmuştur³⁰⁸. Bu durum, Siirt'in Keldani dünyası içindeki özel konumunu gösterir. Emanuel'in piskoposluk merkezi olan Siirt hem İran'daki Keldani topluluklarına yakınlığı hem de Osmanlı bürokrasisine doğrudan bağlı yapısıyla patriklik için ideal bir denge noktasıydı. Siirt'teki Keldaniler, küçük bir cemaat (yaklaşık 375 kişi) olmakla birlikte patriklik sürecinde “merkez” rolü üstlenmiş, böylece taşra ölçeğindeki bir dinî mekân uluslararası boyut kazanan bir siyasî kararın merkezine yerleşmiştir.

³⁰⁶ BOA, BEO. 1236/92672, (20 Receb 1316-4 Aralık 1898) Lef 3, Emanuel'in arzı).

³⁰⁷ BOA, DH.ŞFR. 247/105 (17 Rebiülevvel 1316-5 Ağustos 1898).

³⁰⁸ BOA, DH.ŞFR. 248/82 (27 Rebiülahir 1316-14 Eylül 1898).

1899 yazında Dahiliye Nezareti, Bitlis vilayetinden aldığı raporlarda Emanuel’ın Osmanlı tebaası olduğunun altını çizmiş, Siirt’te 375 Keldani Katoliğin yaşadığını ve Emanuel ile rahiplerine kötü muamele edilmediğini kaydetmiştir³⁰⁹. Buna rağmen Emanuel’ın Avrupa seyahati sonrası cenebi sefarete başvurarak “kötü muamele” iddiaları yaydığı belirtilmiştir. Bu, Osmanlı’nın gözünde Siirt merkezli Keldani liderliğinin güvenilirliğini zedeleyen bir gelişme olarak yorumlanmıştır. Yine de Dahiliye, olası dış müdahaleleri önlemek için Siirt’e telgraf çekerek Emanuel ve Keldani rahiplere iyi muamele edilmesi gerektiğini emretmiştir.

Yaşanan bu gelişmelerde devlet tarafından Patrik seçimine katılımın yalnızca Osmanlı tebaasıyla sınırlanması, devletin Siirt merkezli patriklik girişimini denetiminde tutmayı amaçladığı söylenebilir. Bununla birlikte 375 kişilik küçük bir Keldani topluluğu, patrik seçimi ve uluslararası diplomasinin odağı haline gelmiştir. Bu, cemaatin kendi kimliğini koruma çabasını güçlendirse de dış baskılara daha açık hale getirmiştir. Ayrıca Emanuel’ın Avrupa’da Papalık ve konsolosluk çevrelerine yaslanarak “kötü muamele” söylemini dolaşıma sokması, Siirt’teki yerel otorite ile Osmanlı Devleti arasında güven sorununa yol açmıştır. Buna rağmen Osmanlı’nın Emanuel’e resmî koruma sağlaması, devlete sadık görünen cemaat imajının korunmasına dönük stratejik bir tercihtir.

Sonuç olarak 1898-1899 süreci, Siirt’in küçük ama sembolik öneme sahip Keldani topluluğunun patriklik seçiminde ne kadar merkezi bir rol oynadığını; aynı zamanda Osmanlı’nın Katolik cemaatler üzerinde “tebaa-ruhsat-sadakat” eksenli denetim siyasetini nasıl uyguladığını göstermektedir.

3.17. Patrik Seçimi Usul Krizi- *Reversurus*, Papa Vekili ve Babiali’nin Çerçevesi

1900 yılında Abd-i Yeşû’un vefatı sonrası gündeme gelen Keldani patrik seçimi, Osmanlı Devleti’nin azınlık siyaseti ile Roma’nın patriklik üzerindeki ruhani müdahalesinin en açık çatışma alanlarından birini oluşturdu. Babiali, Bağdat’tan gelen papa vekilinin “gayri resmî başkanlık” iddiasını dış müdahale saydı; Roma’dan gönderilen *Reversurus* başlıklı metni ise doğrudan bir “varaka-i muzırâ” (zararlı belge) olarak nitelendirdi. Bu nedenle patrik seçiminin en yaşlı serpiskopos başkanlığında, Osmanlı usulüne göre yapılmasını emretti³¹⁰. Adliye ve Mezahib Nazırı, patriklik makamının yalnızca Osmanlı tebaası olan piskoposlar arasından seçilebileceğini, Papa vekilinin doğrudan veya dolaylı müdahalesinin kesinlikle kabul edilmeyeceğini Sadaret’e bildirdi³¹¹. Buna karşılık Fransız sefaretî, Şark Katolik teamülünde

³⁰⁹ BOA, HR.TH. 231/123, (12 Rebiülevvel 1314-21 Ağustos 1899), Lef 2-5.

³¹⁰ BOA, Y.A. HUS. 406/131 (29 Muharrem 1318-29 Mayıs 1900), Lef 1, 3.

³¹¹ BOA, BEO. 1496/112164 (5 Safer 1318-4 Haziran 1900), Lef 3.

papa vekilinin seçimde hazır bulunmasının doğal olduğunu, bunun seçim serbestisini bozmadığını savundu³¹².

Merkez, bu tartışmayı cemaatin kendisine de yansıttı. Matranlardan, “papa vekilinin seçimde bulunmadığı/bulunamayacağı”na dair imzalı beyannameler talep edildi; yalnızca seçim sonrası duada papa vekilinin hazır bulunabileceği istisnası kabul edildi³¹³. Musul’dan gelen mazbatada da papa vekilinin seçimde bulunmasının seçim hürriyetini etkilemediği; ancak bunun gelecekte bir “teamül” olarak yerleşmesi halinde papanın doğrudan riyaset hakkı doğurmayacağı özellikle vurgulandı³¹⁴. Nihayet süreç mazbatalar üzerinden merkezin denetiminde ilerledi ve onay safhası 1901’e kadar uzadı³¹⁵.

Siirt bu süreçte özel bir rol üstlenmişti. XIX. yüzyıl boyunca Keldani piskoposluğu kimliğiyle patriklik seçimlerinde etkili olan şehir, 1898’de Serpiskopos Emanuel’in patrikliğe aday gösterilmesiyle Keldani dünyasında bir “denge merkezi” olarak öne çıktı. Osmanlı belgelerinde Emanuel’in isminin sıkça zikredilmesi, Siirt’in hem İran’daki Keldanilerle temas noktası olması hem de Babialı’ye doğrudan bağlı yapısıyla patriklik için stratejik önemde kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla 1900’daki kriz, yalnızca Musul merkezli bir mesele değil, aynı zamanda Siirt’teki piskoposluk geleneğinin devlet denetimiyle yeniden tanımlandığı bir dönemeçti.

Babialı’nın patrik seçiminde uyguladığı “tebaa şartı” ve “en yaşlı serpiskopos başkanlığı” ilkesi, Katolik azınlıkları Osmanlı hukuk düzeni içinde tutma stratejisinin parçasıydı. Siirt’teki Keldani toplumu açısından bu, Roma’ya bağlılık ile Osmanlı’ya sadakat arasında sürekli bir denge arayışı anlamına geliyordu. Roma’nın *Reversurus* ile patriklik seçimlerini doğrudan kontrol altına alma çabası, Osmanlı tarafından azınlık siyasetinin bütünlüğünü tehdit eden bir dış müdahale olarak görülmüş; buna karşılık Babialı, Siirt gibi taşra merkezlerdeki ruhani önderleri öne çıkararak cemaatin sadakatini merkezî otoriteye bağlamayı hedeflemiştir.

Sonuç itibarıyla 1900 seçim krizi, Siirt merkezli Keldani piskoposluğunun Osmanlı idaresi tarafından nasıl “devlet onayıyla meşrulaştırılan” bir kurum olarak konumlandırıldığını açık biçimde ortaya koyar. Roma’nın hukukî ve ruhani müdahalesi Osmanlı tarafından sürekli sınırlandırılmış, patrik seçimleri yerel ruhani liderler ve Babialı onayı arasında sıkıştırılmıştır. Bu durum, Siirt Keldanilerinin hem Osmanlı’nın sadık tebaası

³¹² BOA, BEO. 1506/112889 (6 Safer 1318-5 Haziran 1900), Lef 3.

³¹³ BOA, MV. 100/53 (18 Rebiülevvel 1318-16 Temmuz 1900); BOA, DH.MKT. 2378/99 (26 Rebiülevvel 1318-24 Temmuz 1900).

³¹⁴ BOA, BEO. 1528/114565 (6 Rebiülahir 1318-3 Ağustos 1900), Lef 3.

³¹⁵ BOA, BEO. 1522/114087 (25 Rebiülevvel 1318-23 Temmuz 1900), Lef 3, 5; BOA, DH.TMIK.M. 94/65 (9 Cemazeyilahir 1318-4 Ekim 1900).

olarak görünmelerini, hem de Roma ile bağlarını sürdürmelerini zorunlu kılan ikili bir kimlik siyasetine yol açmıştır.

3.18. Midilli Krizi, Fransız Taleplerinin Paket Hâline Gelişi ve Onaylar-Siirt Bağlamında

1901 yazından itibaren Lorando-Tubini alacağı ve rıhtım imtiyazları vesilesiyle başlayan Fransız-Osmanlı krizi, 5 Kasım 1901'de Fransa donanmasının Midilli gümrüğüne el koymasıyla en yüksek noktaya ulaşmıştır. Fransa Dışişleri Bakanı Théophile Delcassé'nin 26 Ekim 1901 tarihli talimatında Babiali'ye iletilen temel talepler üç başlıkta toplanmıştı: Fransa korumasındaki eğitim, hastane ve dinî müesseselerin fiilî durumunun resmen tanınması ve düzenlenmesi; özellikle 1894-1896 olaylarında zarar gören Katolik kurumların onarımı ve yeniden inşası için gerekli fermanların verilmesi; Keldani Patriğinin tanınma beratının Roma ile uyumlu şartlarda sağlanmasıdır³¹⁶. Bu talepler Osmanlı yetkilileri tarafından görüşülmüş ve daha sonra alınan karar Fransız yetkililere bildirilmiştir.³¹⁷ 7 Kasım 1901'de Fransa Büyükelçisi Bapst, Sadrazam Tevfik Paşa'dan aldığı cevabı Paris'e bildirmiştir. Buna göre Osmanlı Devleti, Katolik okulların hukukî varlığını ve gümrük muafiyetini tanımış, dinî ve hayır müesseselerinin varlığını, emlak statüsünü ve gümrük ayrıcalıklarını teyit etmiştir. Ayrıca listedeki kurumların inşa, tevsi ve tamirine izin vermiş ve ileride yapılacak inşa ve tamirler için ayrıca bir prosedür akdedileceğini kabul etmiştir. Bu çerçevede Maliye, Gümrük ve Maarif nezaretlerine gerekli talimatlar verilmiş, Keldani Patriği Emanuel Thomas'ın tanınma beratı da irade ile tebliğ edilmiştir³¹⁸.

³¹⁶ France, Ministère des Affaires étrangères, Affaires de Turquie, 1900-1901 (Paris: Ministère des Affaires étrangères, 1902), s. 44-65; Delcassé → Bapst, 26 Ekim 1901.

³¹⁷ XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren uluslararası ilişkilerde sıkça başvurulan bir yöntem olarak gambot diplomasisi, büyük güçlerin askerî deniz gücünü diplomatik baskı aracı olarak kullanmalarını ifade etmektedir. Bu diplomasi biçiminde amaç, doğrudan savaş ilan etmeksizin, karşı tarafın iradesini deniz kuvvetleri aracılığıyla zayıflatmak ve istenen siyasî veya ekonomik tavizleri elde etmektir. Bu bağlamda 1853-1854 yıllarında Amerika Birleşik Devletleri'nin Japonya'yı limanlarını dış ticarete açmaya zorladığı Komodor Perry Seferi, klasik anlamda bir gambot diplomasisi örneği olarak kabul edilir. Benzer biçimde, 1902-1903 Venezuela Krizi sırasında İngiltere, Almanya ve İtalya'nın borçların ödenmesi amacıyla savaş gemilerini Venezuela yakınlarına göndermeleri de bu diplomasiğin Latin Amerika'daki bir yansımasıdır. Osmanlı Devleti de zaman zaman XIX. yüzyıl boyunca bu tür baskılara maruz kalmış; özellikle 1839 sonrasında Avrupalı devletlerin donanma tehditleri, ekonomik ve idarî reformların yönünü belirlemede dolaylı bir etki yaratmıştır. Günümüzde ise politik olarak gambot diplomasisi doğrudan işgal veya abluka biçiminde değil, daha çok bölgesel güç gösterileri ve deniz tatbikatları aracılığıyla sürdürülmekte; örneğin Güney Çin Denizi'nde Çin'in Tayvan konusunda askerî varlık sergilemesi ya da ABD'nin uçak gemisi ve gemi gruplarını belirli kriz bölgelerine göndermesi, bu yaklaşımın modern tezahürleri olarak değerlendirilmektedir.

³¹⁸ France, Ministère des Affaires étrangères, Affaires de Turquie, 1900-1901 (44-67). Bapst → Delcassé, 7 ve 10 Kasım 1901 yazışmaları; aynı yer.

Siirt özelinde bu gelişmelerin önemi, Katolik kurumların, özellikle de Dominiken misyonlarının okul, yetimhane ve manastırlarının, hukuken tartışmalı statülerinin bir “paket anlaşma” çerçevesinde meşruiyet kazanmasıdır. 1890’larda Siirt’teki Dominiken okulunun ruhsatsız çalıştığı, matbaa ve yetimhane (eytamhane) faaliyetlerinin sık sık Maarif ve Dahiliye tarafından sorgulandığı biliniyordu³¹⁹. Midilli Krizi sonrasında verilen onaylar, bu kurumların artık fiilî değil, resmî varlık kazanmalarını sağladı. Bu, Siirt’te Katolik cemaatin (Keldani ve Süryani unsurların) gözünde devlet ile bağlarını güçlendirici bir dönüm noktasıydı. Eş zamanlı olarak, Keldani Patriği Emanuel Thomas’ın beratla tanınması da doğrudan Siirt’i ilgilendiriyordu. Zira Emanuel, Serpiskoposluk kökeniyle Siirt’le bağlantılı bir figürdü ve patriklik onayının bu paket içinde yer alması, şehrin cemaat hafızasında Katolik kimliğin devlet katında tanınmasının simgesi oldu.

Siirt bağlamında Midilli Krizi sonrası düzenlemeler üç düzeyde okunabilir: Birincisi, ruhsatsız okulların, yetimhanelerin ve hayır kurumlarının resmen tanınması, Siirt’teki Katolik kurumların uzun vadeli mevcudiyetini garanti altına almıştır. İkincisi, cemaat üyeleri Fransız konsolosluğu aracılığıyla taleplerini daha güçlü dile getirme imkânı bulurken, Osmanlı Devleti de bu talepleri “fermanlı ve ruhsatlı” bir çerçeveye oturarak kendi kontrol mekanizmasını korumuştur. Üçüncüsü ise, 1894-1896 olaylarının yarattığı güvensizlik ortamında, 1901 sonrası verilen onaylar, Siirt Keldanileri için hem Fransa’nın korumasını hem de Osmanlı’nın resmî himayesini aynı anda garanti eden bir “çifte güvenlik” duygusu üretmiştir. Bu bağlamda 1901 Midilli Krizi, merkezde Osmanlı-Fransa ilişkilerinde bir diplomatik çatışma olarak başlamış olsa da taşrada, Siirt gibi küçük ama Katolik misyonerlik açısından kritik noktalarda, cemaatlerin günlük hayatına doğrudan yansımıştır. Bu kriz sonucunda Siirt’teki Katolik kurumlar, hukuken tanınarak faaliyetlerini güvenceye almış; Keldani Patriği Emanuel Thomas’ın beratla tanınması, yerel piskoposluk geleneğini de meşrulaştırmıştır. Osmanlı ise Fransa’nın baskısını kabul etmekle birlikte ruhsat ve ferman gibi merkezi denetim mekanizmalarını elinde tutarak cemaatler üzerinde gücünü sürdürmüştür. Böylece Midilli Krizi, yalnızca bir dış politika krizi değil, aynı zamanda Siirt özelinde Katolik cemaatlerin kurumsallaşma sürecinde bir hukukî ve psikolojik kırılma noktası olarak tarihe geçmiştir³²⁰.

³¹⁹ BOA, MF.MKT. 129/122, (24 Zilkade 1891-1 Temmuz 1891).

³²⁰ Documents diplomatiques, s. 44–65; Hilaire de Barenton, s. 297–298; Revue de l’Orient Chrétien, X, 1902, s. 20–23.

4. BÖLÜM: SİİRT'TE KATOLİK KELDANİ VARLIĞI: XIX. YÜZYILDAN I. DÜNYA SAVAŞINA

4.1. Misyonerlik, Eğitim ve Kurumsallaşma Nüfus Dinamikleri ve Demografik Hareketlilik

4.1.2 Nüfus Tahminlerindeki Değişkenlik

Siirt ve çevresi, XIX. yüzyıl boyunca demografik ve etnik açıdan oldukça heterojen, fakat nüfus hareketliliği açısından değişken bir yapı sergilemiştir. Bölge, büyük çoğunluğunu Müslümanlar oluşturmakla birlikte, Hristiyan cemaatler içinde Ermeniler, Keldaniler ve Nasturiler gibi kadim toplulukları barındırmaktaydı. Siirt'teki Katolik Keldaniler, bölgenin Hristiyan dokusunun ayrılmaz bir parçasıydı ve XIX. yüzyıl sonlarında gelişmiş bir misyonerlik ağıyla kurumsal ve pedagojik açıdan örgütlü bir cemaati temsil etmekteydi.

4.1.3. Keldani Topluluğunun İran'a Göçü

Şehrin nüfus tahminleri, seyyahların farklı ziyaret tarihlerine bağlı olarak belirgin bir değişkenlik göstermektedir. John Macdonald Kinneir'in erken kayıtlarında Siirt'in nüfusu yaklaşık 800 olarak belirtilirken³²¹, aynı seyyahın daha sonraki tahminleri (1813-1814) bu sayıyı yaklaşık 3.000 olarak vermiştir³²². Colonel Shiel ise 1836'da nüfusu yaklaşık 5.000 olarak tahmin etmiş, ancak kentin büyük bir kısmının harabe hâlinde olduğunu kaydetmiştir³²³. Bu geniş aralıklı tahminler (800 ila 5.000), kentin idari büyüklüğü ile fiilî yerleşik nüfusu arasındaki dalgalanmayı ve nüfus verilerinin kırılğanlığını ortaya koymaktadır.

4.1.4. Keldani Topluluğunun İran'a Göçü

Nüfusun bu değişkenliği, cemaatlerin coğrafi hareketliliğini de yansıtmaktadır. Yaklaşık 1780 civarında Sert vadilerinden kaçan veya yeni yerleşim arayan Nicolai adlı bir Keldani tarafından İran'da Khusrava köyünün kurulması örneği, Siirt çevresindeki Keldani topluluğunun kaygan bir zeminde hareket ettiğini ve güvenlik, ekonomik veya dinî baskılar nedeniyle bölge dışına göç edebildiğini göstermektedir. Ancak bu hareketliliğe rağmen, komşu kasaba Salmas'ın İslamiyet öncesi dönemde bir Keldani piskoposluk merkezi olmasıyla birlikte değerlendirildiğinde, Keldani varlığının bölgede köklü ve süreklilik arz eden bir geçmişe sahip olduğu teyit edilmektedir. Bu olay,

³²¹ Ritter, Die Erdkunde. Band, s. 103-104.

³²² Kinneir, Journey through Asia Minor, s. 409.

³²³ Ritter, Die Erdkunde. Band, s. 106.

cemaatlerin bölgedeki Hristiyan yerleşiminin tarihsel köklerine vurgu yaparken, nüfusun dış etkenlere ne kadar açık olduğunu da bir göstergesidir³²⁴.

1896 yılı verilerine göre, bölgenin demografik yapısı büyük çoğunlukla Müslümanlardan oluşmakla birlikte, yaklaşık 5.000 Katolik Keldani nüfusu ve 15 Nasturi köyü kaydedilmiştir³²⁵. Günlük iletişim dili olarak Siirt şehir merkezinde ve köylerde Arapça ve Kürtçe hâkimken, bazı Katolik Keldani köylerinde halk dili olarak Keldanice (Neo-Aramice) konuşulmaktaydı; ayin ve kilise dili ise Süryanice veya edebî Keldanice'ydi.

Söz konusu dönemde kurumsal yapı olarak Piskoposluk makamında, ikametgâhı Siirt'te bulunan ve Musul'daki patriklik seminerinde müdürlük yapmış olan Piskopos Joseph-Emmanuel Thomas görev yapmaktaydı. Katolik Keldani cemaatinin kurumsal altyapısı; 22 pariş (paroisse), 15 yarı-Nasturi nüfuslu köy, 21 kilise ve şapel, 12 rahip, 7 erkek ve 1 kız okulu ile Dominiken tarikatına ait bir misyoner ikametgâhını içermekteydi.

XIX. yüzyıl sonundan XX. yüzyıl başına kadar Siirt'teki Katolik misyon ağının en belirgin yönü, Musul'daki Süryani-Keldani Semineri ile taşradaki eğitim yapılarının dikey bir bağ içinde çalışmasıydı. 1898 yılına ait *Die Katholischen Missionen* dergisi, misyonun eğitimdeki genişliğini ortaya koymaktadır³²⁶. Bu dikey yapı, Musul Semineri'ndeki 41 öğrenciye (26 Keldani, 15 Süryani) ek olarak; 35 ilkokulda toplam 1.027 öğrenciye (952 erkek, 75 kız) ulaşıyordu. Ayrıca Siirt ve çevresindeki okullar (Maryakub Nasturi, Jesireh ve Siirt erkek okulları) farklı ayinlerden yani milletlerden öğrencilere eğitim vermekteydi. Siirt'teki yetişkin pazar okulunda ise dinî eğitimin yanı sıra Türkçe, coğrafya ve aritmetik gibi derslerin verilmesi, Katolik pedagojisinin hem çocuklara hem de yetişkinlere yönelerek litürjik öğretilerin yerel toplumsal yapıya daha geniş bir tabandan nüfuz etme çabasını göstermekteydi.

Annuaire pontifical catholique verileri, bölge nüfusunun çoğunluğunun Müslümanlardan oluşan bir coğrafyada (Siirt ve çevresi) Katolik varlığının gelişimini göstermektedir. 1905-1906 Dönemi: Bu yıllarda Katolik varlığı kurumsal ancak sınırlıydı. Her iki yılda da 600 Katolik aile kaydedilmiş, bu cemaate 23 istasyon ve 20 yardımcı rahip hizmet vermiştir. Nasturilik'ten dönmüş bir piskopos Cuératel/Gnératel'de ikamet etmekteydi. Piskoposluk, 23 kilise veya şapel, 7 erkek ve 1 kız okulu ile Dominiken tarikatının Siirt'teki bir rezidansını kapsayan bir yapıya sahipti³²⁷. 1906 yılı verileri, bu yapının ve

³²⁴ E. B. Soane, *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*. London: John Murray, 1912, s. 51-52.

³²⁵ J.-B. Chabot, *État religieux des diocèses formant le Patriarcat chaldéen de Babylone au 1er janvier 1896, rédigé d'après les notes de S. R. Mgr Georges Ebed-Jésus V Khayyath, patriarche de Babylone pour les Chaldéens*, Paris, 1896, s. 447.

³²⁶ *Die Katholischen Missionen*, Bd. 26, Heft 6, 1898, s. 132.

³²⁷ Battandier, 1905, s. 290; 1906, 272; 1909, s. 277.

nüfus düzeyinin 1905'tekiyle aynı olduğunu teyit etmektedir. 1911 Dönemi:1911 yılına ait veriler, bölgedeki Katolik varlığının daha ayrıntılı ve genişlemiş bir yapısını ortaya koymaktadır. Toplam Katolik nüfus 5.030 kişiye ulaşmış, seküler rahip sayısı 21 olarak kaydedilmiştir. Nasturilik'ten dönme piskoposun ikameti Guératel'de devam etmiştir. Piskoposluk yapısı önemli ölçüde büyümüş; kilise veya şapel sayısı 38'e, erkek okulu sayısı 9'a çıkmış; kız okulu (1) korunmuştur. İstasyon sayısı 4 olarak belirtilmiş ve Dominiken manastırı mevcuttur³²⁸. Bölgeyle önemli veriler sunan aynı zamanda sahadan birisi olan Joseph Tfinkdji'nin 1914 tarihli kapsamlı çalışması ise bu ağın pastoral-kurumsal kapasitesini istatistiksel verilerle ortaya koymaktadır. Tfinkdji, Siirt piskoposluğunda yaklaşık 5.380 Katolik mümin, 37 papaz, 21 kilise ve 31 şapel (toplam 52 ibadet birimi), 17 okul ve 9 istasyon bulunduğunu kaydeder. Bu yapı, papaz başına ortalama 145 kişilik bir pastoral yoğunluk; her 1.000 kişi başına 9,67 ibadet mekânı, 3,16 okul ve 1,67 istasyon düşecek bir kurumsal yoğunluğa karşılık gelmektedir. Bu rakamlar, Siirt'in nüfus oranına göre "orantısız güçlü" bir Katolik kurumsallaşmasına ulaştığını açıkça ortaya koyar³²⁹.

Sonuç olarak 1898–1914 arasındaki Siirt deneyimi, Katolik misyonerlerin okullar, yetimhaneler ve seminer bağlantısı üzerinden yalnızca Keldani toplulukları değil, aynı zamanda farklı mezheplerden halkı da içine alan bir eğitim–sosyal yardım ağı kurduğunu göstermektedir. Bu ağ, Fransız himayesinin sağladığı güvenlik ve diplomatik kalkan sayesinde güçlenmiş; ancak aynı zamanda mezhepler-arası rekabeti keskinleştirmiştir. Tfinkdji'nin belirttiği yoğun kurumsal kapasite ve Œuvre d'Orient'in rakamsal mikro-finans akışları, Siirt'i Osmanlı taşrasında Katolik kurumsallaşmasının en görünür örneklerinden biri hâline getirmiştir.

Siirt, Keldani Kilisesi hiyerarşisi içinde merkezi bir öneme sahiptir. Bu önem, 1900 yılında Siirt Başpiskoposu Emmanuel Thomas'ın, Mgr. Abd el-Jesus Khayath'ın ölümü üzerine boş kalan Keldani Kilisesi'nin patriklik makamına atanmasıyla açıkça teyit edilmiştir³³⁰. Bu atama, Siirt makamının sadece yerel bir piskoposluk değil, aynı zamanda patriklik seviyesinde liderlik yetiştiren bir merkez olduğunu göstermektedir.

4.1.5. XIX. Yüzyılın Sonlarında Kimlik Rejimi, Kurumsal Ağ ve Sayısal Temelle

1870'lerden 1890'lara uzanan yaklaşık yirmi yıllık dönem, Siirt merkezli Keldani piskoposluğunun hem kimlik göstergeleri hem de kurumsal ağ ve sayısal temeller bakımından kalıcı bir dönüşüm evresine işaret eder.

³²⁸ Battandier, 1911, s. 288; 1917, s. 318.

³²⁹ Tfinkdji, L'Église chaldéenne, s. 525.

³³⁰ Revue de l'Orient Latin. Tome VIII (1900–1901). Paris: Ernest Leroux, 1900-1901, s. 262.

4.2.5.1. Misyon Topografyasının İnşası (1882-1885)

1882'den itibaren Musul merkezli 14 Dominiken rahip, Maryakub ve Siirt gibi tali odaklarla sürekli temas kurmuş ve bu bölgede beş yeni misyon istasyonu planlamıştır. Van'daki Dominiken istasyonu bir destek merkezi olarak işlev görmüş, 1885'te Cizre misyonu ağı eklenmiştir. Aynı yıllarda Siirt'te merkezî bir ikametgâh açılmış, bir rahip görevlendirilmiş ve rahibeler de sahaya intikal etmiştir. Böylelikle Siirt, Musul-Siirt-Cizre-Van hattında lojistik ve ikamet düğümüne dönüşmüş; rahip ve rahibelerin devinimi, dağ geçitleri ve çok dilli müfredat gibi unsurlar üzerinden okul, şapel ve yetimhane ekseninde kurumsal birikim üretmiştir³³¹.

4.2.5.2. İlk Geniş Ölçekli Sayım (1883)

Kurumsallaşma sürecini eşzamanlı olarak sayısal istatistikler desteklemiştir. Peder G. Duval'ın *Œuvre d'Orient*'te yayımladığı tablolar, Siirt'in şehir-çevre bütünlüğünü ayrıntılı biçimde kayda geçirmiştir: Siirt toplam nüfus $\approx^{332}$ 15.000; Hristiyan $\approx$ 2.350 - bunun içinde Ermeni "şizmatikler" 300 aile, Keldaniler 100 aile, Yakubiler 50 aile ve Protestanlar 20 aile olarak zikredilmiştir. Piskoposluk çevresinde ayrıca 33 köyde 610 aile ($\approx$ 3.050 kişi) kaydedilmiş; doğuda $\approx$ 10 Nasturi köyünde $\approx$ 100 aile, batıda $\approx$ 25 Yakubi köyünde 561 aile ($\approx$ 2.805 kişi) ve kuzeyde $\approx$ 6.000 aile ($\approx$ 30.000 kişi) ile Ermeni köyleri rapor edilmiştir. Richeir'den 63 ve Guératel'den 34 Nasturi ailenin Katolikliğe geçtiği, fakat rahip ve dinî eğitim yetersizliği nedeniyle "sahipsiz" kaldıkları; buna karşılık Protestanların yerli din görevlisi yetiştirme, maaş ve İngiliz konsolosluğu desteği sayesinde daha başarılı sonuçlar aldığı da vurgulanmıştır³³³. Bu tablo, Siirt merkezli piskoposluk otoritesinin kuzeyde Ermeni köyleri, doğuda Nasturi yerleşimleri ve batıda Yakubi kümeler olmak üzere üç ayrı çevresel halka ile karşı karşıya bulunduğunu; Keldani çekirdeğin ise 610 aile/3.050 kişilik bir kitle üzerinde rahip arzı ile kateketik altyapı arasında ciddi bir dengesizlik yaşadığını ortaya koymuştur.

4.2.5.3. Bölgesel Kesit: Dek-Hassker Bandı (1884)

Bir yıl sonraki rapor, Siirt'e en yakın iki nahiye olan Dek-Hassker için bölgesel bir profil sunar: Keldani Katolik $\approx$ 30 köy/ $\approx$ 6.000 kişi; Ermeni $\approx$ 4.000; Nasturi $\approx$ 1.000; toplam $\approx$ 11.000 Hristiyan. Bu veriler, 1883'teki şehir+33 köy çekirdeğini aşarak Bohtan havzasının doğu ve batı yamaçlarını kapsayan yeni bir çevreyi istatistikleştirmiş; böylece piskoposluğun okul, şapel ve rahip

³³¹ N. Kamo, *Mission jésuite et dominicaine en Mésopotamie: Naissance d'une Église*, Paris: Karthala, 1999, s. 89; *Almanach des âmes du Purgatoire*, Montréal: Imprimerie du Sanctuaire de la Réparation, 1882, s. 370; Jean-Baptiste Piolet, *Les Missions catholiques françaises au XIXe siècle*, Paris: A. Colin, 1901, s. 270; Thomas A'K. Rerty, "Fr. Drum's Criticism of Fr. Weigand's Story." *The Ecclesiastical Review* 44, no. 6 (June 1911): s. 745; *La gerarchia cattolica*, s. 380.

³³² $\approx$ Bu ifade yaklaşık anlamında kullanılmıştır.

³³³ *Œuvre d'Orient*, n°138, Eylül 1883, s. 131-144.

devriye hatlarını yoğunlaştırması gereken 30 köylük bir Keldani bant ortaya konmuştur³³⁴.

4.2.5.4. Kurumsal Ölçeklenme ve Eğitim Siyaseti (1891)

Dönemin son kesitinde Vital Cuinet'in monografisi, Siirt bölgesinde 2.600 Keldani Katolik, 4 okul, 8 öğretmen ve 325 öğrenciyi kaydetmiştir. Okullar kiliselerce yönetilmiş, Dominiken himayesinde Fransızca ve Arapça öğretilmiştir. "Keldanilerin 4 erkek mektebi" ve "3'er rüşdiye" kaydı, cinsiyetlendirilmiş ve kademelendirilmiş bir öğretim şemasının yürürlükte olduğunu ortaya koymaktadır. 2.600 kişilik nüfusun %12,5'inin okulla temas hâlinde olduğu; öğretmen başına ≈40 öğrencinin düştüğü ve bu nedenle sınıfların kalabalık olmadığı, iki dilli müfredatın işlevsel biçimde yürütüldüğü anlaşılmaktadır³³⁵.

Ara-bağlantılar dikkate alındığında, Siirt ahalisinin genel görünümünde Keldanilerin siyah ipekli sarımı, cemaat için belirgin bir kamusal görünürlük aracı işlevi görmüştür³³⁶. 1882-1885 yılları arasında nitelikli bir hâle gelen Dominiken misyoner ağı, Siirt'te kurulan ikametgâh ve rahibelerle desteklenen kurumsal yapı sayesinde hızla yerleşiklik kazanmıştır³³⁷. Aynı dönemde Katolik misyonerlerin 1883-1884 sayımlarında ortaya konan verilerin³³⁸ 30-33 köylük halkalara dönüştürülmesi, piskoposluk alanının çevresel örgütlenmesini belirginleştirmiştir. Bu süreç, 1891 yılında 2.600 kişiden oluşan Keldani Cemaatinin 325 öğrenciyi kapsayan geniş bir misyoner okul ağına eklemlenmesiyle³³⁹ daha da kurumsal bir görünüm kazanmıştır.

Bütün bu gelişmeler, Siirt merkezli Keldani örgütlenmesinin sosyolojik ve demografik eksenini açık biçimde ortaya koymaktadır: Görsel işaretler aracılığıyla kamusal kimlik sürekli olarak teşhir edilmiş; Katolik birlik söylemi episkopal ve bürokratik sürekliliği pekiştirmiş; Dominikenlerin mekânsal yerleşimi eğitim ve bakım kurumlarını şehir dokusuna sabitlemiş; çevredeki köy halkaları ise piskoposluğun kateketik ve idari hinterlandını kurumsallaştırmıştır. Böylece 1870'lerden 1890'lara uzanan dönem, Siirt Keldani cemaatinde görünür kimlik → kurumsal ağ → sayım ve ölçek üretimi zincirinin kalıcılaştığı kurucu bir yirmi yıl olarak belirginleşmektedir.

³³⁴ Œuvre d'Orient, n°142, Mayıs 1884, s. 312–313.

³³⁵ Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure*, Tome II, Paris: Ernest Leroux, 1891, s. 534–535, 597–598; Çelik, a.g.t., s. 194.

³³⁶ Bcheiry, a.g.e., s. 23.

³³⁷ Kamo, *Mission jésuite*, 1999; Piolet, 1901; Rerty, Fr. *Drum's Criticism of Fr. Weigand's Story*. 1911, 745; *La gerarchia cattolica: La cappella e la famiglia pontificie per l'anno 1882*, con appendice di altre notizie riguardanti la Santa Sede, pubblicata il 1 maggio 1882 (Roma: Tipografia Monaldi e C., 1882), p. 377.

³³⁸ Œuvre d'Orient, 1883, s131-132.; Œuvre d'Orient, 1884, s. 312-313.

³³⁹ Cuinet, 1891; Çelik, a.g.t., 2019.

4.2. İstatistikler ve Toplumsal Yapı (1913-1918)

4.2.1. 1913 İstatistiklerine Göre Siirt Başpiskoposluğu'nda Nasturi Nüfusun Dağılımı

Aşağıdaki tablo, 1913 yılı Katolik kaynaklarına göre Siirt Başpiskoposluğu sınırlarında yer alan, kısmen Nasturi nüfusa sahip on köyün demografik ve ruhani durumunu göstermektedir:

Köy	Keldani Nüfus (Katolik)	Rahip Sayısı	Kilise	Okul	İstasyon	Notlar Durum
Azar	50	1	1	-	-	Kısmen Nasturi nüfus; Katolik ayini uygulanmakta. Katolik Nasturi piskoposu Thomas burada ikamet etmekte. Nasturi kökenli topluluk;
Guiralel	100	-	1	-	1	
Mar-Anèche	70	-	1	-	-	Katolikliğe geçiş süreci yeni başlamakta.
Mar-Chianès	60	-	1	-	-	Litürjik birlik sağlanmaya çalışılmakta.
Sadakh	230	1	1	1	-	Katolik okulu faal; Dominikenlerin eğitim merkezi olarak kullanılmış.
Mar-Yacoub	200	1	1	1	-	Katolik ayini düzenli icra edilmekte; dönüşüm tamamlanmak üzere.
Mar-Chmôni	30	-	1	-	-	Küçük topluluk; Nasturi kökenli birkaç aile Katolik olmuş.
Hadidi	200	1	1	-	-	Katolik rahip düzenli olarak köye uğramakta.
Bir-Ké	120	1	1	-	-	Karışık nüfus; Katolik misyoner desteği sürmekte.
Pékinde	80	1	1	-	-	Katolik misyonu aktif; çocuklara temel din eğitimi verilmekte.

Tablo 2. Siirt Başpiskoposluğu’nda Nasturi Nüfusa Sahip Köyler (1913)

Siirt Nasturilerinin Keldaniliğe dönüşü, tek seferde gerçekleşen toplu bir dönüşüm değil, yaklaşık üç yüzyıla yayılan dalgalı bir süreçtir. Başlangıçta bireysel veya köy ölçekli Katolikleşmeler görülmüş, 1681’den itibaren bu süreç patriklik ve piskoposluk düzeyinde kurumsallaşmış, XIX. yüzyılda ise hem yerli ruhbanın hem de Batılı misyonerlerin katkılarıyla Katolik kimlik bölgede baskın hâle gelmiştir³⁴⁰. Bununla birlikte, Abdoulahad ve diğer Roma yanlısı Keldani din adamlarının coşkulu söylemlerine rağmen, XX. yüzyılın başlarında Siirt, Rıdvan ve Bohtan bölgelerinde hâlen Nasturi toplulukların varlığı dikkat çekmektedir. Bu durum, mezhepsel geçişlerin ne kadar kaygan bir zeminde yürütüldüğünü göstermesi bakımından önemlidir³⁴¹.

Genel olarak Siirt bölgesindeki Katolik misyon faaliyetleri yalnızca dinî değil, aynı zamanda eğitimsel ve toplumsal yeniden yapılanma girişimleri olarak da değerlendirilebilir. Dominikenlerin kurduğu istasyon, sadece bir ibadet mekânı değil, aynı zamanda dil öğretimi, okuryazarlık ve inanç birliği ekseninde bir “Katolikleşme laboratuvarı” işlevi görmüştür. Böylece Nasturilerin Katolikliğe geçiş süreci hem ruhani bir yakınlaşma hem de XIX. yüzyıl sonu Osmanlı taşrasında Doğu Hristiyan topluluklarının kimlik yeniden inşasının bir göstergesi hâline gelmiştir. Siirt bölgesindeki Nasturi cemaatinin Katolikleştirilme süreci, XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar uzanan yaklaşık beş yüzyıllık bir zaman diliminde hem yabancı Katolik misyonerler hem de yerel Katolik Keldaniler tarafından yürütülmüştür. Bu dönemde bölgedeki Katolik misyonerler, faaliyetlerini sürdürürken Vatikan’a ve Katolik ülkelerdeki mezhepdaşlarına düzenli olarak raporlar göndererek Nasturilerin Katolikliğe kazandırılmasında kaydedilen ilerlemeleri bildirmiş ve bu yönde çeşitli maddi-manevi yardımlar talep etmişlerdir. Bununla birlikte, söz konusu misyonerlik girişimleri ve sağlanan desteklere rağmen Nasturilerin Katolikleştirilmesi süreci hiçbir zaman tam anlamıyla başarıya ulaşmamıştır. XX. yüzyılın başlarında bile Siirt kırsalında tespit edilen 36 Keldani köyünden onunda Nasturi cemaatinin hâlen varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Bu durum, yaklaşık beş asır boyunca yürütülen yoğun Katolik misyon faaliyetlerine ve Keldani kilisesinin gayretlerine rağmen Nasturilerin inançlarını ve kimliklerini büyük ölçüde koruduklarını göstermektedir. Öte yandan, bölgedeki mezhepsel dönüşümün tam anlamıyla kalıcı bir nitelik taşımadığı, çoğu zaman pragmatik ve ekonomik saiklerle şekillendiği de anlaşılmaktadır. Roma’dan ve Vatikan’dan gönderilen mali yardımların artması, Katolikliğe geçiş sürecini hızlandırırken; bu kaynakların azalması durumunda ise Nasturilerin eski mezheplerine geri dönüşlerinin arttığı gözlemlenmiştir. Dolayısıyla

³⁴⁰ Abdoulahad, a.g.e., s. 72.

³⁴¹ P. Müller-Simonis & Hyacinthe Hyvernât, *Du Caucase au Golfe Persique à travers l’Arménie, le Kurdistan et la Mésopotamie*, Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1892, s. 266, 337.

Katolikleşme süreci, yerel topluluklar açısından yalnızca dinî bir dönüşüm değil, aynı zamanda ekonomik imkânlar ve dış desteklerle bağlantılı bir stratejik uyum biçimi olarak da değerlendirilmelidir. Bu durumu doğrulayan verilerden biri, Rus Konsolos Mayevski'nin Doğu Anadolu istatistiklerinde de görülebilir. Mayevski'nin bölgedeki nüfus ve mezhepsel dağılıma ilişkin gözlemleri, Katolikleşme hareketinin dalgalı seyrini ve ekonomik yardımların mezhepsel tercihler üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, Siirt bölgesindeki Nasturiler, misyonerlerin ve yerel Katolik Keldanilerin tüm sistematik çabalarına karşın, inançsal ve kültürel kimliklerini büyük ölçüde muhafaza etmeyi başarmışlardır. Katolikleşme süreci ise, yerel koşulların, dış desteklerin ve çıkar ilişkilerinin belirlediği kısmi bir dönüşüm olarak kalmıştır.

4.3. Siirt'te Nüfus, Sosyo-Kültürel ve Kurumsal Yapı (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başı)

1838'de bölgeyi ziyaret eden Amerikalı misyoner Horatio Southgate, Cizre merkezli piskoposluk alanında yaklaşık on beş köyde bin Keldani ailesinin, yani yaklaşık beş bin kişinin yaşadığını, kaydetmiştir³⁴². Bu gözlem, Keldani nüfusun yalnızca şehir merkezlerinde değil, aynı zamanda kırsal hinterlandta da örgütlü ve köklü bir şekilde varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Keldani Katolik cemaatinin kurumsal örgütlenmesine dair Osmanlı arşivlerindeki XIX. Yüzyıl dönemine ait ilk kayıtlardan biri Hicrî 29 Zilhicce 1255 (13 Mart 1840) tarihli bir mazbata ile görülmektedir. Cizre'de yaşayan cemaat, kiliselerinin vakıf konağı avlusunda bir sıbyan mektebi inşa etmek üzere Babıali'ye başvurmuş; belgede mektebin vakıf hukukuna bağlı olarak kiliseye ait taşınmaz üzerinde yer aldığı ve cemaat mahallesinin içinde bulunduğu açıkça ifade edilmiştir³⁴³. Mazbata ayrıca cemaatin demografik profilini de yansıtmış; altmış dört hane ve yüz altı nüfustan oluşan küçük bir topluluğun kilise merkezli kurumsal örgütlenmeye yöneldiğini göstermiştir. Bu durum, sınırlı nüfusa rağmen cemaatin vakıf hukukuna dayalı mülkiyet üzerinden eğitim ve dinî kurum inşasına erken tarihte giriştiğini ortaya koymaktadır.

1848-1850 yıllarında bölgede bulunan Alman Katolik araştırmacı Heinrich Patermann ise Musul merkezli patrikliğin Siirt ve Diyarbekir'e uzanan geniş bir coğrafyada güçlü piskoposluk yapılarıyla temsil edildiğini vurgulamıştır. Patermann'a göre Siirt, bu dönemde bir matranlık (piskoposluk) merkezi niteliği taşımakta; piskoposluk otuz üç köyü kapsamakta ve şehir

³⁴² Southgate, *Narrative of a Visit to the Syrian*, s. 172-173.

³⁴³ BOA, C.MF. 90/4455, (29 Zilhicce 1255-13 Mart 1840)

merkezinde dikkate değer bir ruhban kadrosuna sahip bulunmaktaydı³⁴⁴. Onun tespitleri ışığında Siirt'in önemli bir Keldani nüfusu ve dinî kadroya sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Girolamo Petri'nin 1859 tarihli L'Orbe Cattolico ossia Atlante geografico storico ecclesiastico adlı eserinde Siirt "Keldanilerin şehri" olarak nitelendirilmiştir. Petri, şehri Diyarbekir'in yaklaşık 30 lig (tahmini 150 km) doğusunda yer alan bir sancak merkezi olarak konumlandırmıştır. Coğrafi açıdan, Siirt yüksek dağlarla çevrili küçük bir ova üzerinde kurulmuş ve Habur Nehri tarafından sulanmaktadır. Bu dönemde Siirt'in tahmini nüfusu yaklaşık 3.000 kişi olarak kaydedilmiştir³⁴⁵.

1865 yılında İngiliz dış ticaret bültenine göre Siirt bölgesindeki nüfus aşağıdaki gibidir. Bu rakamlar aynı zamanda diğer verilen verilerle karşılaştırma yapılabilmesi için yabancı bir devletin dış istatistik kaynağı olarak önem arz etmektedir. Ancak buradaki temel sıkıntı nüfus ayrımı yapılırken nüfus ayrımı genel olarak Hristiyan ve Müslüman arasında yapılmıştır. Bu nedenle Hristiyanlara yönelik verilen rakamlarda bölgedeki Keldani, Gregoryen Ermeni, Katolik Ermeni, Protestan Ermeni, Nasturi, Yakubi ve Yakubi Katolik gibi unsurların hepsi bir arada sayılmıştır.

Kaza (District)	Köy Sayısı	Müslüman Haneleri	Diğer Nüfus / Evler	Tezgâh (Looms)
Siirt ve Köyleri	55	2,908	762	100
Şirvan	120	2,760	511	60
Garzan	92	1,677	752	80
Sason	124	2,890	1,770	100
Gürdellan	14	229	219	30
Bedhwan (Herhwan)	88	72	271	—
Deyr Gül	124	6,400	800	180
Den ve Ejruh	76	981	616	200
Berwari	40	2,180	345	200
Hizan ve İspayert	46	1,435	566	110
Toplam:	729 köy ³⁴⁶			

Tablo 3. Siirt Sancağına Bağlı Kazalar ve İstatistikler

Bu yukarıdaki tablonun Siirt Sancağında Hane Dağılımı (Kızılbaşlar Müslümanlara Dahil) yapıldığında aşağıdaki sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Bu tabloda yukarıda verilmeyen Yezidi, Kızılbaş (Alevi) unsurlara da yer verilerek metindeki açıklamalara göre bu unsurların yaşadığı bölgelerde ifade edilmiştir.

³⁴⁴ Heinrich Patemann, Die katholische Kirche im Morgenlande, Freiburg i. Br. Herder, 1865, s. 172–175, 326–341

³⁴⁵ Girolamo Petri, L'Orbe Cattolico ossia Atlante geografico storico ecclesiastico (Roma: Tipografia della Reverenda Camera Apostolica, 1859, s. 32.

³⁴⁶ Commercial Reports Received, s. 193-194.

Kaza	Müslüman Hane	Hristiyan Hane	Yezidi Hane	Toplam Hane
Siirt ve Köyleri	2.908 (%78,1)	762 (%20,5)	54 (%1,5)	3.724
Şirvan	2.760 (%82,1)	511 (%15,2)	90 (%2,7)	3.361
Garzan	1.677 (%65,1)	752 (%29,2)	148 (%5,7)	2.577
Sason	3.890 (%68,7)	1.770 (%31,3)	0	5.660
Gürdellan	229 (%51,1)	219 (%48,9)	0	448
Bedhwan (Rıdvan)	72 (%9,6)	271 (%36,2)	405 (%54,1)	748
Deyr Gül	6.400 (%86,3)	800 (%10,8)	220 (%3,0)	7.420
Den ve Erüh	981 (%61,4)	616 (%38,6)	0	1.597
Bervari	2.180 (%86,4)	345 (%13,6)	0	2.525
Hizan ve İspayert	1.435 (%71,7)	566 (%28,3)	0	2.001
Genel Toplam	22.732 (%74,1)	6.612 (%21,9)	917 (%3,0)	30.261

Tablo 4. Siirt Sancağında Nüfusun Dinî-Etnik Dağılımı (XIX. yüzyıl)

Tablo 3'ten anlaşıldığı üzere, Siirt sancağı genelinde yaklaşık 30.261 hane bulunmaktadır. Müslümanlar (Kızılbaş dâhil) 22.732 haneye sahip olup toplam nüfusun %74,1'ini oluşturmaktadır. Hristiyanlar (Ermeniler, Yakubiler/Süryaniler ve Nasturiler) 6.612 hane olup nüfusun %21,9'unu, Yezidiler ise 917 hane olup nüfusun yalnızca %3,0'ünü oluşturmaktadır.

4.3.1. Siirt Sancağı İnanç Grupları Analizi:

4.3.2.1. Müslümanlar

Müslüman haneler sancak genelinde büyük çoğunluğu oluşturur. Özellikle Deyr Gül, Berwari ve Şirvan gibi kazalarda %80'in üzerinde Müslüman oranı dikkat çekicidir. Sason'daki 1.000 hanelik Kızılbaş Kürt nüfusunun da Müslüman nüfusa dâhil edilmesiyle Müslüman oranı sancak genelinde %74'e çıkmaktadır. Bu durum, bölgede Sünni-Hanefi Kürtler, Şafii Kürtler ve Kızılbaş (Alevi-Kızılbaş Kürt) topluluklarının bir arada yaşadığını göstermektedir.

4.3.2.2. Hristiyanlar

Yaklaşık 6.600 hane ile Hristiyan nüfus sancakta ikinci büyük gruptur. Bu grup homojen değildir; içinde üç ana topluluk yer almaktadır:

4.3.2.3. Ermeniler

Özellikle Siirt merkez, Garzan, Sason ve Hizan'da yoğunlaşmışlardır. Çoğunluğu Gregoryen olmakla birlikte Katolik ve Protestan Ermeniler de mevcuttu.

4.3.2.4. Yakubiler (Süryaniler)

Geleneksel olarak Tur Abdin ve çevresine bağlı olmakla beraber, Siirt ve çevresinde de önemli bir Yakubi (Süryani Ortodoks) nüfus yaşamaktaydı.

4.3.2.5. Nasturiler

Daha çok Hakkâri ve kuzeydoğu Musul bölgesinde yoğun olmakla birlikte, Siirt'in özellikle Bervari/Berwari ve çevre kazalarında küçük Nasturi toplulukları bulunuyordu.

Yukarıdaki açıklamada gösterilen "Hristiyan haneler" ifadesi tek bir mezhebe değil, Ermeni, Süryani (Yakubi) ve Nasturi topluluklarının toplamına karşılık gelmektedir.

4.3.2.6. Yezidiler

Yaklaşık 917 haneden (%3) oluşan Yezidi nüfus ise özellikle Bedhwan (Rıdvan), Garzan ve Şirvan kazalarında yoğunlaşmaktadır. Bu verilerin burada ayrıca belirtilmesinin nedeni, söz konusu topluluğun oranının genel nüfus içindeki yerini netleştirmek ve bölgedeki demografik dağılımın bütüncül biçimde ortaya konmasını sağlamaktır. Yezidiler çoğunlukla kırsal yerleşimlerde yaşamış olup, Osmanlı merkezî idaresiyle ilişkileri dönem dönem gerginlik barındıran bir karakter arz etmektedir³⁴⁷.

4.3.2.7. Keldaniler

XIX. yüzyıl ortalarında Siirt piskoposluğu, Katolik misyonerlik faaliyetleri açısından yalnızca bir taşra istasyonu değil, aynı zamanda nüfus ve kurum yoğunluğu bakımından dikkate değer bir merkez konumundaydı. 1866 yılına ait veriler, şehrin Katolik yapılanmasının ölçeğini somut biçimde ortaya koymaktadır. Peder Martin'in aktardığına göre, bu dönemde Siirt piskoposluğu toplamda yaklaşık 14.000 nüfusa sahipti; bunların 11.000'i Katolik olarak kaydedilmiştir. Ancak bunların ne kadarının Keldani olduğu belirtilmemiş Katolikler toplam nüfus olarak verilmiştir³⁴⁸. Dolayısıyla 1866 fotoğrafı, Siirt'teki Katolik nüfusun toplam nüfus içindeki yüksek oranı (yaklaşık %78) bölgedeki mezhepsel dönüşümün boyutlarını da ortaya koymaktadır. Aynı zamanda köylerden merkezî piskoposluğa bağlanan kılcak örgütlenme, Fransız Dominikenlerinin ilerleyen on yıllarda kuracağı okul ve manastır ağının üzerine oturacağı güçlü bir yerel tabanın mevcut olduğunu göstermektedir. Bu tablo, Siirt'in XIX. yüzyıl sonlarında Fransız Dominiken misyonunun en stratejik taşra merkezlerinden biri hâline gelişini hazırlayan altyapıyı açıklamaktadır:

³⁴⁷ Commercial Reports Received at the Foreign Office from Her Majesty's Consuls between July 1st, and December 31st, 1864. Presented by Command of Her Majesty to Both Houses of Parliament. 1865. London: Printed by Harrison and Sons, 1865, p. 193-194.

³⁴⁸ P. Martin, *La Chaldée: Esquisse historique suivie de quelques lettres sur l'Inde et la Cochinchine*, Rome: Propaganda Fide, 1867, s. 210.

nüfus yoğunluğu, köy bağlantıları, ruhban kadrosu ve eğitim kurumları ile Siirt, Katolik misyonerlik için hem yerel bir merkez hem de uluslararası Katolik ağıın Mezopotamya'daki kavşak noktası olmuştur.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı ve tabloda görüleceği gibi XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılda Siirt bölgesinde bulunan Keldanilerle ilgili nüfus verileri tam olarak birbiri le uyumlu değildir. Bu dönemde kullanılan nüfus verilerinde farklılıklar göze çarpmaktadır. Keldanilerle ilgili önemli veriler sunan Katolik Dominik misyonu için önemli bir yer olan Siirt'teki gelişmeler onlar için her zaman önemli olmuştur. Bu nedenle zaman zaman genel merkezlerine Keldanilerle ilgili bilgilendirmek için raporlar göndermişlerdir. Bu raporlarda onların nüfuslarına da değinmişlerdir. Bu bağlamda Katolik yayın organı *Œuvre d'Orient* bülteninin 1883 tarihli yayında şehir ve yaklaşık otuz üç köyde 610 aileden oluşan 3.050 kişilik bir nüfus verilmiş; 1884 tarihli yayında ise Siirt'e yakın Dek-Hassker bandında otuz köyde yaklaşık 6.000 Keldani kaydedilmiştir³⁴⁹.

Dominiklere ait 1881-1884 yıllarına ait bir başka veri de ise, Fransız Dominiken misyoneri Gonzalve Duval, şehir merkezinde bin Keldani Katolik, otuz üç köyde ise 3.900 Keldani bulunduğunu, toplam nüfusun 4.900 kişiye ulaştığını belirtmiştir. Bu tablo, Siirt merkezinde Keldanilerin toplam nüfusun yaklaşık %7'sini, Hristiyan nüfusun ise %27'sini oluşturduğunu göstermektedir³⁵⁰. Bu aynı zamanda Heinrich Paternmann'ın 35 yıl önce verdiği nüfus verileriyle uyumludur. 1890'larda Müller-Simonis ve Hyvernats, şehir merkezinde 99 aile (yaklaşık 495 kişi), köylerde ise 3.500-4.000 kişi olmak üzere toplamda 4.000-4.500 Keldani bulunduğunu kaydetmiştir³⁵¹. Başka bir Fransız ve Deyun-ı Umumiye görevlisi olan Vital Cuinet ise 1891 tarihli monografisinde Siirt bölgesinde 2.600 Keldani'nin yaşadığını, ayrıca 4 okul, 8 öğretmen ve 325 öğrenci bulunduğunu kaydetmektedir. Bu veriler, nüfusun yaklaşık %12,5'inin örgün eğitimle temas hâlinde olduğunu ve öğretmen başına ortalama 40 öğrenci düştüğünü ortaya koymaktadır³⁵².

1890'ların başında Müller-Simonis ve Hyvernats'ın Siirt ve çevresindeki Keldani nüfusunu 4.000-4.500 kişi olarak, Vital Cuinet'in ise 1891'de yalnızca 2.600 kişi olarak vermesi, dönemin demografik verilerindeki belirsizliği ve daha öncede belirttiğimiz çelişkiyi göstermektedir. Bu fark, gözlemcilerin amaç ve yöntemlerindeki farklılıklardan (misyonerlerin cemaatin görünürlüğünü artırma eğilimi, Cuinet'in ise idari ve mali kayıtlara dayanması), sayımın

³⁴⁹ Œuvre d'Orient, Eylül 1883, s. 131-134, 140-144; n°142, Mayıs 1884, s. 50-51, 312-313.

³⁵⁰ Gonzal ve Duval, La Mission des Dominicains à Mossoul, Paris: Bureaux de «L'Année Dominicaine», 1889, s. 43-44.

³⁵¹ Müller-Simonis, Du Caucase au Golfe Persique à travers, s. 266, 337

³⁵² Vital Cuinet, La Turquie d'Asie, géographie administrative : statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure, Tome Deuxieme, Paris 1891, s. 534-535, 597-598.

kapsadığı alanların değişkenliğinden ve dönemin güvenilir bir istatistik yöntemine sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu rakamlar, yalnızca nüfus tahminlerindeki bir uyumsuzluk değil, aynı zamanda farklı kurumsal bağlamların ve bakış açılarının ürünü olarak değerlendirilmelidir.

1905 tarihli *Annuaire pontifical catholique*'te, halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu; buna karşılık yaklaşık 6.000 Katolik ailenin 23 ana istasyona bağlı bulunduğu; 20 seküler rahibin hizmet verdiği ve *Cuératel*(?) de Nasturilikten dönmüş bir piskoposun görev yaptığı belirtilmektedir³⁵³.

XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde Keldaniler, Süryani Kadimler ve Ermenilerle birlikte Siirt'in üç ana Hristiyan cemaatinden biri haline gelmiş, Protestanlar ve Nesturiler ise daha küçük topluluklar olarak varlıklarını sürdürmüştür³⁵⁴. Buna karşılık *Stamboul* gazetesinde 10 Mart 1909'da yayımlanan ve Başpiskopos Addaï-Scher'e gönderildiği belirtilen bir listede, "yaklaşık 1889'da" piskoposluğa bağlı altmıştan fazla köyde 16.000 Keldani bulunduğu, 1909'da ise bu sayının 22 köyde 5.500'e düştüğü ileri sürülmüştür. Ancak bu dramatik tablo, çağdaş kaynakların daha mütevazı rakamlarıyla karşılaştırıldığında kapsam, ölçüm birimi ve anlatı amacı bakımından abartılı ve tartışmalı görünmektedir³⁵⁵. Bu durum aslında Roma Katoliklerine bağlı bir piskopos olarak Scher'in yüzyıllardan beri bölgeden Roma'ya giden raporlarındaki dil ve söylemle uyumludur. Zira bu rapor ve bilgilendirmelerin birçoğunda daha çok yardım alabilmek ve bölgeye dikkati çekebilmek için nüfusun daha kalabalık olduğu Nasturilerin Katolikliğe dönüştürülmesinde büyük mesafeler kat edildiği gibi ifadelerin olduğu bilinmektedir. Ama son Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde bile Nasturilerin Katolikliğe dönüşümü tam olarak gerçekleştirilememiştir.

Keldanilere ait nüfus varlığının çelişkisi XX. yüzyıla ait verilerde de görülmektedir. Bununla birlikte söz konusu yüzyıldaki veriler bu farklılığı daha net ortaya koymaktadır. 1914 tarihli Osmanlı istatistiklerine göre Siirt Sancağında 4.284 Keldani yaşamaktadır: bunların 1.549'u Siirt merkezde, 954'ü Erüh'ta, 1.781'i ise Pervari'dedir. Bu rakamlar, sancak genelinde Keldanilerin toplam nüfus içindeki oranının %11,7 olduğunu göstermektedir³⁵⁶. 1913–1914 Osmanlı arşivleri ayrıca cemaatin kadın–erkek oranının dengeli olduğunu, Diyarbekir Vilayeti genelinde 2.333 erkek ve 2.450 kadın olmak üzere 4.783 Keldani bulunduğunu kaydeder. Özellikle Cizre'de kadın oranının %51,5 olması dikkat çekicidir. Siirt'te de benzer bir dağılımın gözlenmesi, Müslüman nüfustaki erkek ağırlıklı tabloya kıyasla daha dengeli

³⁵³ *Annuaire pontifical catholique*, 1905, s. 290.

³⁵⁴ Müller-Simonis & Hyvernât, 1892, s. 266, 337.

³⁵⁵ *Stamboul*, 43. yıl, sayı 57, 1909; ayrıca bkz. Cuinet, a.g.e., s. 534, 598; Duval, 1889, s. 7-10; Müller-Simonis & Hyvernât, 1892, s. 266, 337.; Tînkîdjî, 1914, s. 494-496.

³⁵⁶ Orhan Sakin, *Osmanlı'da Etnik Yapı ve 1914 Nüfusu*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010, s. 190-191.

bir demografik yapıya işaret etmekte ve cemaatin sosyal sürekliliği açısından bir avantaj sunmaktadır³⁵⁷. Keldani Piskoposu Joseph Tfinkdji'nin 1914 yılında yayımladığı envantere göre, Siirt Piskoposluğu'na bağlı 37 yerleşim yerinde toplam 5.430 Keldani nüfus bulunmaktaydı. Aynı kayıta bölgede 21 papaz, 31 kilise, 7 şapel, 9 okul ve 4 misyon istasyonu yer aldığı belirtilmektedir. Benzer şekilde Louvet de 1891 yılında Siirt'i, yaklaşık 5.000 Keldani nüfusa, 19 rahibe, 26 kiliseye ve 2 okula sahip bir piskoposluk merkezi olarak tanımlamakta; bu yapısıyla kenti Musul, Kerkük ve Cizre piskoposluklarıyla eş düzeyde bir konuma yerleştirmektedir.

Annuaire Pontifical Catholique'ye göre ise 1914 yılı itibarıyla Siirt Başpiskoposluğu'nun bağlı bulunduğu bölgenin nüfusunun büyük kısmını Müslümanlardan oluşmakla birlikte, kayıtlı 5.430 Keldani Katolik nüfusun varlığı dikkat çekmektedir. Aynı kayıta bölgedeki dinî teşkilat yapısı; 21 seküler (dünyevi) rahip, Guératel'de ikamet eden Nasturi kökenli bir Katolik piskopos, 38 kilise veya şapel, 4 misyon istasyonu, 9 erkek okulu, 1 kız okulu ve 1 Dominiken manastırı şeklinde belirtilmiştir.

Bu tablo, dönemin Katolik misyoner faaliyetlerinin bölgedeki kurumsal örgütlenmesini açık biçimde yansıtmaktadır. Özellikle Dominiken tarikatının katkıları, Siirt bölgesinde Katolik kimliğin hem litürjik hem de eğitsel düzlemde kurumsallaşmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Bununla birlikte, burada kullanılan üç temel kaynağın -Tfinkdji, Louvet ve Annuaire Pontifical Catholique- tamamının Katolik kökenli yayınlar olduğu ve dolayısıyla bölgedeki Katolik varlığını kurumsal meşruiyet açısından vurgulama eğilimi taşıdığı göz önünde bulundurulmalıdır³⁵⁸.

Yerleşim	Nüfusu	Rahip	Kilise	Şapel	Okul	İstasyon
Siirt	824	3	1	1	3	2
Kolmés	326	1	1	—	1	1
Mar-Gourva	182	1	1	—	—	1
Guêdyanès	155	1	1	—	—	—
Tall-Michar	290	1	1	—	1	—
Bingov	110	1	1	—	—	—
Birkàh	30	1	—	—	—	—
Deliok	146	1	1	—	—	—
Eaniouran	126	—	1	—	—	—
Dah-Habban	142	—	1	—	—	—
Dali-Mazèhe	152	—	1	—	—	—
Ardjikanès	45	—	1	—	—	—
Koridj	100	1	1	—	—	—
Ouridj	20	—	1	—	—	—
Borim	282	1	—	—	—	—
Chi-wilha	95	1	1	—	—	—

³⁵⁷ BOA, DH.EUM.MTK. 74/51 (5 Muharrem 1332-4 Aralık 1913).

³⁵⁸ Annuaire Pontifical Catholique, 1917, s. 318-319.

Raûma	110	—	1	—	—	—
Hakh	70	—	1	—	—	—
Péroz	300	1	1	—	1	—
Dintass	80	1	—	1	—	—
Haute-Artoun (Yukarı Artoun)	310	1	1	—	1	—
Basse-Artoun (Aşağı Artoun)	160	—	1	—	—	—
Goubarlanès	75	—	1	—	—	—
Tall	50	—	1	—	—	—
Azar	50	1	1	—	—	—
Guiralel	100	—	1	—	—	1
Mar-Anèche	70	—	1	—	—	—
Mar-Chianès	60	—	1	—	—	—
Sadakh	230	1	1	—	1	—
Mar-Yacoub	200	1	1	—	1	—
Mar-Chmôni	30	—	1	—	—	—
Hadidi	200	1	1	—	—	—
Bir-Ké	120	1	1	—	—	—
Pékinde	80	1	1	—	—	—
Der-Chemsch	40	—	1	—	—	—
Kibb	50	—	1	—	—	—
Ejnith	120	1	1	—	—	—
Toplam	5.430	21	31	2	9	5

Tablo 5. Siirt Piskoposluğu İstatistiği 1913³⁵⁹

4.4. 1917-1918 İdari Yapısı Çerçevesinde Siirt Sancağında Keldani Nüfus

1333–1334 (1917-1918) yıllarında Siirt Sancağı; Pervari, Garzan, Eruh, Şirvan ve Şırnak kazalarından oluşmakta ve Bitlis, Muş ve Genç sancaklarıyla

³⁵⁹ Annuaire pontifical catholique, 1914, s. 496; Aşağıda Annuaire'deki Cemaatler ve Nüfus verileri yer almaktadır;

Cemaat / Nüfus	Siirt	Eruh	Pervari	Şirvan	Garzan	Toplam
Müslüman	27.649	22.677	6.415	15.181	14.541	86.463
Ermeni	2.218	1.890	1.326	1.169	4.225	10.828
Protestan	412	—	—	—	107	519
Süryani	775	714	—	1.109	1.044	3.642
Keldani	1.549	954	1.781	—	72	4.356
Genel Toplam	32.603	26.235	9.522	17.559	19.989	105.808

Bkz. Salname-i Vilayet-i Bitlis, Bitlis Vilayet Matbaası, Bitlis, 1310/1892, s. 283-284; Resul Babaoğlu ve Abdurrezzak Çelik, "Cumhuriyet İdaresine Geçiş Sürecinde Siirt'te Demografik Göstergeler", Tarih Okulu Dergisi (TOD) Journal of History School (JOHS) 11 (Haziran 2018), XXXIV, s. 537.

birlikte Bitlis Vilayeti'ne bağlı bulunmaktaydı. Ancak bu döneme ilişkin düzenli ve kapsamlı bir resmî nüfus sayımı gerçekleştirilmemiştir. Bu nedenle, 1917-1918 yıllarına dair demografik değerlendirmelerde fiilen kullanılan temel veri seti, Osmanlı Devleti'nin son genel nüfus sayımı olan 1914 istatistikleridir. Aşağıdaki analiz, bu verilerin 1917-1918 idari ve toplumsal bağlamı içinde geriye dönük olarak yorumlanmasına dayanmaktadır.

1914 Osmanlı nüfus istatistiklerine göre Siirt sancağındaki toplam Keldani nüfusu 4.356 kişi olarak kaydedilmiştir. Bu nüfusun kazalara göre dağılımı şu şekildedir: Siirt merkezde 1.549, Erüh'ta 954, Pervari'de 1.781 ve Garzan'da 72 kişi. Şirvan kazasında ise Keldani nüfusa dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu dağılım, Keldani nüfusun sancak genelinde homojen biçimde dağılmadığını; aksine belirli yerleşim alanlarında yoğunlaştığını göstermektedir. Özellikle Siirt merkez, Pervari ve Erüh kazaları, Keldani varlığının demografik ağırlık kazandığı başlıca alanlar olarak öne çıkmaktadır. Kazalar arasındaki dağılım incelendiğinde, Pervari 1.781 kişilik nüfusuyla Siirt sancağındaki en yüksek Keldani nüfusuna sahip kaza konumundadır. Bu durum, Pervari'nin yalnızca sıradan bir kırsal yerleşim alanı olmadığını; aynı zamanda Keldani cemaatinin yoğunlaştığı, görece kapalı ve iç dayanışma ağları güçlü bir toplumsal mekân olduğunu düşündürmektedir. Pervari'deki bu demografik yoğunluk, bölgede Keldani köylerinin, kilise yapılarının ve cemaat içi sosyal örgütlenmenin varlığıyla doğrudan ilişkilendirilebilir. Siirt merkezde kayıtlı 1.549 kişilik Keldani nüfusu ise, cemaatin sancak düzeyindeki idari, dinsel ve kurumsal merkezinin burada bulunduğunu ortaya koymaktadır. Patriklik vekilliği, kilise mülkleri, eğitim faaliyetleri ve misyonerlerle kurulan ilişkiler dikkate alındığında, Siirt merkez Keldani varlığının örgütlü ve kamusal görünürlüğü yüksek bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Erüh kazasında yaşayan 954 Keldani ise, merkez ile kırsal alan arasında konumlanan, yarı-kentsel nitelikli bir cemaat yapısını yansıtmaktadır. Bu durum, Erüh'un hem idari merkezlerle hem de dağlık yerleşim alanlarıyla bağlantılı ara bir konumda bulunduğunu göstermektedir. Buna karşılık Şirvan kazasında Keldani nüfusun hiç kaydedilmemiş olması ve Garzan'da yalnızca 72 kişiyle sınırlı kalması, bu bölgelerde Keldani varlığının marjinal düzeyde kaldığını ortaya koymaktadır. Bu durum, söz konusu kazaların ya Süryani nüfusun ağırlıkta olduğu alanlar olmasıyla ya da Müslüman ve Ermeni nüfusun baskın olduğu yerleşim dokusuyla açıklanabilir. Dolayısıyla Keldani nüfusun sancak genelindeki dağılımı, seçici ve sınırlı bir coğrafi yayılıma işaret etmektedir³⁶⁰.

1917-1918 yılları, I. Dünya Savaşı'nın son safhası ve Osmanlı idari yapısının çözülme sürecine girdiği bir döneme karşılık gelmektedir. Bu süreçte yaşanan zorunlu göçler, güvenlik sorunları, ekonomik çöküş, hastalıklar ve

³⁶⁰ Ömer Kucak, "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Siirt Doğumlu Gayr-ı Müslim Memurlar (1879-1909)," Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research 9, no. 47 (Aralık 2016), s. 262-263.

misyoner faaliyetlerinin kesintiye uğraması gibi etkenler, Keldani nüfusun fiili durumunu doğrudan etkilemiştir. Bu nedenle 1917-1918 yıllarında Keldani nüfusun, 1914 verilerinde kaydedilen rakamların altına düşmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak söz konusu dönem için elde başka bir resmî nüfus sayımı bulunmadığından, akademik çalışmalarda bu yıllara ilişkin değerlendirmelerde hâlen 1914 nüfus verileri referans alınmaktadır. Bu bağlamda 1914 istatistikleri, 1917-1918 dönemi için bir “üst sınır” niteliğinde demografik çerçeve olarak değerlendirilmelidir. Genel olarak XIX. yüzyıl ortalarından XX. yüzyıl başına kadar Siirt Keldanileri, nüfus büyüklükleri, Müslüman nüfusa oranları ve kurumsal yoğunluklarıyla bölgedeki Hristiyan cemaatler arasında dikkat çekici bir konuma sahip olmuşlardır. 1880’lerden 1910’lara uzanan süreçte 4.000-5.500 kişilik çekirdek nüfusuyla Siirt, “orta büyüklükte fakat yüksek kurumsal yoğunluklu” bir Katolik merkez olarak öne çıkmıştır. Buna karşılık Stamboul gazetesinin 1909 tarihli “60 köyde 16.000’den 22 köyde 5.500’e düşüş” anlatısı, çağdaş Osmanlı istatistikleri ve misyoner raporlarıyla karşılaştırıldığında metodolojik ve amaçsal farklılıklar nedeniyle abartılı ve tartışmalı bir iddia olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte, Siirt’teki Keldani nüfusunun azalmasının temel nedenleri arasında I. Dünya Savaşı’nın yarattığı güvenlik ortamı, zorunlu göçler, salgın hastalıklar ve ekonomik çöküş belirleyici rol oynamıştır. Cumhuriyet döneminde ise bu azalma, başta ekonomik ve sosyal baskılar olmak üzere, Keldani nüfusun İstanbul gibi büyük kentlere yönelen iç göç hareketleriyle devam etmiştir.

4.5. Mezhepler Arası Rekabet ve Siyasi Yükseliş

4.5.1. Protestan Misyonların Yükselişi ve Mezhepler Arası Rekabetin Yoğunlaşması (1883-1892)

XIX. yüzyılın son çeyreğinde, Katolik ve geleneksel Doğu Kiliseleri (Ermeni Gregoryenler, Suriye Ortodokslar) Protestan misyonerlerin artan nüfuzuyla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Dominiken babaların 1883 tarihli raporları, Protestanların özellikle Siirt ve Bitlis çevresinde hızla kök saldığını göstermektedir. Rapora göre, halkın fakirliğini ve cehaletini fırsat bilen Protestanlar, yerli öğretmenler yetiştirmiş ve onlara yüksek maaşlar ödeyerek başarılı olmuşlardır. İngiltere’nin resmî veya yarı resmî koruması altında hareket eden Protestanlar, İngiliz konsolosunun yerel idarelerle çözülemeyen meseleleri çözme yeteneği sayesinde yerel halk üzerinde önemli bir etki alanı kurmuşlardır. Bu durum, yerel bir köy sıkıntıya düştüğünde yardım için Protestanlara başvurulmasına yol açmıştır. Yine rapordan anlaşıldığına göre Bitlis’te Protestanlar güzel kiliseler ve okullar kurmuş, Gregoryen Ermenilerden ayrılmış yaklaşık 100 aileye ulaşmışlardır. Erkek okullarında Ermenice, Türkçe ve İngilizce dilleri öğretilirken, kız okulları İngiliz diyakozlar tarafından yönetilmiştir. Paranın misyon faaliyetlerindeki gücü, özellikle büyük pahalılık döneminde belirleyici olmuş; rapor, eğer kimse karşı

koymazsa yirmi yıl içinde bütün Hristiyan bölgelerin Protestanlaşabileceği uyarısıyla sona ermiştir. Bu tehdit, 20 Nisan 1892 tarihli bir raporda, Birleşik Ermenilerin Patriği tarafından da dile getirilmiştir. Patrik, büyük masraflarla ayakta tutulan Protestan okullarının ve Gregoryen ayrılıkçıların okullarının kendi misyonlarına büyük zarar verdiğini belirtmiş; Karpouth, Bitlis, Muş, Sivas ve Antep gibi önemli merkezlerde kendi misyonlarının yetersizliğinden yakınmıştır³⁶¹.

4.5.2. Katolik Kurumlarının Siyasi Güç Olarak Yükselişi ve Yakubi Gerilimi (1913)

XX. yüzyılın başlarında, Katolik misyonerlerin faaliyetleri yerel Hristiyan cemaatler arasında yoğun bir mezhepler arası rekabeti derinleştirmiştir. 1913 yılına ait diplomatik yazışmalar, Katolik kurumlarının sadece dinî değil, aynı zamanda uluslararası himaye, mali destek ve eğitim kurumları aracılığıyla mezhepler arası rekabeti derinleştiren siyasî bir güç unsuru hâline geldiğini göstermektedir. Bu durum, özellikle Suriye Ortodoks (Yakubi) cemaatleriyle belirgin bir gerilim hattı oluşturmuştur. Antoun Abdounour'un 12 Aralık 1913 tarihli mektubu, Siirt ve Bsheirya çevresindeki yaklaşık 4.000 kişilik Suriye Ortodoks topluluğu üzerinde Katoliklerin artan etkisinden duyulan rahatsızlığı açıkça dile getirmiştir. Mektup, Katolik misyonlarının eğitim ve mali yardımla Yakubi cemaatten önemli bir kesimi kendi saflarına çekme çabalarını belgeleyerek adeta bir “son uyarı” niteliği taşımaktadır³⁶².

Siirt bölgesinde misyonerlerin rekabet ortamı, Osmanlı taşrasındaki Hristiyan toplulukların yalnızca dinî aidiyetle değil, aynı zamanda uluslararası diplomasi, misyonerlik ağları ve Batılı devletlerin koruma politikaları ekseninde şekillenen çok katmanlı bir yapıyı yansıtmaktadır. Abdounour'un mektubu, aynı zamanda yüzyıllardır süregelen Katolikleştirmeye yönelik çabaların, yerel Yakubi, Nasturi, Ermeni ve Protestan unsurların kendi nüfuz alanlarını koruma rekabeti nedeniyle tam anlamıyla başarıya ulaşamamasının kanıtı olarak okunabilir. Katolik misyonlarının Siirt ve çevresindeki etkinliği, yerel topluluklar arasındaki dinî kimlik sınırlarını yeniden tanımlarken bölgenin sosyo-politik dengelerini doğrudan etkilemiştir.

4.6. Güvenlik Sorunları ve Toplumsal Olaylar (1897-1912)

4.6.1. Siirt ve Çevresinde Keldanilere Yönelik Saldırıları

XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında Siirt, Garzan ve Cizre bölgelerinde Keldani cemaatine yönelik art arda saldırılar

³⁶¹ Revue de l'Orient Latin, s. 262.

³⁶² Dinno, The Chaldean Catholic Church, s. 211-212.

gerçekleşmiştir. Osmanlı arşiv belgeleri, bu saldırıların hem ekonomik hem de dinî-simgesel boyutlarını ortaya koymaktadır. Belgeler aynı zamanda, Osmanlı merkezî idaresinin taşradaki asayişî sağlamakta yaşadığı zorlukları ve yabancı devletlerin müdahale girişimlerini de göstermektedir.

4.6.2. Garzan Vakası (1897)

13 Şaban 1314/17 Ocak 1897 tarihli Siirt Mutasarrıflığından Dahiliye Nezareti'ne gönderilen şifreli telgrafta, Garzan kazasında Keldani milletinden Keşiş Bedros ve oğlunun gece saat sekiz civarında evlerinde katledildikleri, hanenin yanı sıra köydeki kilisenin kapısının kırılarak içerideki eşyaların yağmalandığı bildirilmektedir. Mutasarrıflık, derhâl kaymakamlığa telgraf çekildiğini ve faillerin yakalanması için gerekli emirlerin verildiğini ifade etmiştir³⁶³. Aynı içerik, kısa bir süre sonra Bitlis Valiliği tarafından da Dahiliye Nezareti'ne teyit edilerek gönderilmiştir³⁶⁴. Merkezî idare, gelişmelerden haberdar olur olmaz, faillerin “biran evvel yakalanması” ve sonucun kendilerine bildirilmesi yönünde Siirt Mutasarrıflığı'na yeni bir emir göndermiştir³⁶⁵. Böylece olay yalnızca yerel bir cinayet hadisesi olarak değil, doğrudan merkezî otoritenin takip ettiği bir mesele haline gelmiştir. Saldırı, kısa sürede uluslararası diplomatik alana da taşınmıştır. Hariciye Nezareti'ne iletilen bir yazıda Fransız Sefareti, Bedros'un bir dönem İslam'a geçtiği, ancak sonrasında tekrar Katolikliğe döndüğü bilgisini özellikle vurgulamış; Muradiye Aşireti mensupları tarafından öldürüldüğünü, saldırıda karısı ve yeğeninin ağır yaralandığını belirtmiştir. Fransız Sefareti, bu olayın yalnızca bir cinayet olmadığını, aynı zamanda Katolik inancına yönelik bir tehdit olarak da değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederek sorumlulara ne tür bir ceza uygulanacağı konusunda Osmanlı hükümetinden açıklama talep etmiştir³⁶⁶. Kısa süre sonra Musul Keldani Patriği de doğrudan Sadarete hitaben bir arzda bulunmuş, saldırının vahşetini ayrıntılı biçimde dile getirmiştir. Patriğe göre, Kürtler yalnızca Bedros ve oğlunu öldürmekle kalmamış, aynı zamanda köydeki iki kadını da vahşice katletmiş, bir kadını ise ağır yaralayarak eşyaları gasp etmiş ve kiliseyi yağmalamışlardır. Patrik, bu tür olayların Keldani cemaatinde büyük bir korku ve güvensizlik yarattığını, sorumluların cezalandırılması ve benzer hadiselerin tekrarlanmaması için acilen tedbir alınması gerektiğini talep etmiştir³⁶⁷. Bu belgelerden anlaşıldığı üzere, 1897 Garzan vakası yalnızca yerel bir cinayet hadisesi değil, aynı zamanda uluslararası boyutu olan bir krizdir. Olay hem Osmanlı merkezî idaresi hem de yabancı devletler tarafından dikkatle takip edilmiş; Fransız Sefaretinin devreye girmesi, Katolik himayesi meselesini yeniden gündeme getirmiştir. Öte yandan

³⁶³ BOA, DH.ŞFR. 203/19 (5 Zilkade 1312-30 Nisan 1895).

³⁶⁴ BOA, DH.TMIK.M. 26/67 (16 Şaban 1314-20 Ocak 1897).

³⁶⁵ BOA, DH.TMIK.M. 26/61 (16 Şaban 1314-20 Ocak 1897).

³⁶⁶ BOA, HR.TH. 192/96 (25 Zilkade 1314-27 Nisan 1897).

³⁶⁷ BOA, A.MKT.MHM. 620/37 (5 Ramazan 1314-7 Şubat 1897).

Musul Patriği'nin doğrudan Sadarete müracaatı, Keldani cemaatinin devlet otoritesinden beklentilerini ve aynı zamanda merkezî otoritenin taşrada otorite kaybına dair kaygılarını da açıkça göstermektedir.

1897 Garzan vakasının hemen ardından bölgede Keldani cemaatine yönelik saldırıların kesilmediği görülmektedir. Bu dönem Osmanlı Devleti'nin özellikle Balkanlarda dış politik sorunlarla uğraştığı ve Yunanistan'la 1897 yılında yapılan Dömeke Savaşı'nın olduğu dönemdir. Devlet söz konusu savaş nedeniyle dikkatini ve merkezi kuvvetini bu bölgeye odaklamıştır. Bu nedenle bölgedeki merkezi otorite zayıflamış ve durum bölgedeki asayişin bozulmasına neden olduğu ileri sürülebilir. Bunu doğrulayan gelişmeler ise bu tarihten sonra kısa fasıllar haricinde bölgede Keldani-Kürt anlaşmazlığının çatışmasının devam etmesidir. Nitekim Osmanlı arşiv belgeleri, takip eden on yıl boyunca Keldanilerin farklı aşiretlerin sistematik baskılarına maruz kaldığını ortaya koymaktadır. Örneğin 1897'nin sonbaharında, Keldanilere ait manastırların sürüleri ve malları Miran Aşireti'ne mensup gruplarca yağmalanmış; ayrıca Pervari'ye bağlı altı Keldani köyü Mustafa Ağa adlı bir Kürt eşkiya tarafından tahrip edilmiştir. Saldırıları sırasında yalnızca mal ve hayvanlara el konulmakla kalmamış, bazı köylüler de katledilmiştir. Bu gelişmeleri Patrik Vekâleti'ne ileten Siirt Serpiskoposu Emanuel Efendi, acilen tedbir alınması gerektiğini vurgulamıştır³⁶⁸. Böylece, Garzan vakasının münferit bir olay olmadığı, aksine bölgede Keldanilere yönelik sürekli bir şiddet ve yağma döngüsünün parçası olduğu görülmektedir. 1903 yılında yaşanan bir diğer örnek, Keldani cemaatinin ekonomik hayatına yönelik tehditleri göstermektedir. Garzan kazasında aşar vergisinin tahsil edilememesi üzerine, Abuşzade Hoca Cebro Efendi'nin oğlu Ferecullah Efendi'nin mallarına haciz uygulanmıştır. Bu durum karşısında Keldani Patrikliği Vekâleti, cemaatin zor durumda kalmaması için haczedilen malların borç meblağı mahsup edilerek iade edilmesini talep etmiştir³⁶⁹. Olay, bölgede yalnızca fiziki saldırıların değil, ekonomik baskı ve mağduriyetlerin de süreklilik arz ettiğini göstermektedir.

1903 yılında, Siirt bölgesinde Keldani topluluğu ciddi bir şiddet ve yıkım tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Dominiken misyoneri Peder Bonte'nin gözlemlerine göre, bölgede “her tarafta yağma, katliam ve kundaklamalar” yaşanmış; beş Keldani köyü tamamen yerle bir edilmiştir. Tarlalarında iki Keldani'nin öldürüldüğü bilgisi Peder Bonte tarafından aktarılmıştır. Ona göre bu tanıklık, yerel patriklik vekili tarafından da doğrulanmıştır. Köyler Kürtler tarafından ateşe verildikten sonra ekinler de yakılmış; halk yiyeceksiz ve barıksız kalmıştır. Patriklik vekili, komşu bir köyden bir Keldani'nin soyulduktan sonra öldürüldüğünü ve cesedinin nehre atıldığını aktarmaktadır. Bu olaylar, Siirt'teki Keldani cemaatinin merkezi otoritenin yokluğunda yerel feodal güçlerin keyfi şiddetine maruz kaldığını açıkça göstermektedir. Bu tür

³⁶⁸ BOA, DH.TMIK.M. 39/47 (23 Rebiülahir 1315-21 Eylül 1897).

³⁶⁹ BOA, BEO 2206/165391 (7 Şaban 1321-29 Ekim 1903).

tanıklıklar, yalnızca olayları kayıt altına almakla kalmamış, aynı zamanda misyonerler aracılığıyla topluluğun korunmasına dikkat çekmek ve uluslararası kamuoyuna durumu duyurmak amacı taşımıştır³⁷⁰.

1905–1906 yıllarında Siirt sancağında aşiret kaynaklı şiddet yeniden tırmanışa geçmiştir. Siirt’e bağlı Nehriyan, Takpan ve Kerkebdere köylerinde meskûn Keldani cemaat mensupları, Miran ve Şırnak aşiretlerinin saldırılarına maruz kalmış; bu saldırılar neticesinde önemli ölçüde mal ve hayvan kaybı yaşanmıştır. Bölgeden merkeze iletilen şikâyetlerin artması üzerine Osmanlı idaresi, asayişin sağlanabilmesi amacıyla Takpan köyüne bir bölük asker sevk etmek zorunda kalmıştır³⁷¹.

1907 yılına gelindiğinde ise şiddet olaylarının kapsamı ve yoğunluğu daha da artmıştır. Aynı yıl Ermeni, Süryani ve Keldani patrikhaneleri tarafından müştereken kaleme alınan bir şikâyet dilekçesinde, Siirt Sancağı’na bağlı karyelerde Süryani, Keldani ve Ermeni cemaat mensuplarına yönelik olarak Kürt aşiretleri tarafından zulüm, gasp ve cinayet gibi çeşitli şiddet fiillerinin işlendiği belirtilmiş; bu şikâyet üzerine merkezî idare tarafından derhal tahkikat başlatılması ve gereğinin icrası yönünde talimat verildiği anlaşılmaktadır³⁷². Söz konusu uygulamalar, merkezî otoritenin bölgede asayiş sağlamakta ciddi güçlüklerle karşı karşıya kaldığını ve aşiret temelli şiddeti kontrol altına alabilmek için çoğu zaman geçici ve reaksiyonel askerî tedbirlere başvurmak zorunda kaldığını göstermektedir. Nitekim bu dönem, II. Abdülhamid iktidarının siyasal meşruiyet ve idarî etkinlik bakımından zayıflamaya başladığı; merkezî otoritenin taşra üzerindeki denetiminin giderek kırılganlaştığı bir safhaya tekabül etmektedir. Aynı yıl Bitlis ve Diyarbekir vilayetlerinden merkeze gönderilen şifreli telgraflarda, Deyr-i Zir, Bala ve Duhuk köylerinde gerçekleştirilen saldırılar neticesinde 17 kişinin hayatını kaybettiği; çok sayıda köyün tahrip edilerek yağmalandığı açıkça bildirilmiştir. Bu veriler, 1907 itibarıyla bölgede yaşanan şiddetin münferit hadiseler olmaktan çıkarak, can kaybı ve yaygın tahribatla sonuçlanan sistematik bir güvenlik krizine dönüştüğünü ortaya koymaktadır.³⁷³ Aynı dönemde Musul Fransız Konsolos Vekili de sefaretine gönderdiği raporda, bu saldırılarda bir Keldani rahibin ve 16 köylünün öldürüldüğünü aktarmıştır. Böylece olay, yalnızca Osmanlı idari belgelerinde değil, yabancı konsolosluk raporlarında da kayda geçmiş, uluslararası boyut kazanmıştır. Bu gelişmeler, 1897–1907 yılları arasında Keldanilerin karşı karşıya kaldığı baskı ve şiddetin süreklilik taşıdığını, yerel aşiretlerin saldırılarının yalnızca münferit yağma olayları değil,

³⁷⁰ The Messenger: Monthly Magazine. Vol. III, Fifth Series; Vol. XXXIX of whole series, 38th year. New York: The Messenger, 1903, s. 575.

³⁷¹ BOA, DH.TMIK.M, 205/62, (16 Receb 1323/16 Eylül 1905).

³⁷² Hakan Özen, Siirt ve Çevresi Ermeni Olayları (1876-1914), Yüksek Lisans Tezi, Bitlis Eren Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Bitlis 2023, s. 70.

³⁷³ BOA, BEO, 3137/235214, (21 Receb 1325/30 Ağustos 1907).

cemaatin toplumsal varlığını tehdit eden sistematik bir durum olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda, Osmanlı devlet otoritesinin taşrada zayıflamasıyla birlikte cemaatin güvenliğini sağlama konusunda büyük açıklar ortaya çıkmış, Keldaniler bu nedenle sık sık Patrik Vekâleti aracılığıyla Babıali'ye müracaat etmek zorunda kalmışlardır. Zaman zaman da bu patrik şikâyetlerine dönemin Katoliklerinin koruyuculuğuna soyunan Fransız devlet görevlileri de eşlik etmiştir.

4.6.3. Pro Armenia Gazetesi'ne Göre 1907 Yılında Keldani Toplumunun Durumu

1907 tarihli Pro Armenia yayınında yayımlanan “*Lettre d'Ourmiah*” başlıklı rapor, Siirt sancağında yaşayan Keldani Katolik topluluğunun sosyal, ekonomik ve güvenlik koşullarına dair dönemin en ayrıntılı tanıklıklarından birini sunmaktadır. Belge, Kephra (bugünkü Erüh çevresiyle ilişkilendirilen Kefra) kökenli bir muhabirin gözlemlerini aktarmaktadır. Ancak raporun yayımlandığı Pro Armenia dergisinin, Ermeni ve Keldani olaylarına dikkat çekmeyi amaçlayan bir propaganda yayın organı olduğunu unutmamak gerekir; dolayısıyla belgede vurgulanan trajediler hem toplumsal durumu hem de seçilmiş örneklerle dikkat çekme amacını yansıtmaktadır. Rapora göre Siirt sancağı dört kazadan oluşmaktaydı: Serwan, Aroh, Gharzan ve Barwari. Sancakta toplam 582 köy bulunmakta, bunların bazıları Müslüman, bazıları Hristiyan nüfusa sahipti. Ermeni ve Yakubi (Süryani) cemaatler Gharzan ve Serwan'da yoğunlaşıırken, Keldani Katolikler özellikle Barwari ve Aroh kazalarında yaşamaktaydı. Bazı köylerde, örneğin Deh ve Ozim'de, Ermeni nüfus da mevcuttu. Raporda, Keldani köylerinin büyük çoğunluğunun 1900'lerin başında yıkıma uğradığı belirtilmektedir. Piroz ve Lentas köyleri iki yıl içinde beş kez Kürt aşiretlerinin saldırısına uğramış, kiliseleri tahrip edilmiş, dinî eşyaları yakılmış ve köy önderleri öldürülmüştür. Köylüler uzun süre Siirt ve çevredeki Müslüman köylerde sefalet içinde yaşamış, açlık ve hastalık nedeniyle ölenler olmuştur. Devlet yetkililerine yapılan şikâyetler sonuçsuz kalmıştır.

Bazı köyler hayatta kalabilmek için Kürt ağalara rüşvet vererek “koruma” sağlamaya çalışmış, ancak ağaların bölgeden ayrılmasıyla saldırılar yeniden başlamıştır. Artuun Yukarı, Artuun Aşağı ve Akh köyleri, bu nedenle nüfuslarının büyük kısmını göç yoluyla kaybetmiştir. Raporda, özellikle Nazar–Borm ve Guératel bölgelerinde yaşayan Keldani köylülerin yerel Kürt beyleri tarafından fiilen köleleştirildiği belirtilmektedir. Borm, Rauma ve Swaïta köylerinde köylüler İbrahim Ağa, Ömer Ağa ve Muhammed Ağa gibi yerel güçler tarafından zorla çalıştırılmış, arazilerinin en verimli bölümleri gasp edilmiş ve ürünlerinin yarısı alınmıştır. Guératel bölgesinde altı köyde yaşayan Keldaniler de benzer baskı altında bulunmuş; kâtip veya episkopos Thomas dahi bu ağalarca “satılmış” ve her yıl para ile giysi vermek zorunda bırakılmıştır.

Aroh kazasına bağlı köylerde de benzer yıkımlar yaşanmıştır. Guedyaness köyü 40 haneden yalnızca iki aileye düşmüş; Telemsar, Bingoff, Deir-Sems, Mur Gourya ve Dehok köyleri ya tamamen yakılmış ya da defalarca yağmalanmıştır. Köylüler geçimlerini sürdürebilmek için tarlalarını terk ederek çevre kentlere sığınmak zorunda kalmıştır. Osmanlı idaresi, Kürt aşiretlerinden vergi toplayamadığı için yükü Hristiyan köylere yüklemiş; memurlar ve jandarma baskıyı artırmıştır. Kephra kazasında memurlar bir yılda 700 frank ek vergi toplamış, Artuun köylerinden 1905–1907 arasında 800 frank gasp edilmiştir. 1907 başlarında 20’den fazla köy yağmalanmış, 30’dan fazla kişi öldürülmüş, kadınlar zorla Müslümanlığa geçirilmiş veya kaçırılmıştır.

Gazete, II. Abdülhamit dönemi sonlarında merkezi otoritenin güneydoğu ve doğu Anadolu’da önemli ölçüde zayıfladığını göstermektedir. Rumeli’deki sosyal ve siyasi çalkantıların etkisi taşraya yansımış, devletin denetimi eksik kalmış, yerel Kürt beyleri ve aşiretler Hristiyan köyler üzerinde keyfi tahakküm uygulamıştır. Keldani cemaati, resmi olarak Osmanlı tebaası olsa da fiilen yerel feodal güçlerin insafına terk edilmiştir. Rapor, Keldani topluluğunun karşılaştığı sorunları üç çözüm seçeneği üzerinden sunmaktadır: bazı Kürt ağaları rüşvetle koruyucu olarak kazanmak; Keldani ve diğer Hristiyanları kitlesel göç yoluyla başka bölgelere taşımak; Avrupa devletlerinin Osmanlı hükümetini Hristiyanları korumaya zorlaması. Yazar üçüncü seçeneği en uygun çözüm olarak görmesine rağmen, bunun gerçekleşme ihtimali konusunda umutsuzdur. Rapor, Siirt ve çevresindeki Hristiyanlığın “can çekiştiğini; yakında ölecek ve sonsuza dek gömüleceğini” vurgulamaktadır.

Bu haber, XX. yüzyıl başında Siirt’te Keldani Katoliklerin yalnızca dinî değil, ekonomik ve toplumsal varlık mücadelesini de ortaya koymaktadır. Merkezi otoritenin zayıflığı, devletin verimsizliği ve yerel feodal baskılar bir araya gelerek Keldani köylerini yıkıma sürüklemiş, cemaat fiilen savunmasız bırakılmıştır. Pro Armenia gibi propaganda yayın organları, bu durumları hem belgelemiş hem de uluslararası kamuoyunun dikkatini çekmek amacıyla yayımlamıştır³⁷⁴.

4.6.4. İhtida Olayları

İhtida (Müslümanlaşma) kayıtları, Siirt sancağında din değiştirme olgusunun yalnızca bireysel inanç tercihi düzleminde değil; aynı zamanda taşra güvenliği, cemaat otoritesi ve devletin meşruiyet üretimi bağlamlarında da değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Nitekim şer‘iyye sicillerinde ihtida eden kişinin “âkıl ve bâliğ” olduğu ve “bi’t-tav‘ ve’r-rızâ / hüsn-i rızasıyla” İslâmiyet’i kabul ettiği yönündeki kalıp ifadeler, ihtidanın gönüllülük esasına dayandığını vurgulamakla birlikte, özellikle kriz dönemlerinde ortaya çıkabilecek “zorla ihtida” iddialarına karşı idarî-hukukî bir önleme tekniği

³⁷⁴ Pro Armenia, réd. en chef Pierre Quillard; comité de rédaction : Georges Clemenceau, Anatole France, Jean Jaurès, Francis de Pressensé, Émile de Roberty, 5 septembre 1907, s.1152-1154.

olarak da okunmalıdır . Bu çerçevede 1872’de Ayn Salib Mahallesi’nden Keldani Bedros bin Görgis’in Meclis-i Temyiz’de “hüsn-i rızasıyla” ihtida ederek “Said” adını aldığı ve aynı yıl Pervari’ye bağlı Zehi köyünden Keldani Reyhan binti Teblo’nun ihtidasının kayda geçtiği örnekler, ihtidanın adli kayıt ve prosedürler içinde düzenli biçimde tescil edildiğini ortaya koymaktadır³⁷⁵. Bununla birlikte, 1895 olayları sonrasında görülen toplu ihtida vakalarında devletin daha yoğun bir tahkikat yürüttüğü anlaşılmaktadır. Kip köyünde 23 Keldaninin ihtidası üzerine yürütülen soruşturmada, ihtidanın baskı altında gerçekleşmediğini göstermek üzere “arzu-yı sahiha-i vicdaniye” vurgusu yapılmış; ayrıca Liva İdare Meclisi’nde mensubu oldukları milletin ruhani reisi huzurunda ifadelerinin alınması gibi mekanizmalar işletilmiştir. Bu prosedür, ihtidanın yalnızca dinî bir beyan olarak değil, aynı zamanda devletin taşradaki asayiş ve meşruiyet kaygıları açısından “izlenebilir” bir idari süreç olarak ele alındığını düşündürmektedir. Nitekim aynı kayıt bağlamında Keldani ruhani reisi Avail Efendi’nin, toplu ihtidanın “mesele-i selef sırasında” vuku bulduğu iddiasıyla itiraz etmesi, ihtidanın cemaat açısından bir meşruiyet/otorite krizine dönüştüğünü ve cemaat içi kuşkunun özellikle şiddet ve iğtişâş dönemlerinde arttığını göstermektedir³⁷⁶. Öte yandan bu dönemde Fransız misyoner faaliyetlerinin yoğunluğu ve özellikle Hristiyan unsurların Katolik mezhebine yönlendirilmesine dönük çabaların şikâyetlere konu olması, Siirt’te “dönüşüm” dinamiklerinin yalnızca İslâmiyet’e geçişle sınırlı olmadığını; mezhep değiştirmenin de (Katolikleştirme) aynı toplumsal gerilim alanı içinde işlediğini göstermektedir. Bu dönemde Şirvan kazası köylerinde yaklaşık 40 kişinin ihtida etmiştir³⁷⁷.

1905–1907 yıllarında taşrada şiddetin tırmanması ve merkezî idarenin geçici askerî tedbirlerle asayiş sağlamaya çalışması, ihtida vakalarının bazı bağlamlarda “güvenlik arayışı” ve yerel güç dengelerine uyum gibi konjonktürel motivasyonlarla birlikte düşünülmesi gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim 1907 tarihli müşterek şikâyet, Siirt sancağına bağlı karyelerde Süryani, Keldani ve Ermenilere yönelik zulüm, gasp ve cinayet fiillerinin işlendiği; Ermeni, Süryani ve Keldani patrikhanelerinin ortak şikâyeti üzerine derhal tahkikat başlatıldığı ve gereğinin icrası yönünde emir verildiği kaydedilmiştir Aynı yıl Bitlis ve Diyarbekir vilayetlerinden gönderilen şifreli telgraflarda Deyr-i Zir, Bala ve Duhuk köylerinde 17 kişinin öldürüldüğü, çok sayıda köyün tahrip edilip yağmalandığı açıkça bildirilmektedir³⁷⁸. Bu veriler birlikte ele alındığında, ihtida kayıtlarının özellikle kriz ve şiddet dönemlerinde salt dinî tercih anlatısına indirgenmeden, taşra güvenliği, idarî denetim ve

³⁷⁵ Ayhan, a.g.t., s. 323.

³⁷⁶ Ayhan, a.g.t., s. 326–327.

³⁷⁷ Özen, a.g.t., s. 62.

³⁷⁸ BOA, BEO, 3137/235214, (21 Receb 1325/30 Ağustos 1907).

cemaatler arası gerilimlerin sürekliliği içinde çok katmanlı biçimde okunması daha isabetli görünmektedir³⁷⁹.

4.6.5. Cizre Olayları (1907-1909)

1907-1909 arasında Cizre–Silopi hattında Keldani yerleşimlerine yönelik şiddet dalgası hem coğrafi yaygınlığı hem de hedef çeşitliliği (yerleşim, dinî mekân, insan ve hayvan varlığı) bakımından belirgin biçimde tırmanmıştır. Cizre Metropolit Yakup’un Hariciye Nezareti’ne gönderdiği telgrafta Duhuk ve Musuri dâhil 12 yerleşimin “yakılıp yağmalandığı”, iki keşişle birlikte 30 kişinin öldürüldüğü; sağ kalanların dağınık biçimde civar kazalara sığındığı, tarımsal faaliyetlerin durduğu ve cemaatin “perişan” bir vaziyete düştüğü bildirildi. Aynı muhtevadaki ihbar ve yardım çağrıları Süryani Patrik Vekâleti’ne de gönderilerek Hristiyan mahfiller arasında müşterek hareket zemini tesis edilmeye çalışılmıştır³⁸⁰. Bu durum bize Keldaniler, Ermeniler ve Süryanilerin kendi aralarındaki problemleri bir kenara bırakıp kendilerine yönelik bazı Kürt aşiret ve eşkıyaya karşı birlikte tavır aldıklarını göstermesi bakımından da önemlidir. Konuyla ilgili olarak Keldani Patriği Emanuel’in Hariciye’ye hitaben kaleme aldığı ayrı telgrafta ise, teyit edilebilen ölüm sayısının 20 olduğu, mütecaviz unsurların yakalanıp cezalandırılmadığı takdirde saldırıların genişleyeceği ve yeni can–mal kayıplarına yol açacağı vurgulanarak acil kolluk–askerî tedbir talep edilmiştir³⁸¹. Osmanlı baş kentine gönderilen saha raporları, saldırıların arkasında Cizre ve çevresindeki yerel güç odaklarının ve aşiret ağlarının yer aldığını, tehdidin yalnızca köylere değil ruhban sınıfına ve dinî kurumlara da yöneldiğini göstermektedir. Nitekim aynı dönemde Musul’daki Fransız konsolosluk makamı, Katolik misyonlarının ve Keldani cemaatinin “himaye altında” bulunduğunu ileri sürerek Osmanlı idaresine resmî baskı kurmuş; Cizre kasabasının Abdülkerim Bey Aşireti tarafından tehdit edildiğine dair şikâyetler merkezî makamlara intikal ettirilmiştir³⁸². Yine Hariciye’nin Sadarete bildirdiği ve akabinde işlem tesis edilen bir başka olayda, Cizre’de silahlı dolaşan “Batvan ağaları”nın Keldani rahibinin evini kuşatıp doğrudan şahsî tehditte bulundukları, bölgedeki asayişin bozulduğu ve süratle kuvvet sevki gerektiği belirtilmiştir³⁸³. Bu diplomatik ve idarî yazışmalar, şiddetin yalnızca kırsal yerleşimlere yönelik münferit yağma eylemleri değil, kent merkezlerine ve dinî temsilcilere uzanan bir baskı biçimine dönüştüğünü ortaya koymaktadır.

1907 yazının sonlarındaki asayiş olaylarının tırmanışın bir uzantısı olarak, Diyarbekir ve Bitlis vilayetlerinden peş peşe gelen şifreli telgraflar Deyr-i Zir, Bala ve Duhuk Keldani köylerinin tahrip ve yağmaya uğradığını;

³⁷⁹ Özen, a.g.t., s. 62.

³⁸⁰ BOA, DH.TMIK.M. 254/61 (18 Şaban 1325-26 Eylül 1907).

³⁸¹ BOA, DH.TMIK.M. 254/61 (18 Şaban 1325-26 Eylül 1907).

³⁸² BOA, BEO 3148/236036 (3 Şaban 1325-11 Eylül 1907).

³⁸³ BOA, BEO 3214/241014 (18 Zilkade 1325-23 Aralık 1907).

bir rahip ile 16 köylünün öldürüldüğünü kayda geçirmiştir. Musul Fransız Konsolos Vekili'nin sefaretine geçtiği haberler de bu bilanço ile örtüşmüş ve olaylar uluslararası boyut kazanmıştır³⁸⁴. Yabancı devlet görevlileri ile özellikle Fransızlarla yapılan görüşmelerde merkezî idare, bölgede bulunan yerel kolluk gücünün olayları yatıştırmada ve mütecasirleri yakalamada yetersiz kaldığını değerlendirilmiştir. Bu nedenle Cizre-Silopi hattı ile Takpan ve çevresine askerî birlik ve jandarma sevkini; eşzamanlı olarak faillerin yakalanması, köylerin yeniden iskâna hazırlanması ve yol-hububat yardımları gibi ıslah tedbirlerini gündeme almıştır. Ancak bir bölgeden bir bölgeye kuvvet kaydırmaları bir bütün olmayıp parça parça dalgalar hâlinde gerçekleştiğinden tam bir başarı sağlanamadığı gibi birliklerin başka noktalara çekildiği veya sevk edildiği anlarda bu sefer söz konusu yerlerde asayiş olaylarının yeniden başladığı özellikle vurgulanmıştır. Ek olarak sevk edilen bölgelerden de kolluk kuvvetleri çekildiği andan itibaren yeniden asayiş olayları baş göstermektedir³⁸⁵. Bu yazışmalar Osmanlı Devleti'nin mali ve askeri olarak bölgede yeterli güç bulunduramadığını ve tam olarak merkezi otoriteyi sağlamadığı şeklinde de okunabilir.

1908'de II. Meşrutiyet'in ilânı sonrasında çıkarılan genel affın bölgedeki etkisi, Keldani ve diğer Hristiyan temsilcilerin dilekçelerinde doğrudan bir "güvenlik riski" olarak işaret edildi: geçmişte haydutluk, gasp ve cinayet fiilleri nedeniyle mahkûm edilmiş kişilerin topluma dönüşü, taşrada disiplin ve caydırıcılık algısını zayıflattı; Hristiyan unsurlar mal-can-ırz emniyeti bakımından yeni bir tehdit algısıyla merkezden tekrar tekrar müdahale istenmiştir³⁸⁶. 1909 başlarında Cizre Metropolit Yakup'un Dersaadet'teki Patrik Vekâleti'ne gönderdiği telgrafta Goyan, Helali ve Zirkan aşiretlerinin Keldani köylerine taarruz ederek kiliseleri tahrip ettikleri, 1.360 koyunu gasp ettikleri; üç çobanı öldürüp dört kişiyi ağır yaraladıkları ayrıntılarıyla bildirilmiştir. Patrik Vekâleti, olayların önlenmemesi hâlinde kitlesel göçün kaçınılmaz olacağı uyarısında bulunmuştur³⁸⁷. Bu uyarılar, şiddetin yalnızca can kaybına yol açmadığını; aynı zamanda ekonomik altyapıyı (sürü, tohumluk, tarla) ve dinî-kurumsal yapıyı hedef aldığını göstermektedir. Böylece cemaatin hem yerinde kalma imkânı hem de nüfus kapasitesi aşındırılmaktaydı. Söz konusu telgrafta, ekonomik kayıpların ötesinde doğrudan insan canına kıyıldığı ve kutsal mekânların tahrip edildiği vurgulanarak, olayların cemaatin varlığını tehdit eden bir boyuta ulaştığı ifade edilmiştir. Aynı olay üzerine Patrik Vekâleti'nin Dahiliye Nezareti'ne sunduğu dilekçede ise, saldırıların engellenmemesi hâlinde Hristiyan cemaatlerin kitlesel göçe zorlanacağı; bunun

³⁸⁴ BOA, BEO 3137/235214 (21 Recep 1325-30 Ağustos 1907).

³⁸⁵ BOA, BEO 3148/236036 (3 Şaban 1325-11 Eylül 1907).

³⁸⁶ BOA, DH.MUİ. 130/64 (15 Cemazeyilevvel 1325-26 Haziran 1907).

³⁸⁷ BOA, DH.MUİ. 12/30 (6 Ramazan 1327-21 Eylül 1909).

da bölgedeki demografik dengeleri ve Osmanlı idaresinin otoritesini olumsuz etkileyeceği belirtilmiştir.

4.7. Siyasal ve Toplumsal Dönüşüm

4.7.1. Osmanlı Devleti'nin II. Meşrutiyet Sonrası Politikası (1909-1912)

1908'de II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte Osmanlı yönetimi, imparatorluk içindeki farklı unsurları din kavramından ziyade hukuki anlamda eşit vatandaşlık ilkesi etrafında birleştirmeyi amaçladı. Bu yaklaşım, sadece siyasal temsil değil; aynı zamanda arazi mülkiyeti, tapu sistemi ve hukuk düzeni açısından da tüm unsurlara eşit hakların tanınması anlamına geliyordu. Doğu vilayetlerinde sıkça görülen Hristiyan-Kürt çatışmalarının temel kaynağı olan toprak gaspları ve mülkiyet ihtilaflarını çözmek için devlet, tapu kayıtlarına dayalı hakkaniyetli bir çözüm üretmeyi planladı. Bu uygulama, güneydoğu ve doğu Anadolu özelinde göçebelikten yerleşik hayata yeni geçen Kürt aşiretleri açısından kabul edilemez bulundu. Göçebe yaşam tarzı nedeniyle birçok Kürt aşireti resmî tapuya sahip değildi; arazi kullanımında aşiret teamülleri ve fiili işgal belirleyiciydi. XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başındaki otorite boşluklarında boşaltılmış Hristiyan köylerine yerleşen Kürt aşiretleri, bu toprakları sahiplenmişti. Dolayısıyla devletin tapuya dayalı iade politikası, doğrudan ellerindeki arazilerin kaybı anlamına geliyordu. Ayrıca arazi, Kürtler için sadece ekonomik değer taşıyor; aşiret onuru ve otoritesinin bir göstergesi olarak algılanıyordu. Dolayısıyla mülkiyetin sorgulanması, doğrudan siyasi ve toplumsal gücün sarsılması demekti.

Osmanlı Devleti, bu sorunları çözmek için doğrudan taraflarla müzakere yöntemini seçti. Bir tarafta, daha önce banka baskını ve bombalama eylemleri sebebiyle terör örgütü olarak tanımlandığı Hınçak ve Taşnak komiteleri, Ermenilerin temsilcisi kabul edildi. Diğer tarafta ise, ayrılıkçı Kürt Teali ve Kürt Hevî cemiyetleri, Kürtlerin temsilcisi olarak muhatap alındı. Devlet, taraflar arasında anlaşmazlık çıkması durumunda hakemi bizzat bu örgütlerce belirlenmesini dahi kabul ederek çözümü yerel aktörlerin inisiyatifine bırakmaya çalıştı. XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında Kürt-Hristiyan çatışmaları, sıklıkla misyoner raporları aracılığıyla Avrupalı konsolosluklara yansıtıldı. Bu durum, meseleyi bir dış politika sorunu hâline getirdi. Osmanlı yönetiminin temel kaygısı, yerel bir asayiş meselesinin uluslararası bir diplomatik krize dönüşmesini önlemektir. Ancak Kürt aşiretlerinin taşkınlıkları, devletin istemediği halde sürekli olarak dış baskılara yol açtı.

Devletin amacı, vatandaşlık ilkesi çerçevesinde Hristiyanların mülkiyet haklarını güvence altına almak ve uluslararası baskıları hafifletmektir. Ancak Kürtlerin tapusuzluğu, gasp yoluyla edindikleri toprakları kaybetme korkusu ve aşiret düzeninin direnci, bu politikayı fiilen uygulanamaz hâle getirdi. Böylece

II. Meşrutiyet sonrası Osmanlı politikası, şu çelişkiyi ortaya koydu: Devlet düzeyinde Hristiyanların mülkiyet haklarını güvence altına alma çabası, yerel düzeyde ise tapusuz Kürtlerin direnci ve aşiret düzeninin dayatmaları. Bu sürecin başarısızlığı, Kürtler açısından I. Dünya Savaşı sırasında Hristiyanlara yönelik dramatik olayların bilinçaltı gerekçelerinden birini oluşturdu. Çünkü yeni bir çözüm süreci, Kürtlerin fiilen kullandıkları toprakları kaybetmeleri anlamına gelebilecekti³⁸⁸.

1908’de II. Meşrutiyet’in ilanı Osmanlı toplumunda özgürlük, eşitlik ve adalet söylemlerini güçlendirmiş; ancak aynı dönemde çıkarılan genel af, taşrada farklı sonuçlar doğurmuştur. Af ile birlikte geçmişte haydutluk, gasp ve cinayet gibi suçlardan mahkûm olan pek çok kişi yeniden toplumsal hayata dönmüş, bu durum özellikle azınlıklar arasında ciddi bir güvensizlik yaratmıştır. Nitekim 1909’da Siirt Ermeni Murahhası, Süryani Patrik Vekili ve Keldani Metropolitleri imzalarıyla Dahiliye Nezareti’ne gönderilen bir dilekçede, söz konusu affın Hristiyan ahaliyi mal, can ve ırz güvenliği açısından endişeye sevk ettiği belirtilmiş ve devletin yeniden güvenliği sağlamak üzere önlem alması istenmiştir³⁸⁹. Bu şikâyet, Meşrutiyet’in getirdiği özgürlük atmosferinin yerelde otorite boşluğu ile birleştiğinde azınlıklar için bir tehdit kaynağına dönüştüğünü göstermektedir.

1912’de ise farklı bir boyutta, doğrudan dinî sembollere yönelik saldırılar gündeme gelmiştir. Siirt çarşısının en işlek köşesine kırmızı kalemle bir haç resmi çizilmiş, haçın dört köşesine ise Arapça edepsiz ifadeler içeren yazılar yapıştırılmıştır. Keldani Metropolit, Süryani Patrik Vekili ve Ermeni Murahhası bu durumu ortak bir telgrafla Dahiliye Nezareti’ne ileterek, bunun Hristiyanların kutsal sembollerine yapılmış açık bir hakaret ve saldırı olduğunu belirtmişlerdir³⁹⁰. Olay, bölgede farklı Hristiyan cemaatlerin ortak hareket ettiği nadir örneklerden biri olması bakımından dikkat çekicidir. Bu tür saldırılar yalnızca bireysel eylemler olarak değil, azınlıkların kamusal alandaki dinî görünürlüğüne yönelmiş bir tehdit olarak algılanmış ve Osmanlı idaresinden faillerin cezalandırılması talep edilmiştir.

1907-1909 safhasında Cizre eksenli şiddet, üç düzlemde kendisini göstermiştir. Bunlardan ilki askerî-emniyet boyutunda olup yerel kuvvetlerin yetersizliği ve birlik kaydırmalarının doğurduğu güvenlik boşluklarıdır. İkinci olarak faillerin yakalanması ve cezalandırılması taleplerine karşın aşiret nüfuz ağlarının yargı süreçlerini zorlaştırmasıdır. Üçüncü olarak ise özellikle Fransız konsolosluk raporları ve Katolik misyon faaliyetleri üzerinden meselenin

³⁸⁸ Murat Gökhan Dalyan, “Kurdish and Armenian Land Dispute in the Second Constitutionalist Period and a Solution Suggestion (II. Meşrutiyet Döneminde Kürt ve Ermeni Toprak Anlaşmazlığı ve Bir Çözüm Girişimi).” *Route Educational & Social Science Journal* 8, no. 12 (December 2021), s. 29–41.

³⁸⁹ BOA, DH.MUİ. 130/64 (15 Cemazeyilevvel 1325-26 Haziran 1907).

³⁹⁰ BOA, DH.ŞFR. 482/119 (25 Cemazeyilevvel 1331-2 Mayıs 1913).

uluslararası gündeme taşınmasıdır³⁹¹. Bu üç hususun kesişimi, Cizre-Silopi hattındaki Keldani cemaatinin güvenlik koşullarını kalıcı biçimde zayıflatmış; II. Meşrutiyet'in öngördüğü vatandaşlık temelli eşitlik ve mülkiyet güvencesi, sahadaki asayiş ve otorite zaafı nereden somut bir karşılık bulamamıştır.

1909-1912 dönemi ise, Meşrutiyet'in yarattığı umutların kısa sürede güvenlik kaygılarına dönüştüğü bir süreç olarak öne çıkmaktadır. Bu yıllarda Keldaniler ve diğer Hristiyan cemaatler, yalnızca fiziksel saldırılara değil, aynı zamanda sembolik ve dinî provokasyonlara da maruz kalmışlardır. Bu durum, taşrada devlet otoritesinin zayıflığını açık biçimde ortaya koymuş; toplumsal huzursuzlukların özellikle gayrimüslim cemaatler üzerinde yoğunlaştığını göstermiştir. Belgeler ayrıca, göçebe Kürt aşiretlerinin artan saldırganlığına işaret etmekte; buna karşılık Keldani cemaatinin Katolik misyonerler ve Fransız diplomatik temsilciliğinin koruyuculuk iddialarına dayanarak Osmanlı hükümeti üzerinde baskı kurmaya çalıştığını ortaya koymaktadır³⁹². Himaye arayışı ile merkezî otorite boşluğunun birleşmesi, Keldanilerin güvenlik, ekonomik ve dinî alanlarda kırılganlıklarını derinleştirmiş ve göç eğilimlerini belirgin biçimde artırmıştır.

Siirt ve çevresindeki kırsal havzada tarihsel olarak kök salmış olan Keldani cemaati açısından XX. yüzyıl, yerleşik bir taşra hayatının çözülerek çok merkezli bir diaspora kimliğine evrildiği sancılı bir dönüşüm dönemini ifade etmektedir. Özellikle Cumhuriyet dönemi boyunca ivme kazanan demografik daralma, cemaatin yerel kurumsal yapısını aşındırmış; bu süreç Keldanileri zorunlu ve yarı-zorunlu göç pratikleriyle karşı karşıya bırakmıştır. Ancak bu çözülme, ani ve tek yönlü bir kopuş biçiminde değil, dinî ve kurumsal ağlar üzerinden şekillenen aşamalı ve çok merkezli bir tarihsel süreç olarak gelişmiştir.

4.7.2. I. Dünya Savaşı Sonrası Siirt Keldanileri: Göç, Diaspora ve Yeniden Cemaatleşme

1915-1918 arasında yaşanan olaylar ve göçler, Siirt ve çevresindeki Keldani nüfusun dramatik biçimde zayıflamasına yol açtı. Bu kırılma, cemaatin büyük bölümünü yerinden ederken, geride yalnızca küçük bir çekirdek topluluk kalabildi. 1961 tarihli bir piskoposluk mektubunda da ifade edildiği üzere, diaspora toplulukları hâlâ bu I. Dünya Savaşı'nın acı hatırasını canlı biçimde taşımaktaydı. Bu hafıza, Siirt kökenli cemaatin kimliğinde bir “dinî kırılma” ve “şehadet dönemi” olarak yerleşmiştir³⁹³. Bu dönemde Siirt’le birlikte diğer

³⁹¹ BOA, DH.TMIK.M. 254/61 (18 Şaban 1325-26 Eylül 1907); BOA, BEO. 3137/235214 (21 Receb 1325-30 Ağustos 1907).

³⁹² BOA, BEO. 3214/241014 (18 Zilkade 1325-23 Aralık 1907); BOA, DH.MUİ. 12/30 (6 Ramazan 1327-21 Eylül 1909); BOA, DH.MUİ. 130/64 (15 Cemazeyilevvel 1325-26 Haziran 1907).

³⁹³ Œuvre d'Orient, 1961, s. 71-72.

Keldani piskoposluk merkezine yardım için Katolik misyonları cemaatlerinin bulunduğu yerlerden yardım toplamaya çalışmışlardır. Ancak savaş koşulları istedikleri gibi bu konuda başarılı olmalarına engel olmuştur. Bu dönemde The Catholic bulletin (St. Paul, Minn.)’e göre Katolik misyonierlerin elinde kalan iki Keldani piskoposluğu da diğerleri gibi Kürtler tarafından tahrip edilmiştir. Roma’daki Keldani Vekil generalin 13 Aralık 1919 tarihli mektubunda özellikle St. Louis, Boston ve Chicago’daki Katolik kurumları Osmanlı topraklarındaki Keldani cemaati için harekete geçirmeye çalışmıştır, ancak Siirt gibi bölgelerdeki Katolikler için istedikleri gibi bir sonuç alınamamıştır³⁹⁴.

Savaş sonrasında Lozan Antlaşması’nda Keldanilerin azınlık statüsüyle açıkça tanınmaması, cemaatin yasal korumadan mahrum kalmasına neden oldu. Bu durum, 1920’lerden itibaren ekonomik baskılar ve güvenlik kaygılarıyla birleşerek yeni göç dalgalarını hızlandırmıştır. Bu dönemde Siirt ve çevresinden ayrılan Keldaniler özellikle Musul, Kerkük, Halep ve Haseke’ye daha sınırlı ölçüde ise Lübnan’a yönelmişlerdir. Bu göçler, topluluğun parçalı yapısını yeniden bir araya getirmeye yönelik bir diaspora kimliği doğmasına neden olmuştur.

1921’de İstanbul’da kurulan ve Osmanlı hükümeti tarafından resmen tanınan Siirt Keldanileri Yardım Komitesi, bu göç hareketlerinin İstanbul’da doğurduğu yeni bir örgütlenme biçimidir³⁹⁵. Komite, bir yandan göçmen yoksulların desteklenmesini amaçlıyor, diğer yandan da İstanbul’daki Siirt kökenli Keldanilerin ekonomik açıdan güçlü bir nüve oluşturduğunu gösteriyordu. Devletin bu kuruluşu resmen onaylaması, Keldanilerin “sadık ve uyumlu cemaat” algısını pekiştirdiği gibi, onların yalnızca dinî değil, sivil-hayır eksenli örgütlenmeler aracılığıyla da toplumsal varlıklarını koruduklarını ortaya koymaktadır.

Siirt ve çevresindeki kırsal havzada yüzyıllar boyunca yerleşik bir hayat sürdüren Keldani cemaati açısından XX. yüzyıl, taşra merkezli kurumsal düzenin çözülerek çok merkezli bir diaspora yapısına evrildiği sancılı bir dönüşüm dönemini ifade etmektedir. Bu dönüşüm, ani ve kopuşçu bir karakter taşımaktan ziyade, dinî ve kurumsal ağlar aracılığıyla şekillenen, aşamalı ve çok yönlü bir tarihsel süreç olarak gelişmiştir. Özellikle Cumhuriyet dönemiyle birlikte ivme kazanan demografik daralma, cemaatin Siirt merkezli yerel kurumsal yapısını aşındırmış; bu durum Keldanileri zorunlu ve yarı-zorunlu göç pratikleriyle karşı karşıya bırakmıştır. Bu bağlamda Siirt, yalnızca nüfus kaybı yaşayan bir taşra merkezi olarak değil; aynı zamanda Keldani kimliğinin tarihsel referans noktalarından biri olarak önemini sürdürmüştür. Göç süreci, cemaatin dinsel ve toplumsal hafızasını tümüyle silen bir kopuşa değil; aksine bu hafızanın yeni mekânlarda yeniden örgütlenmesine yol açmıştır. Taşra

³⁹⁴ The Catholic Bulletin (St. Paul, Minn.), Ocak 1, 1921, s. 5.

³⁹⁵ Stamboul, 26 Kasım 1921, s. 2.

ölçeğinde çözülme yaşanırken, cemaatin kimliği kilise, ruhbanlık ve kurumsal temsil üzerinden farklı coğrafyalarda yeniden inşa edilmiştir. Bu hareketlilikte İstanbul, Keldani göç tarihinin ilk ve en önemli durağı olarak öne çıkmaktadır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden itibaren gayrimüslim cemaatler için idarî, dinî ve eğitimsel imkânların yoğunlaştığı bir merkez olan İstanbul, Siirt ve çevresinden ayrılan Keldaniler açısından görece güvenli bir yerleşim alanı işlevi görmüştür. Patriklik temsilcilikleri, kilise mekânları, cemaat okulları ve bürokratik temas imkânları sayesinde İstanbul, yalnızca taşradaki güvensizlik ortamından uzaklaşmayı değil; aynı zamanda cemaat kimliğinin kurumsal çerçevede korunmasını da mümkün kılmıştır. Bu yönüyle İstanbul, Keldani anlatısında nihai bir varış noktasından ziyade, Avrupa'ya uzanan daha geniş bir hareketliliğin ara istasyonu niteliği taşımaktadır.

İstanbul'a yerleşimi takip eden süreçte Keldani göçü, büyük ölçüde Batı Avrupa'ya yönelmiştir. Bu yönelimin coğrafi dağılımı rastlantısal değildir; aksine tarihsel ve dinî referanslarla belirlenmiştir. Fransa, Belçika, Almanya ve İtalya gibi ülkelerin öne çıkması, Keldani göçünün Katolik geleneğe sahip coğrafyalarla kurduğu yapısal bağları açık biçimde ortaya koymaktadır. Katolik Kilisesi'nin uluslararası örgütlenmesi, misyonerlik faaliyetlerinden miras kalan ilişkiler, ruhban sınıfı aracılığıyla sağlanan kurumsal destek ve yardım ağları, bu ülkeleri Keldani cemaati için erişilebilir ve tanıdık kılmıştır. Bu nedenle Keldani göçü, yalnızca ekonomik motivasyonlarla açıklanabilecek bir işgücü hareketi olmaktan ziyade; litürjik pratiğin, ayin dilinin ve cemaat disiplininin korunmasını hedefleyen kimlik temelli bir göç biçimi olarak değerlendirilmelidir.

Keldani göçünün kurumsal düzeydeki en somut sonuçlarından biri, 1957 yılında Halep'te yeni bir Keldani Piskoposluğu'nun kurulması olmuştur. Diyarbakir, Siirt, Mardin ve Urfa'dan göç edenlerin oluşturduğu bu piskoposluk, cemaatin diaspora içinde kalıcı ve örgütlü bir yapıya kavuştuğunu göstermektedir. 1961 tarihli bir rapora göre Halep merkezli bu yapı bünyesinde yedi cemaat, sekiz kilise, dokuz rahip ve yaklaşık 6.000 Keldani bulunmakta; ayrıca yaklaşık 14.000 Nasturinin Katolikliğe kazandırılmasına yönelik pastoral faaliyetler yürütülmekteydi³⁹⁶. Bu veriler, Siirt ve çevresinden ayrılan nüfusun yeni mekânsal merkezlerde yalnızca sayısal değil, kurumsal düzeyde de yeniden örgütlendiğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Cumhuriyet döneminin ilerleyen yıllarında ise Siirt merkezindeki Keldani varlığı giderek zayıflamış, cemaatin şehirdeki mevcudiyeti büyük ölçüde sembolik bir düzeye gerilemiştir. Bohtan Vadisi ve çevresindeki bazı köylerde (Mez, Tentas, Yukarı Artin vb.) Keldani ve Süryani toplulukları varlıklarını sürdürmekle birlikte, 1990'lı yılların başında Güneydoğu Anadolu'da yaşanan güvenlik krizi, köy boşalmaları ve zorunlu göçler bu

³⁹⁶ Œuvre d'Orient, 1961, s. 71.

toplulukları doğrudan etkilemiştir. Lozan Antlaşması kapsamında azınlık statüsünden yararlanamayan Keldaniler, bu süreçte en kırılgan aktörlerden biri hâline gelmiş³⁹⁷; taşra ölçeğinde sabit ruhanî organizasyon büyük ölçüde çökmüştür. Bu dönemde dinî hayat, yerel ve sürekli bir kurumsallık zemininden koparak, daha seyrek ve hareketli bir hizmet ağına dönüşmüştür. Ayınların belirli günlere sıkışması, ruhanî hizmetlerin Midyat ve Mardin gibi çevre merkezlerden temin edilmesi, düğün ve cenaze gibi temel ritüellerin bölgesel ağlar üzerinden yürütülmesi, taşra cemaat hayatının ulaştığı sınırları açık biçimde göstermektedir. Bu durum, bir yandan yerel kurumsal kapasitenin daraldığını ortaya koyarken; diğer yandan Keldani kimliğinin merkez-çevre ilişkisi içinde daha mobil ve ağ temelli bir örgütlenme modeli geliştirerek varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Bu demografik ve idarî dönüşüm, dinî mekânların işlevinde de köklü bir değişime yol açmıştır. Günümüzde Siirt havzasındaki kiliseler, artık düzenli ibadet hayatının merkezleri olmaktan ziyade, cemaatin tarihsel mevcudiyetini teyit eden hafıza mekânları niteliği kazanmıştır. Nüfusun tamamen çekildiği ya da ciddi biçimde seyrekleştiği yerleşimlerde mabetler ve çevrelerindeki mezarlıklar, Keldani cemaatinin bu coğrafyadaki tarihsel köklerine dair en güçlü maddi kanıtlar olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda kilise, yalnızca teolojik bir işlev üstlenmemekte; aynı zamanda kimliğin, sürekliliğin ve ruhanî “yer”in sembolik temsilini taşıyan bir hatırlama alanı olarak işlev görmektedir. Günümüz Siirt Keldaniliği, yerel demografik çözülme ile mekânsal hafıza arasındaki gerilim ekseninde şekillenmektedir. Yerinde ve sürekli bir cemaat hayatı büyük ölçüde sona ermiş olsa da kiliseler, mezarlıklar ve kutsal mekânlar aracılığıyla sürdürülen hafıza, Keldani kimliğinin tarihsel sürekliliğini görünür kılmaya devam etmektedir. Bu yönüyle Siirt, artık aktif bir cemaat merkezinden ziyade, diaspora Keldanileri için tarihsel bir referans mekânı olarak anlam kazanmaktadır. Böylece Siirt üzerinden okunan Keldani varlığı, cemaatin yerinde sürekliliğinden çok, mekânın sürekliliği üzerinden izlenebilen bir tarihsel perspektif sunmakta; kadim bir kimliğin modern dünyada nasıl yeniden konumlandığını anlamak açısından güçlü bir analitik zemin sağlamaktadır.

4.7.3. I. Dünya Savaşı ve Lozan Sonrası Himaye Rejimlerinin Dönüşümü: Musul-Siirt Hattı Üzerinden Bir İnceleme

Mayıs 1916’da imzalanan Sykes–Picot Anlaşması, Fransa’ya Musul ve Güneydoğu Anadolu üzerinde pay öngörmüşse de savaşın ilerleyen safhalarında bu bölgelerde fiili denetim İngiltere’nin eline geçmiştir. Bu durum, Fransa’nın Dominiken ve Lazarist ağlar üzerinden yaklaşık bir asırdır sürdürdüğü misyoner yatırımlarını jeopolitik bir koz olmaktan çıkararak, İngiltere ile Almanya arasındaki rekabetin nesnesi hâline getirmiştir. Harita üzerinde Fransa lehine çizilen nüfuz sahaları ile sahadaki güç dengesi

³⁹⁷ Söz, sayı 82, 7 Eylül 1996, s. 7.

arasındaki makas, Katolik kurumların “kültürel nüfuz aracı” rolünü zayıflatmış, himaye rejimi dış garantörlerin değişimine açık ve akışkan bir yapıya dönüşmüştür³⁹⁸.

Haziran ayında Almanya ile Osmanlı arasında yapılan düzenlemeler, Katolik kurumların himayesini yeni bir çerçeveye oturtmuştur. Alman Katolik politikacı Matthias Erzberger’in Vatikan ile Osmanlı arasında konkordato yapılmasına yönelik girişimleri sonuçsuz kalsa da Osmanlı hükümeti bu fikre ilkesel düzeyde olumlu yaklaşmıştır³⁹⁹. Almanya’nın mali desteği, Katolik okulların ve yardım kurumlarının savaş şartlarında faaliyetlerini sürdürmesini sağlamış; böylece geleneksel Fransız korumasının yerini Alman hamiliği almıştır. Bu gelişme, Katolik kurumların diplomatik muhatabını değiştirmiş ve onları Osmanlı–Alman ekseninde “kamu düzeni meselesi” olarak kodlamıştır.

Osmanlı bürokrasisi bu süreçte egemenlik ilkesini ve toplumsal istikrarı gözetken bir dengeleme siyaseti izlemiştir. Savaş öncesinde ruhsat, vergi ve tapu düzenlemeleri üzerinden kurumlar üzerinde denetim uygulayan Babıali⁴⁰⁰, 1916 sonrasında Fransa’nın “düşman statüsü”ne düşmesiyle aynı kurumları Alman garantisi altında yeniden değerlendirmiştir. Böylece devlet, kapitülasyonların kaldırılmasıyla elde edilen egemenlik kazanımlarını korurken, eğitim ve sağlık hizmetlerinde kesinti riskini de en aza indirmiştir.

Siirt özelinde bu dönüşüm üç aşamada gözlemlenmiştir. Birincisi, hukukî yeniden çerçeveleme sürecinde, 1912 Fransız–Osmanlı itilafı geçersiz sayılmış; düşman tebaaya ait kurumların tahliyesi öngörülmüş, kilise ve eytamhaneye dokunulmamış, ancak manastırlar devlet idaresine devredilmiştir⁴⁰¹. İkincisi, mali–idari entegrasyon aşamasında Musul’daki tahliye ve sayım süreçleri ile Siirt’teki onarım ve ödenek kayıtları, Katolik kurumları Osmanlı maliyesine bağlı birimler hâline getirmiştir⁴⁰². Üçüncüsü, koruma muhatabının değişimi aşamasında Fransa çekilince Osmanlı–Alman anlaşması Katolik kurumların yeni himaye şemsiyesi olmuş; bu şemsiye günlük işleyişi sürdürürken Fransız diplomatik etkisini ortadan kaldırmıştır.

Bu dönüşüm, yerel Keldani cemaat açısından yeni bir denge yaratmıştır. Cemaat dinî özerklik taleplerini daha görünür biçimde dile getirmiş, ancak siyasal özerklikten yoksun kalmış ve uluslararası görünürlüğünü yalnızca kurumları üzerinden sürdürmüştür. Bununla birlikte, İngiltere’nin Musul’u

³⁹⁸ François Baumer, *La France et le Proche-Orient: De François Ier à la fin du mandat au Levant* [Paris: Perrin, 2016], s. 264.

³⁹⁹ La Documentation Catholique, “La politique religieuse de Matthias Erzberger,” 1923, 1308.

⁴⁰⁰ BOA, MF.MKT. 1011/50.

⁴⁰¹ BOA, HR.HMŞ.İŞO. 143/10 (30 Muharrem 1331-9 Ocak 1913); 143/12 (7 Cemazeyilahir 1330-24 Mayıs 1912).

⁴⁰² BOA, DH.EUM.5.Şb. 4/37, (7 Muharrem 1313-25 Kasım 1914; BOA, MF.MKT. 1203/32 (14 Muharrem 1313-2 Aralık 1914); BOA, DH.UMVM. 1/30 (22 Receb 1334-25 Mayıs 1916); BOA, DH.UMVM. 69/10 (29 Receb 1916-1 Haziran 1916).

işgali ve Fransa'nın nüfuz kaybı, cemaatin geleceğini dış güçler arasındaki rekabetin dalgalanmalarına bağımlı hâle getirmiştir⁴⁰³.

Cumhuriyet'in kuruluşu sonrasında Fransa, mülkiyet tespiti ve ruhanî ziyaret talepleri üzerinden bölgede nüfuzunu sürdürmeye çalışmıştır. Ancak Ankara hükümeti, Lozan Antlaşması ile kapitülasyonların kaldırıldığını vurgulayarak, ecnebilerin seyahat haklarının yalnızca kanunlara uygun olarak kullanılabileceğini belirtmiş; özellikle sınır bölgelerinde Fransız taleplerini egemenlik haklarına müdahale olarak görmüştür. Nitekim 31 Ağustos 1927 tarihli belgede Fransız konsolosluğu, Dominiken mallarının tespiti için bir ruhbanın bölgeye gönderilmesine izin verilmesini talep etmiş; ancak Dahiliye Nezareti Hukuk Müşavirliği, 1915 düzenlemeleri ve Lozan Antlaşması'na atıfla bu talebi reddetmiştir⁴⁰⁴. Aynı mesele Aralık 1927'de yeniden gündeme gelmiş; bu defa Fransa Büyükelçiliği, Musul Dominiken Misyonu'ndan Rahip Rabaud'un Siirt, Cizre, Van ve Trabzon'u kapsayan bir gezi yapmasını istemiştir. Ancak Türk makamları, aynı gerekçelerle bu talebi de reddetmiş ve yabancı ruhbanın taşraya girişini engellemiştir⁴⁰⁵.

Bu tavır, Lozan görüşmelerinde yabancı okullar meselesi etrafında yürütülen tartışmalarla da paralellik arz etmektedir. Fransa, Osmanlı döneminden devraldığı imtiyazları muhafaza etmek ve misyoner okullarını garanti altına almak için çaba göstermiş; ancak Türk heyeti, bu kurumların ülkenin bütünlüğü aleyhine zararlı fikirler yaydığı, dinî propaganda yaptığı ve ulusal kimlik inşasını zedelediği gerekçesiyle talepleri reddetmiştir⁴⁰⁶. İsmet İnönü'nün Fransa temsilcisine yazdığı mektupta, mevcut kurumların yalnızca Türk kanunlarına tam bağlılık ve devlet denetimi altında çalışabilecekleri açıkça belirtilmiştir.

Lozan sonrasında çıkarılan düzenlemeler bu çizgiyi pekiştirmiştir: 1925'ten itibaren yabancı öğretmenler sınava tabi tutulmuş, Türkçe, tarih ve coğrafya dersleri zorunlu kılınmıştır. 1931 tarihli 1778 sayılı kanun ile Türk vatandaşlarının yalnızca Türk okullarına devam edebileceği hükme bağlanmıştır. 1934 Tapu Kanunu ile yabancı okulların gayrimenkulleri devlet kontrolüne alınmış, 1935 Yabancı Okullar Yönergesi ile Türkçe derslerin yalnızca Türk öğretmenlerce okutulması şartı getirilmiştir⁴⁰⁷.

⁴⁰³ BOA, HR.SYS. 2733/12 (20 Cemazeyilevvel 1311-29 Kasım 1893).

⁴⁰⁴ BOA. DTDA, 38693-156027-34 (31 Ağustos 1927); DTDA, 38693-156027-33 (13 Eylül 1927).

⁴⁰⁵ BOA. DTDA, 38693-156027-31 (29 Aralık 1927).

⁴⁰⁶ Ayten Sezer, Atatürk Döneminde Yabancı Okullar (Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1994); s.38,76-88; Sezen Kılıç, "Cumhuriyet Döneminde Yabancı Okullar (1923-1938)," Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi 21, no. 61, 2020, s. 273-278.

⁴⁰⁷ Kılıç, "Cumhuriyet Döneminde Yabancı Okullar", 276-278.

Sonuç olarak, Siirt özelinde Katolik kurumların statüsünün; 1913-1914'te ruhsat ve vergi şartına bağlanan meşruiyet, 1914-1916'da kapitülasyonların kaldırılmasıyla devlet idaresine devri ve 1927'de Cumhuriyet'in egemenlik politikalarıyla yabancı denetime tamamen kapatılması olmak üzere üç evrede dönüştüğü söylenebilir.

Bu dönüşüm, Siirt'teki Katolik kurumların ve daha genel olarak Doğu'daki Katolik cemaatlerin, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte giderek artan ölçüde devletin hukukî ve idarî çerçevesine entegre edildiğini; cemaatlerin ise “resmî tanınma” ile “özerklik kaybı” arasındaki gerilimi sürekli yaşadığını göstermektedir. Cumhuriyet yönetimi, bu süreçte hem ulusal egemenliği koruma hem de Batılı güçlerin Osmanlı döneminden miras kalan nüfuz alanlarını tasfiye etme noktasında süreklilik arz eden bir politika izlemiştir. Bu bağlamda, İngiliz Dışişleri arşivlerinde yer alan bir belge, dönemin diplomatik dengelerini anlamak açısından dikkat çekicidir. Belgeden anlaşıldığı kadarıyla ve İngilizlerin de dikkatini çekmiş olması bakımından konu, uluslararası düzeyde de önem arz etmektedir⁴⁰⁸. Söz konusu rapor, özellikle Siirt çevresindeki Fransız Dominiken misyonunun mülkiyet ve eğitim faaliyetlerine ilişkin girişimlerini belgelemektedir. Metinde belirtildiği üzere, Dominikenlerin I. Dünya Savaşı'ndan beri kapalı olan Siirt yakınlarındaki mülklerini yeniden açmak için izin talebinde bulunmaları, Türkiye Cumhuriyeti'nin yabancı dinî kurumlara karşı genel olarak temkinli ve mesafeli tutumuna rağmen, Fransızların bölgedeki varlıklarını sürdürme konusundaki ısrarlarını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu talebin anlamlı olabilmesi için bölgede en azından sınırlı bir Keldani nüfusun hâlen mevcut olması gerektiği açıktır. Zira misyonerlerin eğitim ve dinî faaliyetlerini sürdürebilmeleri, yerel bir Katolik cemaatin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla bu başvuru, Siirt ve çevresinde 1930'ların ortalarında hâlâ kayda değer bir Keldani nüfusun bulunduğu dair dolaylı bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Bu durum, yalnızca Fransızların misyonerlik faaliyetlerini yeniden canlandırmaya yönelik diplomatik çabalarını değil, aynı zamanda Cumhuriyet'in erken döneminde bölgedeki Hristiyan varlığının tamamen ortadan kalkmadığını da göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Sonuç olarak bütün girişimlere rağmen Siirt bölgesindeki Katolik misyonu açılmamıştır.

⁴⁰⁸ Foreign Office, “Annual Report on Iraq for the Year 1934–1935,” in Foreign Office: Reports on the Administration of Iraq and Dependencies, FO 406/72, The National Archives [London], s. 60.

Sonuç

Siirt Keldani Katolik cemaati, XVI. yüzyıldan I. Dünya Savaşı'na kadar uzanan süreçte hem küresel misyonerlik stratejilerinin hem de Osmanlı taşrasının karmaşık toplumsal dokusunun kesişiminde şekillenen çok katmanlı bir kimlik örüntüsü sunar. Bu cemaatin tarihi, yalnızca inanç dönüşümünün ya da kurumsal büyümenin öyküsü değil; aynı zamanda merkezî otorite, uluslararası misyon ağları ve yerel toplumsal direnç arasında sürekli yeniden tanımlanan bir varoluş mücadelesidir.

Keldani Katolik kimliğinin oluşum süreci, Nasturi geleneğiyle Katolikliğin teolojik, litürjik ve kurumsal düzlemlerdeki karşılaşması üzerinden ilerlemiştir. Siirt, bu karşılaşmada hem ruhban yetiştirme faaliyetleri hem de elyazması üretimi sayesinde bir entelektüel merkez işlevi görmüş; ancak dönüşümün kalıcılığı, yerel inanç direnci ve ekonomik koşullar tarafından sınırlanmıştır. Katolikleşme, dogmatik bir süreklilikten ziyade sosyo-ekonomik uyumun ve dışsal teşviklerin belirlediği kırılmalı bir süreç olarak tezahür etmiştir.

Osmanlı idaresiyle kurulan ilişkiler, cemaatin varlığını sürdürme stratejisinin bir diğer boyutunu oluşturmuştur. Devletin “evvela ruhsat” ilkesi ve dinî yapıların kamusal görünürlüğüne getirdiği sınırlamalar, Siirt Keldanilerinin sadakatlerini biçimsel olarak sürdürmelerine rağmen, fiilen Fransız diplomatik koruması altında yaşamalarını zorunlu kılmıştır. Bu ikili güvenlik siyaseti, Keldani ileri gelenlerine hem Osmanlı nişanları hem de Fransız nişanları kazandırarak, yerel sadakat ile küresel himaye arasında salınan çift yönlü bir kimlik inşasını doğurmuştur.

Bu kimliğin kişisel düzeydeki sembolü, Siirt Başpiskoposu ve ardından Keldani Patriği olan Joseph Emmanuel Thomas'tır. Thomas'ın Beyrut'tan Musul'a uzanan eğitim ve kariyer çizgisi, Siirt'i taşra ölçeğinden çıkararak, Katolik hiyerarşisinin uluslararası sahnesine taşıyan bir örnek teşkil etmiştir. Aynı şekilde Addaï Scher'in çokdilli entelektüel mirası, Siirt'in Doğu

Hristiyanlığı içindeki kültürel üretkenliğini belgeleyen nadir bir örnektir. Bu iki figür, Siirt Keldaniliğinin hem kurumsal derinliği hem de entelektüel sürekliliği açısından tarihsel temsilcileridir.

Ne var ki bu kurumsal ve kültürel yoğunluk, bölgenin sosyo-politik istikrarsızlıkları karşısında kalıcı bir güvence oluşturamamıştır. 1897 ve 1907’de yaşanan saldırılar, cemaatin kırılğanlığını görünür kılmış; mülkiyet ihtilafları, etno-dinî gerilimlerle birleşerek taşra güvenliğinin zayıf halkalarını ortaya çıkarmıştır. II. Meşrutiyet’in getirdiği siyasal açılımlar dahi, yerel düzeydeki çatışma dinamiklerini yatıştıramamış; nihayetinde savaş yıllarında yaşanan yıkım, cemaatin fiziki varlığını büyük ölçüde sona erdirmiştir. Yine de Keldani Katolik cemaati diasporik bir yeniden inşa kapasitesi sergileyebilmiştir. Musul, Halep ve İstanbul’daki Siirtli Keldaniler, yardım komiteleri ve dernekler aracılığıyla hem kültürel belleği hem de ruhani dayanışmayı sürdürmüşlerdir. Bu örgütlenmeler, Siirt’te kaybolan fiziki mekânın yerine kolektif bir hatıra coğrafyası inşa etmiş; böylece cemaat kimliğini tarihsel sürekliliğin ötesinde, mekânsal bir esneklikle yeniden üretmiştir.

Sonuç olarak Siirt örneği, Katolik misyonerlik tarihinin yerel-toplumsal karşılıklarını, Osmanlı taşrasında dinî kimliklerin yeniden müzakere biçimlerini ve azınlık cemaatlerinin hayatta kalma stratejilerini bir arada inceleme olanağı sunar. Siirt Keldanileri, bu bağlamda, “küresel misyon, yerel direnç ve ikili kimlik” üçgeninde salınan modern bir Doğu Hristiyan topluluğunun paradigmatic örneğidir. Günümüzde cemaatin fiziki varlığı silinmiş olsa da entelektüel, kurumsal ve teolojik mirası hem Keldani Katolik kimliğinin hem de Osmanlı taşra tarihinin ayrılmaz bir bileşeni olarak varlığını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

A) Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA)

Bab-ı Âli Evrak Odası (BEO); 1223/91701, 1236/92672, 1305/97821, 1496/112164, 1506/112889, 1522/114087, 1528/114565, 1743/130689, 1868/140096, 1954/146530, 1991/149315, 2206/165391, 2692/201860, 2859/214413, 2930/219725, 3137/235214, 3148/236036, 3214/241014, 3646/273405, 1868/140096, 2930/219725, 2692/201860.

Cevdet, Adliye (C.ADL.); 9/586.

Cevdet, Maarif (C.MF.); 90/4455.

Dâhiliye Nezâreti, Şifre (DH. ŞFR.); 492/99, 180/109, 203/19, 247/105, 248/82, 482/119.

Dâhiliye Nezâreti, Emniyet-i Umûmiye - Muhaberat ve Tensîkât Kalemi (DH.EUM.MTK.); 74/51.

Dâhiliye Nezâreti, Emniyet-i Umûmiye Müdürlüğü (DH.EUM.); 3.Şb. 19/43, 5.Şb. 4/37.

Dâhiliye Nezâreti, Mektubî Kalemi (DH.MKT.); 1847/102; 1075/74, 2108/25, 2378/99.

Dâhiliye Nezâreti, Muhaberat-ı Umûmiye İdaresi (DH.MUİ.); 12/30, 130/64.

Dâhiliye Nezâreti, Sicill-i Ahvâl Defterleri (DH.SAİD.); 177/383, 41/77, 88/353, 129/285, 2/426.

Dâhiliye Nezâreti, Tesri'-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Mektubî (DH.TMIK.M.); 205/62, 254/61, 26/61, 26/67, 39/47, 75/20, 76/53, 94/65, 42/75, 73/59, 72/24, 80/17.

Dâhiliye Nezâreti, Umur-ı Mahalliye ve Vilayet Müdürlüğü; (DH.UMVM); 1/30, 69/10.

Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi (DTDA.): 38693-156027-31, 38693-156027-33, 38693-156027-34.

Hariciye Nezâreti, Hukuk Müşavirliği ve İstişare Odası (HR.HMŞ.İŞO.): 143/1, 143/10, 143/12, 144/13, 144/9.

Hariciye Nezâreti, İdare (HR.İD.): 1804/13, 1804/15, 1804/16, 1804/9, 2022/80, 2086/50, 1804/7.

Hariciye Nezâreti, Mektubî Kalemi (HR.MKT.): 318/69, 319/1.

Hariciye Nezâreti, Siyasî Kısım Evrakı (HR.SYS.): 2733/12, 1768/12.

Hariciye Nezâreti, Şifre Kalemi (HR.SFR.3.): 448/48.

Hariciye Nezâreti, Tahrirât Evrakı (HR.TH.): 169/106, 192/96, 230/19, 231/123, 269/13, 271/50, 231/123, 244/77, 269/13, 271/50.

Hatt-ı Hümayun (HAT): 1635/9, 1655/26.

İbnü'l-Emin Tevcihat (İE.TCT.): 5/557.

İrade, Hariciye (İ.HR.): 147/7533, 171/9247, 223/12996.

İrade, Hususi (İ.HUS.): 177/42.

İrâde, Meclis-i Mahsus (İ.MSM.): 34/975.

İrade, Taltifat (İ.TAL.): 151/5; 462/47.

Maârif Nezâreti Mektûbî Kalemi (MF.MKT.): 1159/74, 1203/32, 129/122, 131/16, 620/39, 638/1, 638/18, 645/32.

Maârif Salnamesi; Hicri 1316, 1317, 1319, 1321.

Meclis-i Vükelâ (MV.): 100/53.

Mektubî Mühimme Kalemi (A.MKT.MHM.): 620/37, 702/14.

Mühimme Defterleri (A.DVNS.MHM.d.): 1, 4, 7, 15, 37, 53, 81, 86, 104, 110.

Sadâret Hususî Maruzat Evrakı (Y.A.HUS.): 406/131, 430/37.

Sadaret Mektubî Kalemi (A.}MKT.UM.): 130/41.

Şûrâ-yı Devlet (ŞD.): 2755/15, 2649/41.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TS.MA.e.): 301/36.

Yıldız Adliye ve Mezahip Nezareti Maruzatı (Y.PRK.AZN.): 13/29.

Yıldız Esas Evrakı (Y.EE.): 131/32.

Yıldız Maarif Nezareti Maruzatı (Y.PRK.MF.): 3/31.

Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV.): 108/36.

B) Salnameler

Bitlis Vilayet Salnamesi; Hicri 1316.

Diyarbakir Vilayet Salnamesi; Hicri 1286, 1287, 1288, 1289, 1290, 1291, 1292, 1293, 1294.

C) Kitaplar, Makaleler, Ansiklopediler ve Dönem Yayınları.

“Le synode des Chaldéens-Unis présidé par Mgr Altmayer, délégué apostolique en Mésopotamie,” *L’Illustration*, no. 3064 (16 novembre 1901): 308.

“The Nestorian Churches of Kurdistan.” *United States Catholic Magazine* 3, no. 9 (September 1844): 529–594.

Abdoulahad, M.-A.-J. [Amid Başepiskoposu]. *Le Chaldee et le Kurdistan: Étude Historique et Géographique*. [Yayın Yeri Eksik]: [Yayıncı Eksik], 1896.

Ainsworth, William Francis. *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea, and Armenia*, Vol. II. London: John W. Parker, 1841.

Akın, Halat, Işıktaş, Erkan, “1316-1317 Tarihli Bitlis Vilayet Salnamelerine Göre Siirt Sancağının Merkez İdari Teşkilatının Bürokratik Yapısı ve Memur İsimleri”, *IV. Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı (Tam Metin Bildiri)*, Ed. Niyazi Kurnaz-Hakan Arıdemir, Kütahya 2018, s. 599-609.

Albayrak, Kadir. *Keldaniler ve Nasturiler*, Konya: Vadi Yayınları, 1. bs., Ekim 1997.

Almanach des âmes du Purgatoire, ou Annuaire de l’œuvre des âmes du Purgatoire et de la conversion des infidèles. Montréal: 1882.

Anderson, Rufus. *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches I*. Boston: Congregational Publishing Society, 1872.

Anderson, Rufus. *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches II*. Boston: Congregational Publishing Society, 1872.

Annali Della Propagazione Della Fede. Vol IX. Lione: Tipografia di Pélagaud, 1842.

Annals of the Propagation of the Faith. Vol. 70, no. 475 (December 1907).

Année Dominicaine. 1898. Revue rédigée par une Réunion d'Écrivains suivie d'un ... Paris et Bruxelles: Société Belge de Librairie, Oscar Schepens & Cie, Éditeurs, 16 Rue Treurenberg,

Annuaire Pontifical Catholique. Paris: Maison de la Bonne Presse, çeşitli yıllar (1905, 1906, 1909, 1914, 1917).

Annuario Pontificio per l'anno, in Notizie. Indicazioni per l'anno 1854, dedicato al Signor Cardinale Niccola Wiseman, Arcivescovo di Westminster. Roma: Tipografia, 1854.

Annuaire pontifical catholique, *VIIIe année — Année 1905*, kurucu Mgr A. Battandier; devam ettiren P. Eutrope Chardavoine PMarcharis: Maison de la Bonne Presse, 3 et 5, rue Bayard, 1905.

Annuario Pontificio. Roma: Tipografia Vaticana della R.C.A., 1866.

Ark: A Catholic Monthly Concerning the Eastern Rites. Vol. II, no. 10. October 1946.

Assemani, Joseph Simon. *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana.* Roma: Typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1728.

Attwater, Donald. *The Catholic Eastern Churches.* London: Catholic Truth Society, 1935.

Ayhan, Recep, *19. Yüzyılın İkinci Yarısında Siird 1847- 1900*, Gece Kitaplığı, 2022.

Ayhan, Recep *19. Yüzyılın İkinci Yarısında Siird (1847-1900) Doktora tezi*, Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Mardin 2021.

Baarda, Tijmen C. "Dominican-Iraqi Scholarship between Rome and Mosul: Textual Authority and Cultural Dependency (1878–1950)." *Intellectual History of the Islamicate World* 8, no. 2–3 (2020): 263–282.

Babaoğlu, Resul ve Çelik, Abdurrezzak. "Cumhuriyet İdaresine Geçiş Sürecinde Siirt'te Demografik Göstergeler", *Tarih Okulu Dergisi (TOD) Journal of History School (JOHS)* 11 (Haziran 2018), XXXIV, ss. 529-563,

Badger, George Percy. *The Nestorians and Their Rituals*, Vol. I. London: Joseph Masters, 1852.

Balcı, Ramazan. *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Misyonerlik Faaliyetleri (1876–1908)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.

Barbaro, Marc' Antonio. "Relazione del Cl. Marc' Antonio Barbaro alla Serenissima Signoria Veneta delli negozi trattati con Turchi." In *Miscellanea novo ordine digesta et non paucis ineditis monumentis opportunisque*

animadversionibus aucta, edited by Joannes Dominicus Mansi, vol. 1. Florentiae, 1764.

Baumer, François. *La France et le Proche-Orient: De François Ier à la fin du mandat au Levant*. Paris: Perrin, 2016.

Bcheiry, Iskandar. *The Syriac Orthodox Patriarchal Register of Dues of 1870*, Gorgias Press, 2009.

Bessarione: Pubblicazione periodica di studi orientali. Vol. VII, anno IV, 1° semestre. Roma: Direzione, S. Pantaleo, 1899–1900.

Bird, Isabella L. *Journeys in Persia and Kurdistan....* New York: G. P. Putnam's Sons, 1891.

Cassini da Perinaldo, Francesco. *Breve cenno sulla Chiesa Caldea e sulle sue attuali condizioni*. Ginevra [Geneva]: Tipografia e Libreria di Giacomo Agnelli, 1853.

Chabot, J.-B. *État religieux des diocèses formant le Patriarcat chaldéen de Babylone au 1er janvier 1896....* Paris, 1896.

Commercial Reports Received at the Foreign Office from Her Majesty's Consuls... London: Harrison and Sons, 1865.

Cuinet, Vital. *La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure*. Tome II. Paris: Ernest Leroux, 1891.

Cutts, Edward Lewes. *Christians under the Crescent in Asia*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1877.

Cutts, Edward Lewes. *The Assyrian Christians: Report of a Journey Undertaken by Desire of His Grace the Archbishop of Canterbury and His Grace the Archbishop of York to the Christians in Koordistan and Oroomiah*. London, 1877.

Çelik, Abdurrezzak, *XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Siirt Sancağının İdari ve Sosyo-Ekonomik Durumu*, Yüksek Lisans Tezi, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siirt 2019.

Çelik, Abdurrezzak, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Siirt*, Emin Ofset Matbaacılık, Siirt 2019.

Çelik, Abdurrezzak & Dağ, Mehmet, “XIX. Yüzyılda Siirt Sancağında Eğitim Hizmetlerinin Durumu Üzerine Bir İnceleme”, *İbn Haldun Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-VI*, Ankara: İksad, 2020, s. 315-363.

Dalyan, Murat Gökhan. “Kurdish and Armenian Land Dispute in the Second Constitutionalist Period and a Solution Suggestion (II. Meşrutiyet

Döneminde Kürt ve Ermeni Toprak Anlaşmazlığı ve Bir Çözüm Girişimi).” Route Educational & Social Science Journal 8, no. 12 (December 2021):

Dalyan, Murat Gökhan. XIX. Yüzyılda Amerikalı Misyonerlerin Hakkâri Günlüğü. Öncü Kitabevi, Ankara 2012.

Dalyan, Murat Gökhan, *19. Yüzyılda Nasturiler*, Doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2009.

Darkot, Besim, “Siird”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, C. 10, İstanbul, s. 619-621.

De Clercq, Charles. Histoire des Conciles d’après les documents originaux. Tome XI, Conciles des Orientaux Catholiques. 2e partie: 1850–1949. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1952.

De Vrie, Guglielmo. “Seert”, *Enciclopedia Cattolica*. Vol. XI. Città del Vaticano: Ente per l’Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1953.

Demlikoğlu, Uğur, “XVI. Yüzyılda Siirt’in Sosyo Ekonomik Durumu”, *History Studies*, Vol 10 Issue 1, s. 61-84.

Die Katholischen Missionen. Die Katholischen Missionen, 26, no. 6 (1898).

Dinno, Khalid S. The Assyrian Christian Genocide: Cultural and Political Legacies. New York: Routledge, 2017.

Documents diplomatiques: Affaires de Turquie. 1900–1901. Paris: [Yayıncı Eksik], 1902.

Duygu, İsmail. *426 Numaralı (H. 1302–1317 / M. 1885–1900) Siirt Şer‘iyye Sicili: Metin Çevirisi ve Değerlendirme*, Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Dupont, Joseph. Géographie-atlas de l’empire ottoman: texte et cartes. Paris: [Yayıncı Eksik], 1907.

Duval, Gonzalve. La Mission des Dominicains à Mossoul. Paris: Bureaux de « L’Année Dominicaine », 1889.

E. Graf von Müllinen, Die lateinische Kirche im türkischen Reiche, Berlin 1903.

Emecen, Feridun, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2019.

Erdoğan, Dilşen İnce. “American Board of Commissioners for Foreign Mission’dan Near East Relief’e Amerikan Misyonerlerinin Anadolu’daki Faaliyetleri,” *Belgi Dergisi* 2, no. 14 (2017): 552–566.

Erdoğan, Dilşen İnce. *Amerikan Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Ermeni İsyanları (1896)*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.

Erdoğan, Dilşen İnce. “Amerikalı Misyonerlerin Ermeni İsyanlarının Çıkmasındaki Etkileri,” *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fen Dergisi* (Süleyman Demirel University Faculty of Arts and Science Journal of Science), sy. 9 (2003): 147-166.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: Septembre 1883.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: Mai 1884.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: Mai 1892.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: Janvier 1901.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: Mars-Avril 1902.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: Juin 1907.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: Juillet 1908.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: Juillet 1909.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: Juillet 1912.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: Juillet 1913.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: Janvier 1915.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: 1 Avril 1954.

Œuvre d'Orient, *Bulletin Périodique*, Paris: 1961.

F.F.I., “A Day In Spring “,Quarterly Report of Assyrian Mission, No. XXXVIII, Published for the Assyrian Mission London 1899

Foreign Office, “Annual Report on Iraq for the Year 1934–1935,” in Foreign Office: Reports on the Administration of Iraq and Dependencies, FO 406/72, The National Archives [London],

Gams, Pius Bonifacius. *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae*. Ratisbonae: Typis et sumtibus Georgii Josephi Manz, 1873–1886.

Gök, Pınar. “421 Numaralı (H.1311-1327/M.1893-1909) Siirt Şer’iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi”, Yüksek Lisans Tezi, Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Göyünç, Nejat, “Diyarbakir Beylerbeyliği’nin İlk İdari Taksimatı”, *İÜ. Tarih Dergisi*, Sayı 23, 1969, s. 23-34.

Grant, Asahel. *Nasturiler Yada Kayıp Boylar*. Çeviren: Meral Barış. Södertälje: Bet-Prasa-Froso, Nsibis Yayınevi, 1994.

Grant, Asahel. *The Nestorians; or, Lost Tribes*. London: C. Dolman, 1843.

Grey, Charles. A Narrative of Italian Travels in Persia, in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, by Giovanni Maria Angiolelli and Vincentio d'Alessandri. London: Hakluyt Society, 1873.

Gök, Pınar. "421 Numaralı (H.1311-1327/M.1893-1909) Siirt Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, Yüksek Lisans Tezi, Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Griselle, Eugène. *Syriens et Chaldéens: leur martyre, leurs espérances*. Paris: [Yayıncı Eksik], 1918.

Guest, John S. *Yezidilerin Tarihi: Meleke Tawus ve Mıshefa Reş'in İzinde*. Çeviren: İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta Yayınları, 2001.

Hayat Tarih Mecmuası, Sayı 10, Kasım 1967, s. 130-131.

Heimbucher, Max. *The Orders and Congregations of the Catholic Church*. Paderborn: Verlag von Ferdinand Schöningh, 1907.

Herbermann, Charles G., Edward A. Pace, Conde B. Pallen, Thomas J. Shahan, and John J. Wynne, eds. "Mossul." In *The Catholic Encyclopedia*, special edition, vol. 10. New York: The Encyclopedia Press, Inc., 1911.

Herbert, Aubrey. *Ben Kendim: Osmanlı Ülkesine Son Seyahatler*. Çeviren: Yılmaz Tezkan. Ankara: 21. Yüzyıl Yayınları, 1999.

Herman, Franjo. *Povijest kaldejske ili perzijske crkve*. Zagreb, 1937.

Hezarfen Hüseyin Çelebi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, Haz. Sevim İlgürel, TTK Basımevi, Ankara 1998.

Hilaire de Barenton, *La France catholique en Orient*, Paris 1902.

His Majesty's Stationery Office, *Mesopotamia: Review of the Civil Administration*, London: HMSO, 1920.

Işıktaş, Erkan, "Bazı Arşiv Kaynaklarına Göre Siirt'te Misyonerlik Faaliyetleri", *II. Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Eğitim ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (Tam Metin Bildiri), E-Kitap, Ekim 2016, s. 185-196.

Janin, Raymond. *Les églises orientales et les rites orientaux*. Paris: Letouzey et Ané, 1922.

Kallek, Cengiz. "Kile", *İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 568-570.

Kamo, N. *Mission jésuite et dominicaine en Mésopotamie: Naissance d'une Église*. Paris: Karthala, 1999.

Kamo, Ray. *Ancient and Modern Chaldean History: A Comprehensive Bibliography of Sources*. London, 1999.

Khalid S. Dinno, *The Chaldean Catholic Church: Its History, People, and Identity*, Bloomington: Author House, 2017.

Kılıç, Sezen. “Cumhuriyet Döneminde Yabancı Okullar (1923–1938).” *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 21, no. 61 (2020): 273–278.

King, Archdale A. *The Rites of Eastern Christendom*. Vol. II. London, 1948.

Kinneir, John Macdonald. *Journey through Asia Minor, Armenia, and Koordistan....* London: John Murray, 1818.

Koçabaşoğlu, Uygur. *Anadolu’daki Amerika: Kendi Belgeleriyle 19.Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Amerikan Misyoner Okulları*. 3. Baskı. İstanbul: İmge Kitabevi, Ağustos 2000.

Kucak, Ömer. “Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Siirt Doğumlu Gayr-ı Müslim Memurlar (1879–1909),” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* 9, no. 47 (Aralık 2016), s. 260-268.

L’Avenir républicain: journal de Granville. 5 février 1916.

La Croix (Paris). 26 avril 1910.

La Croix de Tarn-et-Garonne (Montauban), 2 Mart 1924.

La Documentation Catholique. Vol. IX. Paris, 1923.

La gerarchia cattolica: La cappella e la famiglia pontificie per l’anno 1882, con appendice di altre notizie riguardanti la Santa Sede. Roma: Tipografia Monaldi e C., 1882.

La potestà dei Romani Pontefici... Roma: coi tipi della Civiltà Cattolica, 1861.

La Réplique, 14 Mayıs 1909, 6e année, no. 300, éd. Henri Rochelle, s.2; *The New York Herald* (New York), 12 June 1909, s. 10.

Laurie, Thomas. Dr. Grant and the Mountain Nestorians. [Yayın Yeri Eksik]: [Yayıncı Eksik].

Letters from Rome on the Council, by Quirinus, reprinted from the Allgemeine Zeitung. Oxford: Rivingtons, 1870.

Louvet, Mgr. M.-J.-B. *La Mission des Dominicains à Mossoul de l’Ordre de Saint-Dominique*. Paris: Victor Lecoffre, 1891.

Martin, P. La Chaldée. Esquisse historique suivie de quelques réflexions sur l'Orient. Roma: Imprimerie de la Civiltà Cattolica, 1867.

Merland, M. L'Arménie et la Mésopotamie chrétiennes. Paris: Hachette, 1881.

Michel, R. P. Les Missions Latines en Orient. Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1896.

Migne, Jacques-Paul. *Theologiae Cursus Completus*. Tomus Quintus. Paris: Apud Editores, 1838.

Moroni, Gaetano. *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*. Venezia: Tipografia Emiliana, 1840.

Moroni, Gaetano. *Indice Generale Storico-Archeologico*. Venezia: Tipografia Emiliana, 1879.

Müller-Simonis, P. ve Hyacinthe Hyvernât. Du Caucase au Golfe Persique à travers l'Arménie, le Kurdistan et la Mésopotamie. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1892.

Müller-Simonis, P. *Vom Kaukasus zum Persischen Meerbusen: durch Armenien, Kurdistan und Mesopotamien*. Mainz, 1897.

Notizie per l'anno MDCCCLII. Roma: Tipografia Salviucci, 1852.

Olgun, Said. *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Siirt Sancağında Gayrimüslimler* İstanbul: Libra Yayınları, 2020.

Ordo Recitandi Officii Divini Sacrique Peragendi, Jusst Reverendissimorum Dominorum Archiepiscopi et Episcoporum Angliae Editus, pro Anno Domini MDCCCLXXI. Londini: Burns, Gates, et Soc., 1871.

Özen, Hakan. *Siirt ve Çevresi Ermeni Olayları (1876–1914)*, Yüksek Lisans Tezi, Bitlis Eren Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, 2023.

Özgen, Nurettin, Sabri Karadoğan, “Siirt Şehrinin Kuruluşu ve Gelişimi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 2, s. 61-81.

Pallath, Paul. *Rome and Chaldean Patriarchate in Conflict: Schism of Bishop Rokos in India*. Kottayam, 2001.

Patermann, Heinrich. *Die katholische Kirche im Morgenlande*. Freiburg i. Br.: Herder, 1865.

Paydaş, Kâzım. “Selçuklular Döneminden Safeviler’e Ortaçağ’da Siirt”, *Uluslararası Siirt Sempozyumu 19-21 Eylül 2006*, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, s. 134-140.

Pernot, Maurice. Rapport sur un voyage d'étude à Constantinople, en Égypte et en Turquie d'Asie (Janvier–Août 1912). Paris: Typographie Firmin-Didot, 1912.

Petri, Girolamo. L'Orbe Cattolico ossia Atlante geografico storico ecclesiastico. Roma: Tipografia della Reverenda Camera Apostolica, 1859.

Piolet, Jean-Baptiste. *Les missions catholiques françaises au XIXe siècle*. Vol. 1. Paris: A. Cohn, 1901.

Pontificio, Annuario. Roma: Tipografia della R. C. A., çeşitli yıllar (1854, 1866).

Pro Armenia, réd. en chef Pierre Quillard; comité de rédaction : Georges Clemenceau, Anatole France, Jean Jaurès, Francis de Pressensé, Émile de Roberty, 5 septembre 1907

Purchas, Samuel. *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes*. Glasgow: James MacLehose and Sons, 1905.

Raphael, Pierre. *The Role of the Maronites in the Return of the Oriental Churches*. Translated by Peter A. Eid. Beirut: Khalifae Press, 1935; English translation, Youngstown, OH: St. Maron's Church, 1946.

Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions. Hartford, 1836.

Rerty, Thomas A'K. "Fr. Drum's Criticism of Fr. Weigand's Story." *The Ecclesiastical Review* 44, no. 6 (June 1911): 745.

Revue de l'Orient Latin. Tome VIII (1900–1901). Paris: Ernest Leroux, 1900–1901.

Ritter, Karl. Die Erdkunde. Band VII, Zweite Abtheilung: Die Stufenländer des Euphrat- und Tigris-Systems. Berlin: G. Reimer, 1844.

Rivista Illustrata Della Esposizione Missionaria Vaticana. Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1926.

Sağlamtimur, Haluk, "Siirt-Türbe Höyük", Ege Üniversitesi Arkeoloji Kazıları, Ed. Altan Çilingiroğlu vd., İzmir 2012, s. 401-419.

Sağlamtimur, Haluk, "Arkeolojik Veriler Işığında Siirt ve Çevresi", *Uluslararası Siirt Sempozyumu 19-21 Eylül 2006*, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, s. 73-85.

Sakin, Orhan. *Osmanlı'da Etnik Yapı ve 1914 Nüfus,u* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.

Seyfeli, Canan. “Keldani Patrikliği’nin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnameleri (1847–1918),” *SBARD – Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 16, no. 32 (2018): 89–126.

Sezer, Ayten. Atatürk Döneminde Yabancı Okullar, Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, İstanbul 1994

Sırma, İhsan Süreyya, “Siirt ve Civarının Müslümanlaşması ve Müslümanların Gayrimüslimlerle Olan İlişkileri, *Uluslararası Siirt Sempozyumu 19-21 Eylül 2006*, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, s. 122-125.

Soane, E. B. *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*. London: John Murray, 1912.

Southgate, Horatio. *Narrative of a Visit to the Syrian Church of Mesopotamia* New-York: D. Appleton & Co., 1844.

Söz, sayı 82, 7 Eylül 1996, s. 7.

Speer, Robert E. *The Hakim Sahib, The Foreign Doctor: A Biography of Joseph Plumb Cochran, M.D., of Persia*. New York: Fleming H. Revell Company, 1911.

Le Stamboul, 16 Eylül 1898, s. 2.

Taşgın, Ahmet. “Süryanilerin Basın-Yayın Faaliyetlerine İlişkin Resmi Yazışmalar”. *Süryaniler ve Süryanilik IV içinde*. İstanbul: Orient Yayınları, 2005.

Tfinkdji, Joseph. *L’Église chaldéenne catholique autrefois et aujourd’hui*. Mossoul: Imprimerie des Pères Dominicains, 1914.

The Catholic Bulletin (St. Paul, Minn.). January 1, 1921.

The Catholic Encyclopedia. Cilt X. New York: The Encyclopedia Press, Inc., 1913.

The Christian Remembrancer. “The Nestorian Churches of Kurdistan,” 1844.

The Dublin Review, 1844.

The Dublin Review. Vol. 16 (March–June 1844). London: C. Dolman.

The Messenger: Monthly Magazine. New York: The Messenger, 1903.

The New York Herald (New York). 12 June 1909.

The Vatican Council. London: [Yayıncı Adı Yok], 1871.

Tisserant, Eugène. *Eastern Christianity in India*. Bombay–Calcutta–Madras: Orient Longmans, 1957.

Tuncel, Metin, “Geçmişten Günümüze Siirt Şehri”, *Uluslararası Siirt Sempozyumu 19-21 Eylül 2006*, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, s. 27-29.

Tuncel, Metin, “Siirt”, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 37, Ankara 2009, s. 173-175.

Turgis, Henri. Un missionnaire soldat: Vie et mort du Père de Boissieu de l'Ordre des Frères prêcheurs, 1878–1915. Paris: [Yayıncı Adı Belirtilmemiştir], 1921.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C.II, TTK Basımevi, Ankara 1994.

Üner, Mehmet Emin, “Osmanlı Yönetiminin İlk Yıllarında Diyarbekir Eyaleti'nin İdari Yapılanmasında Siird Sancağı”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı 191, Nisan 2011, s. 53-64.

Ürek, Serhad. “421 Numaralı Siirt Şer’iyye Sicili’nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (H.1311-1327 / M.1893-1909)”, Yüksek Lisans Tezi, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Vacant, A. ve E. Mangenot (Dir.). Dictionnaire de théologie catholique. Vol 2. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1931.

Vaschalde, Arthur Adolphe. “The Monks of Rabban Hormizd,” *The Catholic University Bulletin* 8, no. 4 (October 1902)

Vosté, Jacques, O.P. Catalogue de la Bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d’Alqos (Iraq). Rome: Bureaux de l’« Angelicum »; Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1929.

Werner, O. *Orbis Terrarum Catholicus, sive Totius Ecclesiae Catholicae et Occidentis et Orientis Conspectus Geographicus et Statisticus*. Friburgi Brisgoviae: Sumptibus Herder, 1890.

Wilmshurst, David. *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913*. Louvain: Peeters, 2000.

Wilmshurst, David. *The Martyred Church: A History of the Church of the East*. London: East & West Publishing, 2011.

Yacoub, Joseph. *Le peuple assyro-chaldéen. Un peuple oublié*. Paris: L’Harmattan, 1985.

Yaşar, Mehmet Ali, “19. Yüzyılın İkinci Yarısında Siirt (Osmanlı Devlet İstatistiklerine Göre)”, *Uluslararası Siirt Sempozyumu 19-21 Eylül 2006*, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, s. 162-179.

Yiner Abdulnasır, *Şer’iyye Sicillerinden Siirt’e Bakış*, Sonçağ Yayıncılık, Ankara 2014.

**THE CHALDEAN METROPOLITANATE OF SIIRT:
INSTITUTIONALIZATION, MISSIONARY ACTIVITIES AND
SOCIAL RELATIONS**

Prof. Dr. Murat Gökhan DALYAN

Doç. Dr. Muhammet Nuri TUNÇ

Dr. Özgür ERBULUT

PREFACE

Historical writing has often focused on the diplomatic rivalries of great powers, the macro-policies of central administrations, and the interventions of international actors, while local communities existing at the provincial level of imperial geographies have remained in the shadow of these grand narratives. This study aims to draw back that shadow and to examine the Chaldean Metropolitanate of Siirt, an institution occupying a distinctive position within the multilayered social structure of the Ottoman Empire, through a historical and sociological perspective.

An examination of the historiography in Türkiye reveals that, apart from the pioneering and comprehensive works of Kadir Albayrak and Canan Seyfeli, studies addressing the Chaldeans directly and from a holistic perspective remain quantitatively limited. Much of the existing literature refers to the Chaldean community only tangentially within broader historical narratives, a tendency that constrains in-depth analysis of the subject. The present work seeks to offer a modest contribution toward filling this academic gap, while also representing the product of many years of sustained effort and meticulous archival research. As the first installment of a broader research project we plan to pursue on Chaldean history, this volume also lays the theoretical and empirical groundwork for future studies.

The principal motivation and originality of this work stem from the interdisciplinary synergy made possible by the authors' distinct fields of expertise. One author's extensive scholarship on Nestorian and Chaldean communities, combined with expertise in Middle Eastern anthropology and sociology and a strong command of missionary sources and literature; another author's specialization in the administrative structures of the Classical Ottoman period; and the third author's in-depth knowledge of the socio-political dynamics of the Late Ottoman world have together enabled a multidimensional treatment of the subject, both chronologically and thematically. This convergence of expertise has allowed us to analyze the historical trajectory of the Chaldean Metropolitanate of Siirt within a comprehensive framework that integrates local dynamics with imperial politics.

Covering a period of nearly four centuries, from the initial attempts at Catholicization in the sixteenth century through the devastating impact of the First World War and into the new administrative order shaped by the proclamation of the Republic, this study approaches Siirt not merely as a remote provincial bishopric, but as a strategic center situated at the intersection of cultural, religious, economic, and diplomatic networks linking Rome, France, Istanbul, and Mosul. The work investigates the community's historical experience through four interrelated thematic trajectories. First, it examines the process of transition from the Nestorian tradition to Catholicism (Unio), along with the confessional rivalries and institutional foundations that emerged from this transformation. Second, it analyzes educational initiatives conducted under Dominican patronage, vocational training programs, and the intellectual revival spearheaded by figures such as Addaï Scher. A third major focus concerns the complex negotiations and contested balance between the Ottoman state's mechanisms of central oversight and France's diplomatic protection. Finally, the study addresses the threats posed by local tribal pressures to communal security, analyzing episodes of violence, such as the Garzan events of 1897 and the Cizre incidents of 1907, and discussing the processes of mass migration and diaspora formation triggered by these security challenges.

This work is based on a rich body of sources, including documents from the Ottoman Archives (BOA), educational and provincial yearbooks (salnames), Catholic missionary reports, and consular correspondence. In cases where contemporary equivalents of place names could not be definitively identified, the original forms found in the sources have been preserved. During the preparation of the manuscript for publication, contemporary technologies were employed within an academic ethical framework; artificial intelligence tools were used only to a limited extent, primarily for spelling, proofreading, and ensuring that linguistic flow met academic standards. Inevitably, this book has certain limitations; given that the subject has thus far received relatively limited scholarly attention, we respectfully ask for the reader's understanding.

The effort is ours; the judgment belongs to the scholarly community.

Murat Gökhan DALYAN

Muhammet Nuri TUNÇ

Özgür ERBULUT

INTRODUCTION: HISTORICAL, GEOGRAPHICAL, AND CONCEPTUAL FOUNDATIONS

The Etymological, Historical, and Conceptual Framework of the Term “Chaldean”

The origin and semantic scope of the term “*Chaldean*” display a multilayered structure both philologically and historically. The absence of a definitive consensus in the literature regarding the term’s provenance is closely related to the antiquity of the Chaldeans and the shifting functions they have assumed across different historical periods. For this reason, the term “*Chaldean*” should not be approached as a monolithic ethnic designation or merely a religious identity, but rather as a concept whose meaning has been transformed and reconstituted over time. From an etymological perspective, the term “*Chaldean*” appears in various forms across different linguistic traditions and textual corpora. In Turkish scholarship, variants such as *Kaldani*, *Kildani*, or *Geldani* are encountered, while in the Hebrew Bible the term appears as *Kasdim* or *Kaşdim*. This usage points to the early representation of the Chaldeans in ancient Near Eastern literature. In lexicographical terms, the word has been associated with meanings such as astrologer, soothsayer, diviner, and magician, while also being used to denote a “people dwelling in Babylonia.” Some scholars have suggested that the term conveys the meaning of “conquerors” or “invaders,” whereas another line of interpretation traces its origin to the expression *Kes-di*, referring to a community inhabiting the vicinity of a mountain known as *Kes*. These divergent etymological explanations indicate that the concept was employed in early periods as both a geographical and a functional designation.

The semantic content of the term “*Chaldean*” varies significantly depending on its historical context. In antiquity, the concept primarily denoted an ethnic and political community. Within the Babylonian context in particular, the Chaldeans are described as a people who ruled, established kingdoms, and distinguished themselves through scientific activity in the lands of Mesopotamia along the Euphrates and Tigris rivers. During this period, the Chaldeans gained renown especially for their knowledge of astronomy and astrology, and the expression “Chaldean scholars” came to represent an intellectual elite associated with learning and divination in the ancient world. Thus, in its ancient usage, the term “*Chaldean*” evoked not only a specific ethno-political group but also a scientific and administrative elite.

Following the advent of Christianity, however, the semantic field of the term underwent a pronounced transformation. From the sixteenth century onward in particular, “*Chaldean*” came to signify a religious and confessional affiliation rather than an ethnic identity. In this process, the designation “*Chaldean*” was applied to Eastern Christian communities that entered into union with the Roman Catholic Church (the Uniate process), and the term gradually became the name of a confessional identity structured around the Chaldean Catholic Church. In modern usage, “*Chaldean*” generally refers to the Catholic branch of Eastern Christians of Mesopotamian origin, while ethnic, linguistic, and historical elements are reinterpreted within this confessional framework.

In this respect, the concept of “*Chaldean*” cannot be reduced either to an ethnic designation belonging exclusively to ancient Mesopotamia or to a purely modern denominational label. Rather, it denotes a multilayered conceptual structure whose roots extend to the ancient political and scientific elites of Mesopotamia, but which, over the course of history, became identified with a specific Christian denomination and transformed into a religious identity. Consequently, Chaldean identity should be understood as a deeply rooted form of identification that encompasses both ethno-historical and religious-confessional dimensions, acquiring different layers of meaning depending on its historical and contextual setting⁴⁰⁹. This historical and conceptual background is vital for interpreting the socio-economic profile of the Chaldean community examined in the specific context of Siirt. The image of the “scholar/elite,” inherited from antiquity, constitutes the historical roots of the educated Chaldean bureaucratic profile that appears in the fiscal administration and provincial bureaucracy of Siirt during the Late Ottoman period. When the Chaldean Catholic presence in the city is analyzed through the lenses of ecclesiastical hierarchy, patterns of settlement, and legal practices related to property regimes, the dynamic and integrated character of this ancient identity within the Ottoman provincial administration becomes more clearly discernible.

The Geographical Location and Urban Description of Siirt

Located at the intersection of the Southeastern Anatolia and Eastern Anatolia regions, Siirt is a small city established on a terrain surrounded by

⁴⁰⁹ Kadir Albayrak, Keldaniler ve Nasturiler, Vadi Yayınları, First edition, Konya 1997, p. 23-29.

steep hills, Tayyartepe to the northeast, Türktepe to the east, and Harmantepe to the South, while gently descending toward the southwest and west. Owing to this locational characteristic, the city represents a typical example of crescent-shaped, or in other words amphitheatrical, urban formations. The site on which the city was founded lies at the point where the plains of al-Jazīra come to an end and the highlands of Eastern Anatolia begin. Its position on routes extending toward the Azerbaijani regions further underscores Siirt's historical and strategic significance⁴¹⁰. The Botan River, which forms the eastern boundary of the city, flows through a steep and deeply incised canyon valley. The city, established on the western slope of the Botan Valley and expanding westward toward the villages of Yağmurtepe, Pınarova, and Pınarca, reveals in its initial foundation a clear concern with benefiting from the region's defensive advantages and natural environmental conditions. Situated on the western slopes of the Şeyhşemu and Rasinnebah hills overlooking the Botan Valley, the city of Siirt secured its own defense while simultaneously being established within a zone of contact with the plateau of the Southeastern Taurus Mountains—an area possessing vital climatic and morphological functions⁴¹¹.

There are various opinions regarding the origin of the name Siirt, one of which suggests that it derives from the word Keert (Kaa'rat), meaning "city" in the Chaldean language. In Kadri Perk'in's work *Cenup Doğu Anadolu Tarihi* (History of Southeastern Anatolia), the city name is expressed as Sirt, Sert, or Tiğramosert; in Hüseyin Cahit's history as Eserad; and in Şemsettin Sami's *Kamusü'l-Alâm*, it is referred to as Tiğrakert⁴¹². Regarding this nomenclature, some early travelers such as Macdonald Kinneir (1814) and Shield (1836) claimed that Tigranocerta, a very famous city founded by King Tigranes in the 1st century BC as the capital of Armenia, was located on the current site of Siirt. However, a number of scholars have argued that this claim does not reflect the truth, citing the absence of ancient ruins in the city's surroundings and other supporting evidence⁴¹³. The Syriacs referred to the city as Sért, while some Arabic sources mentioned it as İs'ird or Us'ird. Ibn Shaddad reported the view that the name Siirt was given because the city was destroyed twice and rebuilt

⁴¹⁰ Metin Tuncel, "Siirt", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 37, Ankara 2009, p. 173.

⁴¹¹ Nurettin Özgen, Sabri Karadoğan, "Siirt Şehrinin Kuruluşu ve Gelişimi", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Volume: 19/ 2, p. 62.

⁴¹² Abdurrezzak Çelik, XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Siirt Sancağının İdari ve Sosyo-Ekonomik Durumu (Administrative and Socio-Economic Status of the Sanjak of Siirt in the Second Half of the XIX Century), Master's Thesis, Siirt University Institute of Social Sciences, Siirt 2019, p. 1.

⁴¹³ Hayat Tarih Mecmuası, Issue 10, November 1967, pp. 130-131; Recep Ayhan, 19. Yüzyılın İkinci Yarısında Siird (1847–1900) (Siird in the Second Half of the 19th Century [1847–1900]), Doctoral Dissertation, Mardin Artuklu University, Graduate Education Institute, Department of History, Mardin 2021, p. 9.

three times. Modern Western authors have used the name Si'ird. Another widely accepted view is that the name comes from the Persian expression Sé-Hirt, meaning "three knots" or "three hills," due to the presence of three hills named Rasinnaebah, Birafta, and Mevbuk at the site of the first settlement. In Islamic and Western sources, the city has been named in various forms such as Sa'ert, Sört, Sairt, and Si'ird⁴¹⁴.

Siirt, a city with an exceptionally deep-rooted history, has traces of human habitation dating back to prehistoric times. Remains from the Neolithic, Chalcolithic, and Bronze Ages can be found within the city and its surrounding areas. Indeed, archaeological studies conducted in the region indicate that the earliest settlements in the various rock caves located in Siirt date back to the last quarter of the 7th millennium BC⁴¹⁵. Despite these archaeological remains from antiquity, there is currently no clear or definitive data regarding exactly when or by whom the city of Siirt was founded. In ancient times, the region, neighboring Mesopotamian powers such as Assyria and Babylon, first fell under the dominion of the Medes and later the Persians. Following the Persian rule, which lasted until the 330s BC, the region passed to Alexander the Great and his successors, the Seleucids. At the dawn of the Middle Ages, it came under the influence of the Sassanids once again. After changing hands several times between the Sassanids (a Persian state) and the Eastern Roman Empire (Byzantium), the region was incorporated into Islamic lands in 639 AD (18 AH) by Iyadh b. Ghanm, who conquered almost all of Southeastern Anatolia in a very short time during the Caliphate of Umar. Throughout the period of Islamic rule, Siirt was situated within the boundaries of the Diyarbekir governorship, one of the three administrative districts (Diyar-i Mudar, Diyar-i Rabi'a, and Diyarbekir) into which the al-Jazira province, corresponding roughly to today's Southeastern Anatolia, was divided⁴¹⁶.

By the 11th century, specifically the 1040s, Siirt was under the rule of the Marwanids and was subjected to Turkmen raids during this period. Although the city occasionally fell into the hands of the Turks, this was not permanent until 1085. Finally, in 1085, during the reign of Sultan Melikshah, the vizier Fakhr al-Dawla easily seized Siirt from the Marwanids, thus bringing the city under the sovereignty of the Seljuk Empire⁴¹⁷. Siirt maintained its

⁴¹⁴ Çelik, op. cit., p. 1.

⁴¹⁵ Haluk Sağlamtimur, Siirt and its Surroundings in the Light of Archaeological Data, International Siirt Symposium September 19-21, 2006, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, p. 75; By the same author, "Siirt-Türbe Höyük", Ege University Archaeological Excavations, Ed. Altan Çilingiroğlu et al., İzmir 2012, p. 402.

⁴¹⁶ Metin Tuncel, "Siirt", Encyclopedia of Islam (TDV), Turkish Religious Foundation Publications, Vol. 37, Ankara 2009, p. 173.

⁴¹⁷ Metin Tuncel, "The City of Siirt from Past to Present", International Siirt Symposium September 19-21, 2006, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, p. 28.

regional importance during the throne struggles that followed Sultan Melikshah's death. Indeed, in 1094, when Tutush firmly established control over the Diyarbekir region, he granted fiefs (*dirlik*) to some of the lords (*beys*) subject to him. He gave Amid to Ibrahim, son of Yinal (*Inal*); Bitlis and Erzen to Dogan Arslan, son of Dilmach; and Siirt (*Is'ird*), Tanze, and Bahmerd to Kizil Arslan. After Tutush was defeated and killed near Rey (488 AH/1095 AD) due to the strengthening of his rival Berkyaruk, these lords generally supported Muhammad Tapar, the Malik of Arran, among those who challenged Berkyaruk as claimants to the throne. Notably, the presence of Sokmen, Muhammad (son of Yaghisiyan), and the Emir of Siirt, Kizil Arslan, alongside their liege Muhammad Tapar in the battle fought before the city of Hoy in 496 AH/1103 AD shows that Kizil Arslan remained the ruler of Siirt during and after this period⁴¹⁸. Later annexed to the Artuqids of Hisn Kayfa, Siirt was conquered by Imad ad-Din Zengi in 1143/1144 AD (538 AH). Following the defeat of Jalal ad-Din Mingburnu by the Anatolian Seljuks at the Battle of Yassichemen in 1230, the Mongols—advancing toward the lands of Anatolia and Iraq—caused great damage to Siirt along with other nearby settlements⁴¹⁹. When the people of Siirt put up great resistance and began to fight the Mongols, the latter, wishing to avoid excessive losses, gave the people of Siirt a promise of safe passage (*aman*), vowing that they would not be harmed if they surrendered. However, once the people of Siirt surrendered and laid down their arms, the Mongols broke their word and put nearly the entire population to the sword; only a very few managed to escape. According to witnesses of the event, the Mongols massacred 15,000 people in the center of Siirt alone⁴²⁰. Despite this great slaughter and destruction, it is understood that the city recovered and became prosperous again in the following period. Indeed, Hamdullah Mustawfi, who visited the city, mentions Siirt as a large town with substantial revenues. After falling under the rule of the Ilkhanids and Jalayirids and witnessing the invasion of Timur, Siirt was seized by the Aq Qoyunlu around 1462 (866 AH)⁴²¹. Falling into the hands of the Safavids toward the beginning of the 16th century, many cities in Eastern and Southeastern Anatolia, including Siirt, came under Ottoman rule following the campaign led by Selim I against the Safavids. Sultan Selim realized that the Kurdish lords in the region needed to be brought into submission to establish permanent authority and assigned Idris-i Bitlisi, a historian and chancellor well-versed in the customs and traditions of the Kurdish lords, to this task. Bitlisi first went to Urmia to deliver

⁴¹⁸ Kâzım Paydaş, “Siirt in the Middle Ages from the Seljuks to the Safavids”, *International Siirt Symposium* September 19-21, 2006, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, p. 135.

⁴¹⁹ Tuncel, “The City of Siirt from Past to Present”, p. 28.

⁴²⁰ İhsan Süreyya Sırma, “The Islamization of Siirt and its Environs and the Relations of Muslims with Non-Muslims”, *International Siirt Symposium* September 19-21, 2006, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, p. 123.

⁴²¹ Besim Darkot, “Siirt”, *Encyclopedia of Islam (MEB)*, Ministry of National Education Press, Vol. 10, Istanbul, p. 620.

victory proclamations (fetihname) and letters from Sultan Selim to the Kurdish lords. Having warmed the local tribes to the Ottomans, Bitlisi continued his advocacy in Hasankeyf, Siirt, Bitlis, Urmia, Amadiya, Cizre, Egil, Garzan, Palu, Meyyafarikin, Cezire-i Ibn-i Omer, and Hizan. Thus, Siirt and its surroundings came under Ottoman sovereignty⁴²².

With Diyarbekir and its surroundings coming under Ottoman rule, land surveys (tahrir) were conducted in the region, thereby shaping the administrative organization. According to the study by Nejat Göyünç on the administrative division of the Diyarbekir province based on Tax Registers, Siirt was not among the sanjaks (sub-provinces) attached to the Diyarbekir province in 1520. However, he states that by 1526, it was a district (kaza) within the Diyarbekir province⁴²³. Administratively, Siirt was attached to the Diyarbekir province in the 16th century, and although it was linked to the Van province in the mid-17th century, it was re-attached to Diyarbekir shortly thereafter⁴²⁴. Hezarfen Hüseyin Çelebi mentions that the Diyarbekir province had 19 sanjaks and 5 autonomous governments (hükümet) in the 17th century, listing Siirt among these sanjaks with a revenue of 223,720 akçes⁴²⁵. Maintaining its status as a liva (sanjak) attached to the Diyarbekir province in the 1870s⁴²⁶, Siirt was attached to the Bitlis province toward the end of the 19th century and maintained this position until the Republican Era⁴²⁷. In 1871, the Siirt liva consisted of 5 districts: Central (Merkez), Eruh, Şirvan, Garzan, and Sason. In 1875, Rıdvan (Rızvan) became a district. According to the 1892 Yearbook (Salname), the Siirt sanjak, now attached to the Bitlis province, comprised 5 districts: Central, Eruh, Şirvan, Pervari, and Garzan. In 1896, the Sason district was attached to

⁴²² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Ottoman History, Vol. II, Turkish Historical Society (TTK) Press, Ankara 1994, pp. 275-276; Feridun Emecen, History of the Foundation and Rise of the Ottoman Empire (1300-1600), Türkiye İş Bankası Publications, İstanbul 2019, pp. 216-217; for the socio-economic status of Siirt during this period, see: Uğur Demlikoğlu, "Socio-Economic Status of Siirt in the XVI. Century", History Studies, Volume 10 Issue 1, pp. 61-84.

⁴²³ According to Nejat Göyünç's study on the initial administrative division of the Diyarbekir Province, Siirt was not among the sanjaks attached to the Diyarbekir Province in 1520. In 1526, it is mentioned as a district (kaza) within the Diyarbekir Province. See: Nejat Göyünç, "The First Administrative Division of the Diyarbekir Beylerbeylik", İstanbul University Journal of History, Issue 23, 1969, pp. 26-33.

⁴²⁴ Mehmet Ali Yaşar, "Siirt in the Second Half of the 19th Century (According to Ottoman State Statistics)", International Siirt Symposium September 19-21, 2006, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, p. 162.

⁴²⁵ Hezarfen Hüseyin Çelebi, Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân, Prepared by Sevim İlğürel, TTK Press, Ankara 1998, pp. 132-133.

⁴²⁶ Yearbook of Diyarbekir (Salnâme-i Diyarbekir), 1870 (1287 AH), p. 64; Yearbook of Diyarbekir, 1871 (1288 AH), p. 68; Yearbook of Diyarbekir, 1874 (1291 AH), p. 68.

⁴²⁷ Halat Akın, Erkan Işıktaş, "The Bureaucratic Structure and Official Names of the Central Administrative Organization of the Sanjak of Siirt According to the 1316-1317 Bitlis Provincial Yearbooks", Proceedings of the IV. International Afro-Eurasian Research Congress, Ed. Niyazi Kurnaz-Hakan Arıdemir, Kütahya 2018, p. 600.

the Muş sanjak. In 1918, the Şırnak district was attached to the Siirt sanjak⁴²⁸. Some of the sanjakbeys of Siirt since its incorporation into the Ottoman Empire are as follows: Sultan Hüseyin Beyoğlu in 1554⁴²⁹, Alaeddin in 1560⁴³⁰, Alaeddin's son Mehmed in 1568⁴³¹, Halil in 1572⁴³², Mehmed in 1584⁴³³, Yunus in 1616⁴³⁴, Tatar (as the bey of Shirosh and Siirt) in 1636⁴³⁵, Iskender in 1653⁴³⁶, Ali Bey in 1669⁴³⁷, Abdülmümin in 1692⁴³⁸, Abdullah in 1697⁴³⁹, and its deputy governor (mütesellim) Osman in 1793⁴⁴⁰. Some of the administrators of the Siirt sanjak in the 19th century are provided in the table below.

Table 1: Mutasarrıfs, Naibs, and Muftis of Siirt according to the Diyarbekir Provincial Yearbook

Date	Mutasarrıf (Governor)	Naib (Judge Substitute)	Mufti
1870 (1287 AH)	Kenan Pasha	Mehmed Hulusi Efendi	Hüseyin Efendi
1871 (1288 AH)	Kenan Pasha	Mehmed Hulusi Efendi	Hüseyin Efendi
1872 (1289 AH)	-	Sıdkı Efendi	Hüseyin Efendi
1873 (1290 AH)	Cemil Pasha	Sıdkı Efendi	Hüseyin Efendi
1874 (1291 AH)	Cafer Tayyar Bey	Yusuf Sıdkı Efendi	Hüseyin Efendi
1875 (1292 AH)	Muhammed Zeki Efendi	Salih Şerif Efendi	Hüseyin Efendi
1876 (1293 AH)	Osman Nuri Bey	Salih Şerif Efendi	Hüseyin Efendi

⁴²⁸ Yaşar, op. cit., p. 162.

⁴²⁹ Presidential Ottoman Archives (BOA). Registers of the Imperial Council (A.DVNS.MHM.d.), no. 1, p. 181, order 1038 (19 Dhu al-Hijjah 961 / 15 November 1554).

⁴³⁰ BOA. A.DVNS.MHM.d., no. 4, p. 169, order 1750 (29 Rabi' al-awwal 968 / 23 December 1560).

⁴³¹ BOA. A.DVNS.MHM.d., no. 7, p. 846, order 2314 (28 Rabi' al-akhir 976 / 20 October 1568). According to the same decree, Mehmed, the governor of the Siirt Sanjak, had 30,000 florins stolen from his father, Alaeddin.

⁴³² BOA. A.DVNS.MHM.d., no. 15, p. 282, order 2380 (20 Sha'ban 979 / 7 January 1572). It is understood that Halil continued to serve as the sanjakbey on May 5, 1579. See: BOA. A.DVNS.MHM.d., no. 37, p. 178, order 2127 (8 Rabi' al-awwal 987).

⁴³³ BOA. A.DVNS.MHM.d., no. 53, p. 236, order 679 (24 Dhu al-Hijjah 992 / 27 December 1584).

⁴³⁴ BOA. A.DVNS.MHM.d., no. 81, p. 18, order 40 (24 Jumada al-awwal 1025 / 9 June 1616).

⁴³⁵ BOA. A.DVNS.MHM.d., no. 86, p. 67, order 118 (1 Jumada al-akhir 1046 / 31 October 1636).

⁴³⁶ BOA. Topkapı Palace Museum Archive (TS.MA.e.) 301/36 (29 Dhu al-Hijjah 1063 / 20 November 1653).

⁴³⁷ BOA. Imperial Rescripts - Trade Ministry (İE.TCT.) 5/557 (8 Sha'ban 1079 / 11 January 1669).

⁴³⁸ BOA. A.DVNS.MHM.d., no. 104, p. 107, order 488 (Mid-Rabi' al-akhir 1104 / Late December 1692).

⁴³⁹ BOA. A.DVNS.MHM.d., no. 110, p. 175, order 813 (End of Jumada al-awwal 1109 / Late November 1697).

⁴⁴⁰ BOA. Cevdet Tasnifi - Justice (C.ADL.) 9/586 (4 Jumada al-awwal 1208 / 8 December 1793).

Date	Mutasarrıf (Governor)	Naib (Judge Substitute)	Mufti
1877 (1294 AH)	Süleyman Bey	Hasan Sabri Efendi	Hüseyin Efendi

In 1526, shortly after entering Ottoman administration, it is understood that Siirt had four neighborhoods: Ras/Reis, Bağa, Beyder, and Halfaniye⁴⁴¹. In these neighborhoods, there were a total of 406 households and 58 bachelors (mücerret). The community referred to as *Erâmine* (Armenians), which included various Christian groups, had a population of 217 households and 74 bachelors. There was also a Jewish community in the city consisting of 14 households and 4 bachelors. According to these figures, the population of Siirt consisted of 637 households, or approximately 3,500-4,000 people⁴⁴². While information regarding the 17th and 18th centuries is scarce, travelers and authors passing through provide information about the state of Siirt in the 19th century. At the beginning of this century, J. Macdonald Kinneir recorded that the city's population consisted of 3,000 people. J. Shiel, who visited Siirt in 1836, reported that there were 1,000 households. The figure of 5,000 residents subsequently proposed by William Francis Ainsworth confirms the household count provided by Shiel. Helmuth von Moltke, who was in Turkey in 1838 due to the Ottoman-Egyptian War, wrote that the city was largely in ruins. Data regarding the population of Siirt in the second half of the 19th century shows that the population increased to between 10,000 and 15,000 people. Alexander Schläfli, providing information for the year 1864, describes Siirt as the economic center of the Bohtan (Botan) river valley. Eduard Nolde, who stopped in Siirt during his travels between Mosul and Trebizond in 1892-1893, stated the population was between 12,000 and 15,000. Cuinet, providing data around the same years, estimated the city's population to be around 15,000. Armenian uprisings occurring in the immediate vicinity of Siirt in the late 19th and early 20th centuries (particularly the events in Sason) also disturbed the city of Siirt⁴⁴³.

⁴⁴¹ Mehmet Emin Üner names these neighborhoods as follows: Boğa, Beyder, Halkaniyye, and Reis. See: Mehmet Emin Üner, "The Sanjak of Siirt in the Administrative Structure of the Diyarbekir Province in the Early Years of Ottoman Rule", Turkish World Studies, Issue 191, April 2011, p. 62.

⁴⁴² According to some other research, the population of Siirt during this period was around 2,500, which indicates a lower population compared to other cities in the region. Furthermore, the population in Siirt consisted of 52% Muslims, 3% Jews, and the remainder Christians. See: Üner, "The Sanjak of Siirt...", p. 63.

⁴⁴³ Indeed, intense missionary activity is also observed in the region. See: Erkan Işıktaş, "Missionary Activities in Siirt According to Some Archival Sources", II. International Symposium on Education and Social Sciences in the Turkish Cultural Geography, October 2016, pp. 185-196; To better understand the demographic structure and socio-economic situation of Siirt in the 19th century, the following works can be consulted: Abdulnasır Yiner, A Look at Siirt from the Sharia Registers (Şer'iyce Sicilleri), Ankara 2014; Abdurrezzak Çelik, Siirt from the

A Russian source from the years prior to World War I shows the city's population as 16,500⁴⁴⁴. According to the Diyarbekir Provincial Yearbook, in the 1870s, the male Muslim population in the town of Siirt was 4,446, the non-Muslim male population was 1,590, and the total male population was 6,036⁴⁴⁵.

Confessional Reorganization in the Siirt Region and the Epistemological Resistance of Nestorian Identity (16th - Early 20th Century)

The fundamental difference between Nestorians and Catholic Chaldeans stems not from ethnic or cultural origins, but from differences in religious belief and their understanding of ecclesiastical loyalty. Nestorians are a community belonging to East Syrian Christianity, which emerged in the 5th century and remained outside the official church doctrine of the Byzantine State. This tradition did not adopt the tenets of faith accepted at the great ecumenical councils held in Ephesus in 431 and Chalcedon in 451.

In this context, the Nestorian faith maintained a perspective asserting that the divine and human natures of Jesus Christ existed separately from one another. Since this view was incompatible with the belief system adopted by the Rome-centered Catholic Church, Nestorians historically did not establish a unity of faith (dogmatic union) with the Catholic Church.

Catholic Chaldeans, on the other hand, refers to the communities that split from the Nestorian Church starting in the 16th century and accepted Papal authority, thereby becoming affiliated with the Roman Catholic Church. Nevertheless, Chaldeans continued to preserve the East Syrian heritage in terms of liturgical language, ritual order, and ecclesiastical tradition. For this reason, Chaldeanism does not represent a new people or an ethnic identity; rather, it

Tanzimat to the Republic, Emin Ofset Press, Siirt 2019; Recep Ayhan, Siird in the Second Half of the 19th Century 1847-1900, Gece Kitaplığı, 2022.

⁴⁴⁴ Tuncel, "Siirt", p. 174; Siirt (Seert, Suert) is located on a small, rolling plain surrounded by high mountains to the east of Diyarbakır. John Macdonald Kinneir (1813–1814) described the town near the river formed by the confluence of two streams from Bitlis, locally known as the Kabour (Nicephorius to the Romans). According to Kinneir, the town was a large village with stone houses featuring towers and battlements; rooms were vaulted, featuring flat roofs used in summer and stone cisterns filled with cold spring water. See: John Macdonald Kinneir, *Asia Minor, Armenia and Koordistan in the Years 1813 and 1814*, London 1818, pp. 408-409; 22 years later, in 1836, Colonel Shiel, who visited the region, heard the city called "Iherb" and recorded it as a center located on a large, rolling plain surrounded by walls. According to Shiel's estimate, the city contained mosques, baths, a caravansary, and the governor's castle (likely the government house), with the palace occupying a dominant position over other structures. See: Karl Ritter, *Die Erdkunde*, Vol. VII, Part Two: The Stepped Lands of the Euphrates and Tigris Systems. Berlin: G. Reimer, 1844, pp. 103-104, 106). These descriptions confirm Siirt's function as an administrative and trade center as a sanjak capital.

⁴⁴⁵ Yearbook of Diyarbekir Province (*Salnâme-i Diyarbekir*), 1876 (1293 AH), p. 155.

denotes a religious status that emerged as a result of the union of Nestorian-origin congregations with the Catholic Church. The transformation observed in the Siirt region should essentially be evaluated as a local reflection of this process of sectarian restructuring.

Within this framework, from the 16th century to the early 20th century, Siirt and its surroundings became an area where initiatives aimed at affiliating the Nestorian community within Eastern Christianity to the Catholic Church were intensely implemented. The religious tensions arising during this process were constantly reproduced at the local level. The disparity between the "success stories" presented to the central authority by Catholic Chaldean church leaders and Latin (Western) missionaries, and the limited, fragile, and often temporary results obtained on the ground, became one of the fundamental elements defining the religious and social structure of the region.

Therefore, it is inevitable that the name "Nestorian" frequently appears in this study when discussing Chaldeans. However, the concept of Chaldeanism used here has no link to the ancient Chaldeans who lived in Mesopotamia in antiquity and vanished from the stage of history in the 2nd millennium BC. Chaldeanism is a religious designation given by the Papacy, particularly after 1553, to the communities that left the Nestorian Church and accepted Catholicism. Consequently, Nestorians and Chaldeans should be treated as communities originating from the same historical environment but affiliated with different churches and understandings of faith. The institutional strengthening of the Chaldean Church took place primarily during the late 17th and early 18th centuries.

The question of which ethnic group the Nestorians, and thus the communities forming the roots of the Chaldean congregation, belonged to has remained a field of debate rather than one where definitive answers are reached in historiography. The primary reason for this is that until the 19th century, Nestorians defined themselves primarily through their religious affiliation rather than through a "nation" or "race." However, the nationalist ideas that spread across the Middle East in the 19th century also directed Nestorians toward a search for a common past and origin⁴⁴⁶.

During this process, one of the most frequently expressed views is that the Nestorians are of Aramean or Assyrian origin. Proponents of the Aramean origin thesis point to the proximity of Syriac, the liturgical language of the

⁴⁴⁶ Murat Gökhan Dalyan, *Social and Commercial Life Among the East Syrians in the 19th Century* [19. Yüzyıl Doğu Süryanilerinde Sosyal ve Ticari Hayat], (Istanbul: Kitabevi Publications, 2018), pp. 1-10.

Nestorians, to Aramaic as their primary evidence. However, since antiquity, Aramaic has served as a common lingua franca across a vast geography, including Mesopotamia, Syria, Palestine, and Anatolia. Therefore, speaking Aramaic does not directly imply Aramean ancestry⁴⁴⁷.

In contrast, the idea that Nestorians are of Assyrian descent was popularized in the 19th century, particularly by Western travelers and missionaries. The similarities drawn between the ancient Assyrian ruins unearthed by Austen Henry Layard during his excavations in Mesopotamia and the contemporary Nestorians formed the basis for this view. However, this approach was largely a product of efforts to create a sense of historical consciousness and unity among the Nestorians⁴⁴⁸.

Indeed, the English missionary Isabella L. Bird explicitly stated in 1891 that before missionaries arrived in the region, the Nestorians were not referred to as "Assyrians"⁴⁴⁹. This situation indicates that the name "Assyrian" was an identity subsequently assigned to Nestorians and Syriacs by Western actors rather than a local self-definition. Another factor behind the missionaries' preference was that the name "Nestorian" carried negative connotations in European public opinion, which hindered fundraising and aid activities. Therefore, the term "Assyrian" was favored as an expression that linked the Nestorians to a more deep-rooted and prestigious historical heritage. English missionary circles based in Canterbury were particularly instrumental in using this nomenclature⁴⁵⁰.

In conclusion, rather than being communities based on a single and pure ethnic origin, the Nestorians and Syriacs exhibit a composite historical structure formed by the blending of different peoples under the umbrella of Christianity over centuries in Mesopotamia. This reality was acknowledged

⁴⁴⁷ Bertil Nelhans, Asuri, Arami, Kildani, Süryani... Adlandırmalarının Dünü Üzerine (On the History of Assyrian, Aramean, Chaldean, Syriac... Naming), 1990, p. 58; Yakup Bilge, Süryaniler Anadolu'nun Solan Rengi (Syriacs: The Fading Color of Anatolia), Yeryüzü Publications, İstanbul 1991, pp. 10-11; Murat Gökhan Dalyan, Social and Commercial Life Among the East Syrians in the 19th Century, pp. 1-10.

⁴⁴⁸ William Chauncey Emhardt and George M. Lamsa, The Oldest Christian People: A Brief Account of The Assyrian People and the Fateful History of The Nestorian Church, The Macmillan Company, New York 1926, pp. 19-22; Surma d-Byat Mar Shimun, Ninova'nın Yakarışı: Doğu Asur Kilise Gelenekleri ve Patrik Mar Şamun'un Katli (The Prayer of Nineveh: East Assyrian Church Traditions and the Massacre of Patriarch Mar Shimun), Trans. Meral Barış, Avesta Publications 7, İstanbul 1996, p. 13.

⁴⁴⁹ Isabella L. Bird, Journeys in Persia and Kurdistan: Including a Summer in the Upper Karun Region and a Visit to the Nestorian Rayahs, Vol. II, John Murray, Albemarle Street, London 1891, p. 237.

⁴⁵⁰ Heikki Palva, Dün'den Bugün'e Doğu ve Batı Süryanileri (East and West Syrians from Yesterday to Today), Nsibin Publishing, Södertälje 1990, p. 58.

even by the missionaries who advocated the Assyrian origin thesis. In the words of Wigram, "no true Assyrians remain, only a hybrid people formed by the intermarriage of various communities has survived."⁴⁵¹

Nestorian Continuity and Religious Resistance in the Siirt Region

Following the ecclesiastical schism of 1552, Siirt became a vital center for the Chaldean Church after Patriarch Abdisho IV chose the Monastery of Mâr Ya'qûb el-'Uzla as the patriarchal seat. However, this development did not signify the complete disappearance of the Nestorian tradition in the region. The hereditary system of the patriarchate, based on succession from uncle to nephew and maintained for centuries within the Nestorian Church, preserved its existence into the 17th century despite Catholicization efforts. This situation demonstrates the strength and permanence of Nestorian identity at the local level. Such continuity reflects the religious and intellectual resistance developed by the Nestorian community against Catholicization efforts⁴⁵². Observations by Kinneir from 1813-1814, which cite Nestorians as a part of the settled Christian population in the Siirt city center, confirm that they remained an inseparable element of the region's religious fabric. Therefore, the Siirt region should be evaluated, on one hand, as a testing ground for Catholic missionary activities and, on the other, as a resilient religious sphere where the Nestorian tradition persisted through its own internal dynamics⁴⁵³.

The Two-Fold Model of Missionary Strategies: Pedagogical Influence and Financial Patronage

Efforts to win converts to the Catholic Union adopted sophisticated strategies to overcome local resistance. When evaluated in a pedagogical and institutional context, the backbone of missionary strategy consisted of the "school-local clergy-liturgy" chain. Father G. Duval's observation that "schismatic Nestorian villages could be entered through schools"⁴⁵⁴ demonstrated that education was the primary instrument of inter-confessional

⁴⁵¹ Murat Gökhan Dalyan, *Social and Commercial Life Among the East Syrians in the 19th Century* [19. Yüzyıl Doğu Süryanilerinde Sosyal ve Ticari Hayat], (İstanbul: Kitabevi Publications, 2018), pp. 1-10.

⁴⁵² Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation*, pp. 87-88.

⁴⁵³ Kinneir, *Journey through Asia Minor*, p. 409. Regarding the Nestorians, see also Selahattin Satılmış, "A Christian Community in Hakkâri in the 19th Century: The Nestorians (Administrative, Economic, and Social Conditions)," *Afyon Kocatepe University Journal of Social Sciences* 8, no. 2 (2006): 103-120.

⁴⁵⁴ *Œuvre d'Orient*, n° 138, September 1883, pp. 140-144.

influence (*instrumentum conversionis*). The inclusion of former Nestorians into the hierarchy (such as the former Nestorian bishop in Guiralel/Guératel) was reported as evidence of success in strengthening the institutional structure through recruited personnel⁴⁵⁵.

Furthermore, within the framework of economic patronage and "fragile loyalty," it can be argued that Catholic missionaries utilized material and spiritual aid obtained from the Vatican as a patronage mechanism. However, the fragility of this transformation, based on economic motives, was revealed when Nestorians returned to their former denominations once resources dwindled. This proved that the conversion was a form of strategic adaptation for local communities and that religious choice was closely linked to economic opportunities.

Nestorian Population and Demographic Fragility

The Nestorian population in the Sanjak of Siirt showed constant fluctuations due to canonical disputes, conversions, and external missionary competition. Despite the concentration of 5,000 Catholics attached to the Patriarchate of Amid in the Siirt region in 1757, records of the re-strengthened presence of Nestorians in some villages during the same period⁴⁵⁶ indicated that sectarian balances were in a state of constant flux.

Late 19th-century statistics show that Nestorian settlements were concentrated in rural areas. Although Christian households constituted a significant minority (21.9%) across the sanjak⁴⁵⁷, these communities struggled to maintain their presence even against the rapid successes achieved by Protestant missions through free education and British protection⁴⁵⁸.

Nestorian-Chaldean Conflict and the Pluralistic Dynamics of the Missionary Field

Siirt proved to be a "frontier region" where neither the Nestorian nor the Catholic Chaldean patriarchate could establish absolute dominance. It is known that mutual denominational changes occurred continuously in this region for centuries. This situation can be explained as a "canonical double burden." Indeed, in the 1730s, Bishop Shem'un Kemb of Siirt carried a "double

⁴⁵⁵ Battandier, 1905, p. 290.

⁴⁵⁶ Wilmshurst, *The Martyred Church*, 351.

⁴⁵⁷ Commercial Reports Received at the Foreign Office, 1865: 193–194.

⁴⁵⁸ *Œuvre d'Orient*, n° 138, September 1883, pp. 133–134.

burden" in Amid and Siirt during the Patriarch's absence, which revealed the fragility of local loyalties as congregations faced the risk of being reclaimed by Nestorian clergy⁴⁵⁹.

Moreover, despite five centuries of intense Catholic mission activity, the fact that ten of the Chaldean villages identified in the Siirt countryside at the beginning of the 20th century still maintained their Nestorian religious identity shows that Catholicization efforts yielded limited and fluctuating success. The inadequacy of the local Catholic clergy cadre at the end of the 19th century⁴⁶⁰ and the intervention of the Ottoman administration during the "Havil Incident" of 1902, when Catholic monks attempted to attract congregants by promising land and debt forgiveness, demonstrated how closely the Catholicization process was linked to political tensions and economic motives⁴⁶¹.

Continuity in the Confessional Identity Construction of Nestorians

With the establishment of the Babylonian Chaldean Patriarchate in 1681, although some Nestorians underwent a process of Catholicization, the local Nestorian identity was never completely erased. E. L. Cutts' 1877 observation of a Nestorian community in Siirt that had accepted an alliance with Rome, managed under the administration of Archbishop Petrus (Matran Patros), showed that the East Syrian tradition was being redefined within the axis of Catholic unity⁴⁶². These findings reveal that the "total conversion" narrative presented in the reports of Catholic missionaries and local Chaldean leaders remained limited within a field of multi-layered sectarian dynamics determined by the struggle of Nestorian and Chaldean communities to preserve their identities, alongside economic, external political, and institutional factors. Despite all systematic efforts, Nestorians largely succeeded in preserving their religious and cultural identities.

⁴⁵⁹ Bessarione, Pubblicazione periodica di studi orientali, pp. 581-583.

⁴⁶⁰ Œuvre d'Orient, n° 190, May 1892, p. 278.

⁴⁶¹ Presidential Ottoman Archives (BOA), HR.TH. 269/13, (18 Safar 1320-27 May 1902).

⁴⁶² Edward Lewes Cutts, Christians under the Crescent in Asia. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1877, p. 9.

Public Identity and Economic Production in Siirt in the 19th Century

When the economic activities of the Chaldean community living in the Sanjak of Siirt during the late Ottoman period are examined in light of archival documents, Sharia registers, provincial yearbooks, and contemporary observer sources, it is seen that this community possessed a multi-faceted but limited-scale economic structure in the fields of agriculture, animal husbandry, craftsmanship, and trade. Current data indicates that Chaldeans were neither a purely agricultural peasant community nor a purely commercial urban bourgeoisie; rather, they formed an intermediary social layer continuing both rural and urban economic practices. In this context, the village of Gerizlar, located near Cizre, stands out for its demographic structure housing both Chaldean and Nestorian Christian communities. European travelers passing through the region were impressed by the warm interest and courtesy shown by the villagers, conveying highly positive impressions of this settlement in their memoirs.

In particular, the observations of John Macdonald Kinneir in 1813–1814 depict the social life and architectural fabric of the village like a vivid painting. According to Kinneir, the villagers, regardless of gender or age, spent the evening's exhaustion in the common area of the flat rooftops. This scene, where men reclined on carpets smoking hookahs and women nursed babies while pounding grain, reflects the natural flow of daily life. The sounds of children mingling with the barking of dogs and the rhythmic clatter of storks perched on chimneys formed the pastoral soundtrack of this atmosphere. Kinneir described Gerizlar as an intriguing landscape reflecting Eastern village life in its purest and most characteristic form⁴⁶³.

Reports regarding the city of Siirt show that the region possessed remarkable features in terms of both natural resources and inter-communal relations. It was recorded that walnuts and chestnuts were grown in abundance, and gallnuts used in leather tanning were also found⁴⁶⁴. In the last quarter of the 19th century, Siirt stood out not only as a regional agricultural and craft center but also as a space where inter-communal relations were established through daily practices. The public visibility of the Chaldean and Syriac communities in the city fabric became distinct, especially through the black silk fabric wrapped around the fez. This practice allowed the boundaries between

⁴⁶³ John Macdonald Kinneir, *op. cit.*, p. 423.

⁴⁶⁴ Charles Grey, *A Narrative of Italian Travels in Persia, in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, by Giovanni Maria Angiolelli and Vincentio d'Alessandri [London: Hakluyt Society, 1873], p. 156.

communities to be translated into a "sign language" carried on the individual body, enabling the constant display of identity and belonging in public axes such as the marketplace, the courthouse, and the neighborhood. The black wrap served as a low-cost but high-visibility symbolic capital against the Muslim majority and the Armenian community, thereby securing the daily circulation of communal identity⁴⁶⁵.

This visual regime of the Chaldeans in the public sphere was intertwined with production practices that supported their economic existence. The products grown held strategic value for both household consumption and regional trade. In particular, the production of madder (*kökboyası*) was one of the notable activities in the villages where Chaldeans lived densely and in the city center. Although noted for its low quality due to insufficient care, madder production diversified into different types: wild, non-irrigated culture, and irrigated culture. While the latter yielded the highest quality product, approximately two-thirds (50 tons) of the annual production of 1,500 centners (75 tons) was used in dyeing local textiles, while the rest was exported to Bitlis, Van, and Erzurum. In this respect, madder earned a decisive place both in the community's craftsmanship activities and in regional trade networks⁴⁶⁶.

The production of Morocco leather also held an important place in the economic life of the region. Produced in Diyarbekir, Mardin, and Siirt, this product was widely used in daily life and craftsmanship. While Diyarbekir's leathers stood out for quality, gaining fine color and durability thanks to cochineal and gallnuts, the use of lower-quality materials such as sumac leaves and pomegranate peel in Siirt and Mardin left production at a secondary level. Nevertheless, goat and sheep skins processed in Siirt were utilized both in domestic consumption and in trade directed toward centers like Harput, Erzurum, and Trabzon. Goat skins were dyed red for use in shoe uppers and book bindings, while sheep skins were dyed yellow for the manufacture of thin leather socks called "mechkeen." These production methods indicate that Chaldeans played a direct role in the city's craftsmanship and commercial activities⁴⁶⁷.

Estate records and professional information of Chaldean community members show that craftsmanship activities formed an important economic field in the city center. Individuals recorded as Petres the shoemaker, Isa Efendi the dyer, and various drapers (*bezzaz*) reveal that Chaldeans participated in the

⁴⁶⁵ Iskandar Bcheiry, *The Syriac Orthodox Patriarchal Register of Dues of 1870*, Gorgias Press, 2009, p. 23.

⁴⁶⁶ Commercial Reports Received at the Foreign Office from Her Majesty's Consuls between July 1st, and December 31st, 1864, London: Printed by Harrison and Sons, 1865, pp. 177-179.

⁴⁶⁷ Commercial Reports, 1865, pp. 177-179.

urban economy as craftsmen and small shopkeepers. The estate of Esad, son of Görgiz, a Chaldean from the Ayn Salib Neighborhood, included cloth, yarn, and textile products, pointing to small-scale shopkeeping with commercial stock ("20 rolls of red cloth, 15 rolls of white cloth, 5 okas of red yarn")⁴⁶⁸. Such professions show that the Chaldean community was integrated into the city's internal economic circulation; however, they operated on a local market scale rather than being part of trade networks based on large capital accumulation⁴⁶⁹.

Records regarding land sales and property transfers in the Sharia registers reveal that Chaldeans owned real estate that could be particularly associated with viticulture. The sale of a vineyard property by Miho, son of Gorgiz, in the village of Dermetaz in the Şıvan sub-district of Erüh to an Armenian individual shows that Chaldeans were directly involved in vineyard ownership and agricultural production processes. Similarly, the sale of a vineyard to Mikhail, son of Cercis, a Chaldean from the Ayn Salib Neighborhood, demonstrates that Chaldeans living in the city center maintained economic ties with rural agricultural areas. Such records suggest that Chaldeans conducted agricultural production through family-based and limited holdings rather than large-scale farming. It is understood that agricultural activities were shaped mostly around viticulture and small-scale land management⁴⁷⁰.

Fruit growing, in particular, stood out in the Chaldean society with both economic and cultural dimensions. The size and flavor of peach and grape

⁴⁶⁸ Ayhan, op. cit., p. 404; Sharia registers belonging to the Sanjak of Siird are among the fundamental sources that make the daily functioning of multi-national provincial society in the late Ottoman period visible, especially through economic relations, social networks, and legal practices. These registers show how the Chaldean community was integrated into the Ottoman provincial order not only within the category of "religious identity" but also in the context of debt-credit relations, pledge and sale transactions, power of attorney practices, notification procedures, and the property regime. In this framework, both the records in Siirt Sharia Register No. 426 and thesis studies based on register No. 421 reveal that Chaldeans were in contact with Muslims, Armenians, and Syriacs on a common legal-economic ground. This example also reveals that non-Muslim actors in the provincial economy followed their economic rights through collection and proof practices conducted through the court. The transformation of immovable property into an economic strategy is also an important issue shown by the registers. The appointment of a proxy by the Chaldean Kıs Isa, son of Maksi Mikhail, who came to Siird from Midyat, to sell or rent his titled house in the Ayn-ı Salib Neighborhood, shows that the property was evaluated not only for "residence" but also in terms of income generation and that it was not mandatory for the real estate to be operated by the owner personally. This situation suggests that the Chaldean community was integrated into the city economy through both labor and property income. See İsmail Duygu, Siirt Sharia Register No. 426 (1302-1317 AH / 1885-1900 AD): Text Translation and Evaluation, Master's Thesis, Nevşehir University Institute of Social Sciences, Nevşehir 2012, pp. 138-39, 253-254.

⁴⁶⁹ Ayhan, op. cit., pp. 425-426.

⁴⁷⁰ Ayhan, op. cit., 2021, p. 390.

varieties, and the fact that the Sultani and Kışmış types could compete with İzmir grapes, carried Siirt to a privileged position in terms of viticulture. Products such as hazelnuts, walnuts, almonds, and Siirt pistachios played a central role in the nutritional culture of Christian communities, especially during the winter months and fasting periods. Chaldean-specific "pesteeek" (thin fruit leather), "kesmeh" (rolled fruit leather made with walnuts), and grape molasses were not only daily consumption items but also commercial products exported to Erzurum and Baghdad⁴⁷¹.

The agricultural structure of Siirt varied depending on soil conditions. Outside the districts of Garzan and Rıdvan (Herhwan), where wheat and barley were suitable, maize and millet predominated. Productivity reached extraordinary levels in some years; one *keyl/kile*⁴⁷² of seed could yield ten, twenty, or even thirty-fold. In average years, a five-to-six-fold yield was obtained, and as long as there was no locust infestation, harvests did not fall below two-fold. This agricultural productivity diversified the Chaldean community's sources of livelihood while facilitating their participation in regional markets.

In the late 19th century, Siirt gained the character of a center where the Chaldean community both made its public identity visible and maintained its economic life. Establishing a regime of bodily identity through the black silk wrap, the Chaldeans strengthened their social presence through agricultural production, craftsmanship, and trade. Thus, Siirt became one of the Ottoman provincial centers where the community experienced the interaction between identity and economy most intensely⁴⁷³.

According to Joseph Dupont, the population of Siirt at the beginning of the 20th century was approximately 15,000. Sources state that the city stood out not only as an administrative center but also as a production point with a certain industrial potential. As one of the important cities of the Bitlis province, Siirt showed similar characteristics to Bitlis, the provincial capital, in terms of economic and industrial activities. Cotton cloth production, weapon manufacturing, and various items made from iron and ivory formed the basic production areas reflecting the economic diversity of the period. These production forms reveal that Siirt did not possess an economy based solely on agricultural activities; on the contrary, small-scale workshop-type manufacturing industries also developed. Another striking element in Siirt's

⁴⁷¹ Commercial Reports, 1865, pp. 177-179.

⁴⁷² Derived from the infinitive *keyl* in Arabic, *kile* (kile) means scale or measure. It has been used in various forms depending on periods and geographies. For detailed information, see: Cengiz Kallek, "Kile", Encyclopedia of Islam (TDV), Vol. 25, Ankara 2002, pp. 568-571.

⁴⁷³ Commercial Reports, 1865, pp. 177-179.

economic structure was salt production. According to the statistics of the period, there were many saltworks in the regions inhabited by Armenians in the Ottoman Empire, and the richest of these were located in Erzurum and Siirt. Approximately 10 million kilograms of salt were produced annually in the Erzurum province, while 6.5 million kilograms were produced in the Sanjak of Siirt. These amounts show that Siirt was an important salt production and supply center not only locally but also regionally⁴⁷⁴.

Data regarding animal husbandry is concentrated particularly in the Eruh district and rural sub-districts. The case of the Chaldean Tana bin Gurya, who faced a loss of sheep involving a shepherd from the Garisan tribe, shows that Chaldeans owned livestock and often entrusted their flocks to shepherds belonging to local tribes. This situation indicates that Chaldeans did not engage directly in nomadic pastoralism but rather conducted economic activities through a sedentary livestock ownership model. Indeed, in an 1872 record, it was noted that Tana bin Gurya, a Chaldean from the village of Derşems in the Kelhok sub-district of Eruh, applied to the court claiming that Suleyman bin Abdi of the Garisan tribe, who was the village shepherd, had lost 14 sheep delivered four months earlier; due to lack of evidence, he was barred from litigation regarding four sheep, but a settlement was reached on the value of 400 piasters for the other ten sheep. The flock of 14 sheep mentioned in the document suggests that animal husbandry was a complementary source of income for Chaldean households; however, it suggests that a limited and household-scale form of production was adopted rather than large-scale flock ownership⁴⁷⁵.

When the obtained data are evaluated together, it is observed that the economic structure of the Chaldean community in the Sanjak of Siirt was shaped around three main elements: limited agricultural production (especially viticulture), household-based livestock ownership, and craftsmanship/small business activities in the city center. This structure indicates that Chaldeans were neither a completely impoverished rural community nor a powerful commercial elite; they occupied a middle-level, fragile but sustainable economic position. This economic profile also explains why Chaldeans turned toward the bureaucracy by raising educated individuals. Limited income from agriculture and livestock was supplemented by crafts and civil service; thus, the community maintained both its economic and administrative presence in late Ottoman provincial society.

⁴⁷⁴ Joseph Dupont, *Géographie-atlas de l'empire ottoman: texte et cartes* (Paris: 1907), p. 16.

⁴⁷⁵ Ayhan, *op. cit.*, 2021, pp. 289-290.

The data in question reveal that the economic structure of Siirt at the beginning of the 20th century went beyond the typical agricultural production structure of classic Ottoman provincial cities. The city increased its economic diversity through raw material-based small industrial branches and mining-salt enterprises; through this, it developed a closer relationship with regional trade networks. Salt production, in particular, was a fundamental input not only for food consumption but also for animal husbandry, leather processing, and similar industrial activities. This situation can be considered one of the primary factors increasing the strategic and economic importance of Siirt. Consequently, at the beginning of the 20th century, Siirt was more than just a sanjak center; it was a regional production and trade hub with a mixed economic structure where agriculture, crafts, and mining activities coexisted.

The Transition of Nestorians to Catholicism in the Siirt Region (XVI - XX Centuries)

The Siirt region, one of the significant centers of the East Syriac tradition, has been a geography where the idea of union with Rome was debated since the 16th century, and actual transformations occurred during the 17th and 18th centuries. Archbishop Abdoulahad of Amid, in his work describing the transition of Nestorians to Catholicism, emphasizes the role of bishops in this conversion. According to him, in addition to the unions in Amid and Mardin, the transition of Nestorians in the Siirt and Cizre dioceses gained momentum thanks to the diligent pastoral work and exemplary lives of the Chaldean bishops⁴⁷⁶.

The First Union Attempt (1553-Union of Diyarbekir)

The Catholic union process officially began in 1553 with the recognition of Patriarch Yohannan Sulaqa by Pope Julius III. However, this union did not cover all East Syriac communities; the Nestorian patriarchal tradition persisted, especially in mountainous regions⁴⁷⁷. Thus, the union movement was initially effective in a limited area and showed a slower spread in Siirt and its surroundings.

⁴⁷⁶ M.-A.-J Abdoulahad, [Archbishop of Amid]. *Le Chaldee et le Kurdistan: Étude Historique et Géographique*. [Place missing]: [Publisher missing], 1896, p. 72.

⁴⁷⁷ Abdoulahad, op. cit., p. 72.

Institutional Turning Point (1681-Establishment of the Patriarchate of Amid)

The formal establishment of the Chaldean Catholic Patriarchate in Amid by Pope Innocent XI in 1681 became an important reference point for the Siirt and Cizre communities. In Abdoulahad's words, "the first union took place in 1553, but true continuity became possible only after 1681"⁴⁷⁸. This development enabled the Catholic conversion movement in the region to acquire an institutional character.

During the 18th and 19th centuries, local metropolitans serving in Siirt (such as Mar Petros and Mar Hannanisho) implemented a liturgy and education policy compatible with Rome, accelerating the identity transformation of the community by linking a portion of the Nestorian population to Catholic authority⁴⁷⁹. In this period, conversion to Catholicism occurred not as individual acts but in the form of village-scale transformations. The American missionary Horatio Southgate, who visited the region in 1838, recorded that in the Cizre-centered diocese, approximately one thousand Chaldean families (about five thousand people) lived in fifteen villages, alongside a Nestorian population of similar size⁴⁸⁰.

Missionary Phase and Institutionalization (XIX Century)

In the 19th century, with the construction of schools, monasteries, and charitable institutions by Dominican and Lazarist missionaries in Siirt, the Catholic identity gained momentum in the region. These initiatives contributed to placing the transformations that began in the 18th century onto institutional foundations⁴⁸¹. However, despite all these efforts, as frequently noted in the reports of missionaries and local assistants, the transformation was never fully completed.

⁴⁷⁸ Abdoulahad, op. cit., p. 72.

⁴⁷⁹ Abdoulahad, op. cit., p. 72.

⁴⁸⁰ Horatio Southgate, *Narrative of a Visit to the Syrian Church of Mesopotamia; with Statements and Reflections upon the Present State of Christianity in Turkey*, New-York: D. Appleton & Co., 1844, pp. 172-173.

⁴⁸¹ Abdoulahad, op. cit., p. 72.

Intensification of Transformation at the End of the XIX and Beginning of the XX Century (1890-1913)

The process of transition to Catholicism gained significant speed, especially during the terms of Mgr Joseph-Emmanuel Thomas (1892-1900) and Mgr Addai Scher (1902-1915). These two archbishops reduced the separation between the local Chaldean and Nestorian communities, making the patriarchal authority a unifying element.

The symbolic figure of this period was the young bishop Thomas, who lived in the village of Guératil and became a symbol in the conversion process of the local Nestorian population to Catholicism. Bishop Thomas, who converted to Catholicism in 1890, entered into full union with Rome despite his Nestorian roots and was supported by Mgr Emmanuel Thomas. Guératil thus became a concrete example of Catholic missionary strategy on the ground, rather than just a site of Nestorian-Catholic dialogue. Thomas served within the Catholic Chaldean community in the village and its surroundings for about thirty-five years. After his conversion, he contributed to the strengthening of the union with Rome at the local level, ensuring the performance of Catholic rites in the local language and playing an effective role in the transformation process by contacting surrounding Nestorian clergy. Despite all his efforts, Mgr Thomas was not given an official Catholic episcopal title until 1914. He lost his life during the disturbances in the region during World War I, thus bringing his long-standing pastoral duty to a tragic end⁴⁸².

Bishop Thomas conducted rites in the village according to the Catholic rite and tried to win over surrounding Nestorian priests to the idea of union with Rome. In his person, the transformation of the Nestorian heritage into an East Christian identity united with Rome demonstrates the local dimension of the Chaldean Church's reorganization at the beginning of the 20th century. He lost his life during the disturbances in the region during World War I, thus bringing his long-standing pastoral duty to a tragic end⁴⁸³.

⁴⁸² Eugène Griselle, *Syriens et Chaldéens: leur martyre, leurs espérances* (Paris: 1918), p. 27; *Annuaire Pontifical Catholique*, founder, 1917, p. 400.

⁴⁸³ Griselle, *Syriens et Chaldéens: leur martyre*, p. 27; *Annuaire Pontifical Catholique*, 1917, p. 400.

CHAPTER 1: THE SIIRT CHALDEAN CATHOLIC CHURCH: INSTITUTIONAL STRUCTURE, HIERARCHY, AND SPIRITUAL LEADERSHIP

1.1. Relations between the Church and Rome

1.1.1. Siirt as One of the Centers of Catholic Identity

Siirt, in the process extending from the late Middle Ages to the beginning of the 20th century, became a focal point that transformed from a regional "secondary center" to a temporary patriarchal residence following the Catholicization drive. Traces of this transformation can be found in monastery manuscripts, professions of unity, synod decisions, embassy reports, statistical records, and personal lineages⁴⁸⁴.

Following the split in 1552, Siirt began to emerge as an institutional center by shifting toward a city inhabited by persons belonging to the Catholic sect. Indeed, there is no direct evidence of an independent East Syriac bishop or metropolitan in Siirt prior to the split resulting from the Nestorian Patriarch election on said date. However, the mention of Siirt as a center in the titles of Metropolitan Eliya of Nisibis in the colophons of 1477, 1480, and 1483, and Metropolitan Eliya of Gazarta in the 1504 colophon, reveals that the city functioned as a secondary religious center affiliated with a large metropolitan area⁴⁸⁵.

Yusuf, the brother of Patriarch Yohannan Sulaqa (known as the first Chaldean Patriarch), was of Siirt origin and was one of the Catholic bishops consecrated in Rome in 1554. Yusuf was sent to India in 1555 with Patriarch Abdisho IV and was consecrated as the Metropolitan of India there. The intermediary role of this Siirt-born bishop in carrying Catholic unity to Asia is significant. The fact that Yusuf did not return to Mesopotamia and died in Rome

⁴⁸⁴ For these subjects, see: David Wilmschurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*, Louvain: Peeters, 2000; Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Rome: Typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1728; Jacques-Paul Migne, *Theologiae Cursus Completus... Tomus Quintus*, Paris: Apud Editores, 1838; Eugène Tisserant, *Eastern Christianity in India*, Bombay-Calcutta-Madras: Orient Longmans, 1957; Pierre Raphael, *The Role of the Maronites in the Return of the Oriental Churches*, Beirut: Khalifae Press, 1935; Eng. trans. Youngstown, Ohio: St. Maron's Church, 1946; David Wilmschurst, *The Martyred Church*, London: East & West Publishing, 2011; Joseph Tfinkdji, *L'Église chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui*, Mosul: Imprimerie des Pères Dominicains, 1914).

⁴⁸⁵ Wilmschurst, *The Ecclesiastical Organisation*, pp. 86-87.

or on the way to Rome in 1569 is important for emphasizing Siirt's place in this early Catholic mission movement⁴⁸⁶.

Siirt took on a critical role in the institutional phase that began with the consecration of Patriarch Yohannan Sulaqa by Pope Julius III in 1553. The residence of Patriarch Abdisho IV Maron (and possibly his successor Shem'un VIII) in the Maryakub Monastery near Siirt effectively elevated the city to a patriarchal residence. The same monastery also stood out as a center where religious manuscripts were produced. The production of manuscript copies here by Metropolitan Eliya Asmar Habib of Amid and Metropolitan Hnanisho of Mardin shows that the Catholic identity in the specific context of Siirt was also reinforced through scribal activity⁴⁸⁷.

The burial of Patriarch Abdisho IV in a monastery in Siirt after his death reveals that the city was not just a provincial town but also served as an important institutional refuge and center for the Chaldean Patriarchate. Records indicating that Patriarch V. Yahballaha also resided in Siirt until the late 16th century confirm this role⁴⁸⁸.

1.1.2. The Position of Siirt in the Chaldean Church and the Union Process with Rome (16th-19th Centuries)

Following the reforms of Simone Sulaqa approved by Rome, the shift of patriarchal authority toward centers outside Mosul, particularly Siirt, increased the strategic importance of this city. During the period of Patriarch Abdisho and his successor Atalia, the patriarchate was de facto governed through Siirt, even if it did not always apply directly to Rome. Missionaries sent by Rome and patriarchal documents were delivered to congregations through the monastery in Siirt. This situation indicates that Siirt served as an intermediary center in the process of Chaldean allegiance to Rome⁴⁸⁹. Furthermore, the fact that patriarchs consecrated numerous priests, bishops, and archbishops in Siirt demonstrates that it deepened its institutional function not only as an administrative center but also as a venue for training clergy and reinforcing Catholic identity.

⁴⁸⁶ Wilmschurst, *The Ecclesiastical Organisation*, pp. 86-87.

⁴⁸⁷ Wilmschurst, *The Ecclesiastical Organisation*, pp. 86-87.

⁴⁸⁸ Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, p. 165; Migne, *Theologiae Cursus Completus*, p. 540; Tisserant, *Eastern Christianity in India*, p. 145.

⁴⁸⁹ Marc' Antonio Barbaro, "Relazione del Cl. Marc' Antonio Barbaro alla Serenissima Signoria Veneta delli negozi trattati con Turchi." In *Miscellanea novo ordine digesta et non paucis ineditis monumentis opportunisque animadversionibus aucta*, edited by Joannes Dominicus Mansi, vol. 1. Florentiae, 1764, p. 154.

The Archbishop of Jêlu (Cilo)-Siirt-Salmas, IX. Simun (Simeon Denhâ), sent his profession of Catholic faith to Pope Gregory XIII in 1583 as proof of his Catholicism and received the *pallium*—the document of Roman recognition—via Leonard Abel, the Bishop of Sidon. Shortly thereafter, he moved the Chaldean Patriarchal administrative center, which had been in Siirt for some time, to Urmia–Salmas and passed away in 1600. Although the patriarchal seat was moved from Siirt, it indicates that the region continued its function as a center undergoing an episcopal transformation⁴⁹⁰. In a report from the same year regarding the Gregorian calendar and the promotion of unity, Leonard Abel recorded the loyalty of the Siirt basin to Rome by stating: "Among all the Christian nations in the East, only the Maronites in Lebanon, the Armenians in the Nakhchivan region of Iran, and the Assyrian Chaldeans in Karamit, Jezireh, and Siirt and its environs are truly united in obedience to the Apostolic See and are strict Catholics"⁴⁹¹. Moreover, this record demonstrates that Siirt played a significant role in early Chaldean records and hosted a substantial Chaldean population.

This status can also be traced through Catholic documents published or expressed in subsequent years. Indeed, in the report sent to Rome by VII. Patriarch Eliya in 1610, "Siirt" was explicitly mentioned among the five metropolitan and nine episcopal sees, and the city was recognized as an independent diocese. Here, the fact that the Bishop of Siirt, Isho'yahb, was the nephew and successor of Eliya Bar Tappe, the Metropolitan of Diyarbekir (Amid) and Jezireh (Gazarta), demonstrated the continuity mechanisms through patriarchal families⁴⁹². Bar Tappe (1599–1618) held the title "Metropolitan of Amid, Gazarta, and Seert" in religious colophons; he effectively resided in the Maryakub Monastery, was responsible for Siirt, and extended his authority as far as Amid and Gazarta. He was followed by Mar Kursyâ Isho'yahb (1617–1628). His mention occasionally as the metropolitan of "Siirt," "Amid," or "Hesn Kayfa" (Hasankeyf) reflects the practices of establishing multi-centered authority. Subsequently, the rise of Eliya (d. 1660) from the patriarchal family explains the resistance of the traditionalist line and dynastic continuity in the 17th century⁴⁹³. In fact, this should be seen as an indication that the tradition of hereditary succession from uncle to nephew in the priesthood, bishopric, and metropolitanate within the Nestorian tradition continued for a long time in Siirt and other environs, despite the union with Rome.

⁴⁹⁰ Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, pp. 167, 319, 429.

⁴⁹¹ Raphael, *The Role of the Maronites*, p. 18.

⁴⁹² Wilmschurst, *The Martyred Church*, p. 348.

⁴⁹³ Wilmschurst, *The Ecclesiastical Organisation*, pp. 87–88.

At the threshold of the 17th century, the 1610 profession of faith by the Chaldeans recorded their declaration of Roman supremacy and loyalty to the Pope, alongside complaints about "heretical treatment in the East" and a provision of subjection to the Latins in Palestine. In a letter dated March 8, 1616, from the Synod of Amida to Pope Paul V (Camillo Borghese, 1552-1621), the errors of Nestorius and Theodore (tenets of faith conflicting with Catholic doctrine) were rejected, Roman teachings were adopted, and "Archbishop İlyas/Elyasa of Siirt" was among the signatories. The arrival of Adam Arkhimandrit at the Archbishopric of Amid after his Roman mission, the transfer of the existing Bishop İlyas to Siirt, and his subsequent elevation to the Archbishopric of Jerusalem displayed the institutional functioning of the policy of unity in the regional network, including Siirt⁴⁹⁴.

On November 22, 1669, "Metropolitan Yohannan of Siirt" was among the signatories of the letter expressing obedience and loyalty sent by X. Patriarch Eliya Yohannan Marogin to Pope Clement IX. In another manuscript copied in 1702, the recording of Shem'un Bar Tappe as the bishop "residing in the Maryakub Monastery" confirmed that Siirt remained at the heart of the hierarchy through its monastic center⁴⁹⁵.

The consecration of Shem'un Kemb of Sedar as the Catholic bishop for Siirt prior to the departure of the Chaldean Patriarch of Diyarbekir, Joseph III, to Rome in 1730 served to re-establish the center-periphery bond of Siirt. Kemb also undertook the patriarchal vicariate in Amid in the absence of the Chaldean patriarch, attempting to ensure the continuity of the existing religious hierarchy and prevent disruption of affairs. This situation also showed that the Bishop of Siirt possessed the qualifications to fill the patriarchal office and confirmed Siirt's strategic importance in Catholic patriarchal politics, similar to Amid⁴⁹⁶. In 1738, two villages in the diocese were reclaimed from the Catholics by an unnamed "heretical bishop" following the efforts of Nestorian clergy, partly due to the patriarch's absence from the region. While this situation revealed the fragility of local loyalties and the continuity of the Nestorian-Chaldean (Catholic) conflict, it can also be accepted as an indication of the lack of Catholic clergy and the decline of activities in the Siirt region. While Kemb's name later appeared as "scribe" in a 1746 manuscript, Tfinkdji mentions, based on local tradition, that he served as bishop for forty years. This reflects the fact

⁴⁹⁴ Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, pp. 171, 776.

⁴⁹⁵ Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, p. 171; Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation*, p. 88.

⁴⁹⁶ Tfinkdji, *L'Église chaldéenne*, pp. 493–494.

that despite the tensions on the ground, the Bishopric of Siirt possessed a long history⁴⁹⁷.

These religious and hierarchical letters illuminating the same phase also reveal the local sovereignty-patronage economy with specific sums. In a letter dated December 28, 1737, Bishop Simon of Siirt wrote to his patriarch from Diyarbekir, stating that approximately 600 piasters were paid to the Turks (by borrowing with interest) for the bishop's arrival at the church in Diyarbekir, and previously, approximately 800 piasters of "avania" were collected under the pretext of asking where the Patriarch was. Bishop Kemb of Siirt, complaining of not receiving replies to his letters despite numerous attempts with the *Propaganda Fide*⁴⁹⁸, the central authority responsible for missionary activities in the Catholic world, and the Chaldean Patriarch, reported that despite this silence, the congregation awaited the Patriarch's return with great impatience. In follow-up letters to the Vatican dated April 1738 and March 5, 1739, it was recorded that "the Patriarch, who was promised to return in one year, had not been seen for nine years," that the Bishop of Siirt could not stay in Diyarbekir due to expenses, and that the people called for his return using the analogy of a "body without a head, a city without walls." In a letter sent to Rome from the people of Mardin dated March 6, 1739, similar to the people of Siirt, the death of said city's archbishop, their state of being "surrounded by heretics," and a request for holy relics/indulgences (*indulgentiae*) were added. These texts emphasized that the bishop carried a "double burden" between Diyarbekir and Siirt, highlighting the risk that "if he stayed in Siirt, Diyarbekir, and if he stayed in Diyarbekir, Siirt" would be reverted to their former sects by Nestorian clergy. This also indicates one of the reasons for the breakaways from the Chaldean Community mentioned above⁴⁹⁹. As seen, the Bishop of Siirt faced great

⁴⁹⁷ Wilmschurst, *The Ecclesiastical Organisation*, pp. 86–88; Wilmschurst, *The Martyred Church*, pp. 332, 351; Tfindji, *L'Église chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui*, pp. 493–494.

⁴⁹⁸ *Propaganda Fide* (full name *Congregatio de Propaganda Fide*) is a central institution established by the Catholic Church in 1622 during the reign of Pope Gregory XV. Today it operates under the name "Dicastery for Evangelization." The primary goal of the institution is to organize and manage Catholic missionary activities worldwide, ensure the appointment of missionaries, support the establishment and organization processes of local churches, and carry out administrative, financial, and institutional structures for the spread of Catholicism. *Propaganda Fide* played a decisive role in the establishment and institutionalization of relations between Rome and the Eastern Christian churches operating in Ottoman lands, especially between the 17th and 19th centuries. The envoys, reports, and correspondence sent by the institution during the union processes of Chaldean, Syriac, Maronite, and Armenian Catholic communities with Rome constitute important source material. In this framework, centers such as Siirt, Amid (Diyarbakir), and Mosul were among the regions where *Propaganda Fide*'s interventions and Catholicization trends were concentrated; a rich accumulation of documents regarding these processes has formed in the institution's archives.

⁴⁹⁹ Bessarione: *Pubblicazione periodica di studi orientali*. Vol. VII, year IV, 1st half. Rome: Direzione, S. Pantaleo, 1899–1900.], pp. 337, 580–583; Guglielmo De Vrie, "Seert,"

difficulties as he had to attend to the Chaldean congregation in both cities. Given that the distance between the two city centers is approximately 190 km today, it is evident that the Bishop of Siirt performed his duties under great hardship.

Despite the long stay of the Chaldean Patriarch in Rome and the temporary struggle of missionary activities, the figures provided by Patriarch La'zar Hindi in 1757 show that 5,000 of the approximately 20,000 Catholics affiliated with the Patriarchate of Amid lived in the Siirt region, indicating a significant Chaldean presence. While this confirmed the regional density of the Catholic community, it also pointed to the re-strengthened presence of Nestorians in some villages during the same period⁵⁰⁰.

The episcopal lineage established in Siirt in the second half of the 16th century went through phases of continuity and interruption in the 17th and 18th centuries. First, Yusuf (Joseph, 1553-1582) was consecrated as the Bishop of Siirt by Yohannan-Shemun Sulaqa; in 1561, he was assigned by Abdisho IV to the Chaldeans of India. In 1580, he was mentioned among the Chaldean bishops expressing obedience and loyalty to Pope Gregory XIII. Yesu-Yab (1582-1617) was likely consecrated by Eliya V; his name appeared as the Latin "Jesus Dedit" in letters to Pope Paul V in 1610 and 1617. Eliya/Eliya (1617-1620?) was first assigned as the Archbishop of Amida (signatory of the 1616 Amida Synod) and was subsequently assigned to Siirt. Hezekyas (Ezechias, 1620?-1652?) was recorded as the Archbishop of Siirt in a 1620 document presented to Pope Paul V. Yuhanna (Joannes, 1652-1673?), who was appointed after him, was among the signatories of the profession of faith to Pope Clement IX on November 22, 1669. His successor, Bishop Yuhanna-Shemun Kémo (1744-1786), re-established institutional stability in Siirt during his administration of over forty years. However, even during these periods, sectarian changes occasionally occurred in the Siirt region⁵⁰¹.

The year 1681 constitutes an institutional breaking point in the Eastern Christian world. Following the joining of a significant number of Nestorians to the Catholic union around Amid, Pope Innocent XI officially established the Babylonian Chaldean Catholic Patriarchate, thereby initiating the Catholic line that continues to this day. This development not only marked the birth of a new patriarchal lineage but also ensured that the activities of the Dominican, Capuchin, and Carmelite missions in Mesopotamia were directly linked to the Apostolic Delegation; it established the superstructure of Catholic

Enciclopedia Cattolica. Vol. XI. Vatican City: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1953, pp. 322, 334-335.

⁵⁰⁰ Wilmshurst, *The Martyred Church*, p. 351.

⁵⁰¹ Tfinkdji, *L'Église chaldéenne*, pp. 493-494.

institutionalization in the East. Thus, Siirt became one of the functional focal points of this patriarchal network⁵⁰².

The reflection of this institutional superstructure in Siirt can be traced particularly through the reports of Lazare-Timothée Hindi. In summaries from the years 1757-1759, it was recorded that there were eight churches and approximately five thousand Catholics in Siirt. These data demonstrate that the city was not only a local congregational center but also functioned as a regional metropolis in the mid-18th century and reinforced its Catholic institutional backbone early on⁵⁰³.

Consequently, this founding phase between 1681 and 1759 reveals that several fundamental goals were systematically pursued:

- The rooting of the *Unio* (union) policy in Nestorian circles,
- Making canonical legitimacy visible (bestowal of the *pallium*, patriarchal approval),
- Directly linking the local hierarchy to Rome through the Apostolic Delegation,
- Weaving the station-church-school network in embryonic form in key centers like Siirt.

These strategic goals overlap exactly with the framework provided by Michel when defining Latin missions⁵⁰⁴ and the diagrams depicting the Catholic superstructure in the East in the *Rivista Illustrata Della Esposizione Missionaria Vaticana* published by the Vatican in 1926⁵⁰⁵. Thus, from the mid-18th century onward, Siirt became not only a provincial bishopric but also one of the backbone points of the institutional network established by Rome in the East.

The Babylonian Chaldean Patriarchate strengthened its relations with Rome from 1681 onward as a unified structure that also included a portion of the Nestorians. After this date, the process of Catholicization settled onto an institutional path; while the election of the patriarch was generally conducted by bishops, the Pope's authority for direct appointment was reserved in cases such as the patriarchate of the assistant bishop determined by the right of

⁵⁰² R.P. Michel, *Les Missions Latines en Orient*, Paris: Librairie Victor Lecoffre - J. Delhomme et G. Brigue, 1896, p. 105; *Rivista Illustrata Della Esposizione Missionaria Vaticana*, Rome: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1926, p. 84.

⁵⁰³ A. Vacant and E. Mangenot [dir.], *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1931, Vol. 2, p. 248.

⁵⁰⁴ Michel, *Les Missions Latines en Orient*, p. 105.

⁵⁰⁵ *Rivista*, 1926, p. 84.

succession or the resignation of the patriarch. Thus, while Rome maintained the principle of "union" with the Eastern churches, it gained the opportunity to keep the patriarchal institution under supervision through a hierarchical bond. This situation became a factor that strengthened the loyalty of Chaldean patriarchs to Rome, especially at the end of the 18th and beginning of the 19th centuries. Over time, this practice applied not only to patriarchs but also to bishops.

Developments in the bishoprics of Siirt and Mardin at the end of the 18th and beginning of the 19th centuries were decisive for the institutionalization of the Chaldean Church's relations with Rome and the restructuring of the local church hierarchy. During this process, the irregular consecrations of Archbishop Pierre Schauriz of Siirt and his brother, Bishop Michel Schauriz of Mardin, and their subsequent gain of legitimacy from Rome, are the most significant examples illuminating the church politics of the period.

The Bishopric of Siirt and the Pierre Schauriz Incident (1793-1822) The vacancy of the episcopal see of Siirt for seven years (*sede vacante*) caused a serious institutional erosion in the church-village network, the clerical cycle, and foundation management. To fill this vacancy, the Siirt-born priest Pierre Schauriz was irregularly consecrated by Hnan-Yesu, the heir of Nestorian Patriarch Eliya XI, without Rome's permission. Although this situation was met with backlash in Rome, the crisis was resolved after Schauriz showed remorse, traveled to Rome, and was pardoned by Pope Pius VI. Pierre Schauriz was officially confirmed as the Archbishop of Siirt in 1796⁵⁰⁶. This 1796 confirmation was not only a personal pardon but also a turning point that re-established the legitimacy of the episcopal see of Siirt. Schauriz's profession of loyalty to Rome resolved legal uncertainties regarding the validity of marriages, priestly appointments, and clerical licenses, bringing local authority into compliance with universal Catholic norms. This process demonstrated Siirt's capacity to reconcile local needs with Roman centralization and initiated a stable period that lasted until Schauriz's death in 1822.

The Bishopric of Mardin and the Michel Schauriz Case a similar legitimacy crisis occurred in Mardin, this time regarding Pierre Schauriz's brother, Michel Schauriz. In the competitive environment between the Metropolitan of Mosul, Mgr. Jean Hormez, and Mgr. Augustin Hindi, Augustin Hindi, aiming to strengthen his own position, had Michel Schauriz consecrated as the Bishop of Mardin by a Nestorian bishop residing in Siirt. Excommunicated due to this irregular transaction, Michel Schauriz showed remorse and was pardoned by Pope Pius VI in 1795 and appointed to the Bishopric of Mardin, which had been vacant for seven years. Michel Schauriz,

⁵⁰⁶ Tfinkdji, L'Église chaldéenne, pp. 493-494.

who held this position until his death in Amid (Diyarbakir) on April 3, 1810, was remembered in sources for his piety and successful administration⁵⁰⁷.

As a result of institutional transformation, the processes experienced by the Schauriz brothers, through the cycle of "irregular consecration - application to Rome - official confirmation," became a concrete indicator of inter-sectarian competition and the search for Roman-centered institutional stability in the region. The most lasting effect of these events was the change in the administrative tradition among the Chaldeans. Its first important result was ending the bond of kinship at administrative levels. The practice of transferring religious offices through kinship (from uncle to nephew), common among Nestorians and also seen among Chaldeans, ended with this period. Merit, patriarchal recommendation, and Roman approval began to be taken as the basis for episcopal appointments rather than blood ties. Secondly, it can be said that the consolidation of central authority on behalf of Rome was ensured. The visibility of Rome as the source of legitimacy increased in practical areas such as bishops' preaching tours, temple repairs, and registration authorities.

The transition process from Joseph VI Audo to Peter Elia Abolionan in the patriarchal chain, the bestowing of the *pallium* sent from Rome, and the role of Dominican provincial administrators are particularly emphasized in contemporary sources. In this context, Gaetano Moroni's alphabetical encyclopedic index provides a detailed account of these transitions and the ties of the patriarchal institution with Rome⁵⁰⁸. On the other hand, Francesco Cassini da Perinaldo states that while the Chaldean rite had lost its former splendor in the 18th century, Catholic institutions in the East were reorganized thanks to the Apostolic Delegate administration in Rome⁵⁰⁹.

By the 1830s, Catholic missions in Mesopotamia faced a serious "resource crisis." The example of Salmas reveals the dimensions of this crisis. In 1835, there were no more than five clergymen in the region to perform Chaldean obligations. Of these, only Don Isaia di Giacobbe and Don Giorgio di Nutale (both students of the *Propaganda Fide*) could fulfill their duties properly. Other clergy were either very old or poorly educated; furthermore, they suffered from a lack of books and tools and were forced to till the land to

⁵⁰⁷ Annuaire pontifical catholique, Paris: Maison de la Bonne Presse, 1914, p. 507.

⁵⁰⁸ Gaetano Moroni, Indice Generale Storico-Archeologico, Venice: Tipografia Emiliana, 1879, p. 82.

⁵⁰⁹ Francesco Cassini da Perinaldo, Breve cenno sulla Chiesa Caldea e sulle sue attuali condizioni, Geneva: Tipografia e Libreria di Giacomo Agnelli, 1853, p. 138.

provide for their livelihoods. Churches were in ruins, and Salmatia had remained without a pastor for four years⁵¹⁰.

This picture prompted a radical solution for the *Propaganda Fide* in Rome. Training local Christian youth in Rome and Catholic countries and returning them to their homelands as permanent personnel was seen not only as a theological goal but also as a necessary tool for institutional sustainability. This strategy directly shaped teacher training activities in centers like Siirt, the establishment of boys' and girls' schools, and the vertical link established with the Syro-Chaldean Seminary in Mosul.

The figures in which this line materialized at the turn of the century are noteworthy. As of 1901, a total of forty-eight students were enrolled in the Syro-Chaldean Seminary in Mosul, three of whom were from Siirt. During the same period, a boarding and day home school was operated in Siirt, and education was also provided for boys and girls through the Ayn Salib line⁵¹¹. These figures demonstrate that Siirt was not just an episcopal center but also a key provincial station in the *Propaganda Fide*'s human resource strategy.

Consequently, from the 1830s and 1840s, the policy of training local clergy transformed into an institutional line supported by schools established in Siirt and the Mosul seminary. The operation of this line made it possible to transfer Catholic identity to younger generations through Siirt's educational networks, while also enabling the production of a clerical class directly linked to Rome under the supervision of French missionaries. These developments would be further consolidated in 1856 with the transfer of the Mosul mission to the authority of the French Dominicans. This strategy for training local clergy merged with French policies of cultural and diplomatic influence in the region, making Siirt not only a religious center but also a base for education and cadre production. Indeed, the success of the Dominican and nun networks at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries was a direct result of these local clergy policies established in this early period⁵¹². His patriarchal leadership was shaped by a comprehensive and effective service approach that did not ignore any duty or responsibility; this holistic approach significantly contributed to the institutional continuity of the Catholic Chaldean Church by strengthening both its pastoral functioning and institutional structure.

⁵¹⁰ Annali Della Propagazione Della Fede, Vol. IX, Lyon: Tipografia di Pélagaud, 1842, pp. 96–97.

⁵¹¹ Œuvre d'Orient, n° 244, Paris: Oeuvre des Ecoles d'Orient, 1901, pp. 478, 481, 527.

⁵¹² Annali, 1842, pp. 96–97; Œuvre d'Orient, 1901, pp. 478, 481, 527.

1.1.2. Michel Cattola and Recognition of the Local Hierarchy (1826–1855)

Michel (Michele) Cattoula/Michel Cattola, born in Telkef, became the first bishop appointed to Siirt without a bond of kinship. Born in Telkef in 1792, Michel Cattola served as a monk in the Rabban Hormizd Monastery before becoming a priest in 1823 and was consecrated as the Metropolitan of Siirt by the patriarchal administrator Augustine Hindi in Amid on September 15, 1826. In the same year, in the context of the tension between the patriarchates of Mosul and Amida, Joseph V (Augustine Hindi) appointed Cattola to the Archbishopric of Siirt against his rival Jean Hormez; thus, the see of Siirt emerged as an active position in the internal patriarchal factional balances and undertook a critical role within the Rome-centered policy of unity⁵¹³.

The registration of Cattola in Pontifical inventories as of 1838 confirms that this hierarchical order in Siirt was recognized by Roman-centered systems; thus, local authority and universal canon law met on a platform of official mutual recognition⁵¹⁴. During this period, the Monastery of Maryakub (Mâr Ya‘qûb el-‘Uzla) served as the episcopal residence, and Cattola attempted to revitalize monastic life as soon as he took office. Ten monks were brought from Rabban Hormizd, but only two were able to stay for more than a year. Cattola, who passed away in 1855, was buried in the same monastery⁵¹⁵. One of the reasons the Bishop of Siirt brought so many priests was likely to strengthen the existing religious structure to convert the Nestorian presence in the region to Catholicism.

Field observations also support this institutional structure. In 1841, William Francis Ainsworth noted that "Mar Michel" was the bishop while he was in Siirt, observing that episcopal authority was exercised through a city-centered presence and maintained through circulation within the district-village cycle⁵¹⁶. In early 1844, the presence of approximately eight priests and 190 Chaldean families was identified in the region. These data revealed a pastoral density of approximately 24 families per priest. This ground, consisting of the family nucleus, the priestly cadre, and the village-church network, showed that the Bishopric of Siirt had transformed from a titular position into a practical and regulatory authority capable of producing continuity in preaching cycles,

⁵¹³ Tfinkdji, *L'Église chaldéenne*, pp. 493-494.

⁵¹⁴ *Annuario Pontificio*, Rome: Tipografia della R. C. A., (1854, 1866), p. 176.

⁵¹⁵ Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation*, p. 740.

⁵¹⁶ William Francis Ainsworth. *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea, and Armenia*, Vol. II. London: John W. Parker, 1841, p. 129.

sacramental administration, marriage and baptismal registers, and church repairs⁵¹⁷.

In the financial-institutional plane, the record of the bishop named Michel (Michael) receiving 4,500 piasters from the fund sent by the Vatican for the Chaldeans points to a central support channel operating at the provincial scale. This sum must have been directed toward items such as priestly maintenance, small-scale school or chapel repairs, and liturgical consumables. The pastoral network consisting of eight priests and approximately 190 families gained stability through such external resources⁵¹⁸.

In conclusion, the 1826-1855 period demonstrates that Siirt rose as an archbishopric recognized by Rome based on two fundamental pillars. The first of these is the central confirmation of religious legitimacy through registration in Pontifical records⁵¹⁹; the second is the consolidation of the local institutional backbone through sites like Mâr Ya‘qûb el-‘Uzla and the operation of a sustainable pastoral network at the priest-family-village scale⁵²⁰. This ensemble shows that after 1855, Siirt reached a threshold of institutional stability defined by the triangle of episcopal administration, monastic core, and financial support; even internal patriarchal tensions were made functional for the production of local legitimacy⁵²¹.

1.1.3. Institutional Consolidation of the Siirt Bishopric and Canonical Polarization: The Period of Michel Pierre Bar-Tatar (1836–1884)

The appointment of Michel Pierre Bar-Tatar, born in Salmas/Khosrova, to the Bishopric of Siirt consolidated the institutional backbone of the bishopric in the mid-19th century. Bar-Tatar's consecration as a priest in 1836 and as a bishop on November 13, 1838, and especially his archiepiscopal administration between 1858–1884 and the official Roman confirmation in 1864, ensured the continuity of the Siirt see⁵²². During this period, Bar-Tatar made Siirt a permanent center in the context of liturgical calendars, institutional directories

⁵¹⁷Asahel Grant, *The Nestorians; or, Lost Tribes*. London: C. Dolman, 1843 pp. 5-7; *The Dublin Review*, 1844, p. 136.

⁵¹⁸George Percy Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, Vol. I, London: Joseph Masters, 1852, p. 172; Grant, 1843, pp. 5-7; *The Dublin Review*, Vol. 16 (March–June 1844). London: C. Dolman, p. 136.

⁵¹⁹Pontificio, 1854, p. 176.

⁵²⁰Travels and Researches..., 1841, p. 129; Grant, 1843, pp. 5-7; *The Dublin Review*, 1844, p. 136. Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation*, p. 740.

⁵²¹Tfinkdji, *L'Église chaldéenne*, pp. 493–494; George Percy Badger, 1852, p. 172.

⁵²²Pontificio, 1866, p. 206; Gams, 1873–1886, p. 457.

(*Gerarchia Cattolica*), and council correspondence by linking the bishopric with educational and administrative networks centered on Rome and the Chaldean Patriarchate⁵²³. In the same period, it appears that Bar-Tatar also found a place in the Ottoman State Yearbooks⁵²⁴.

1.2. Episcopal Periods

1.2.1. Canonical Tensions and Bar-Tatar's Dual Positioning

1.2.1.1. The Bishopric of Siirt and Canonical Polarization: Michel Pierre Bar-Tatar's Dual Positioning (1858-1884)

The period of Bishop Michel Pierre Bar-Tatar of Siirt (1858-1884) coincides with the period when authority and administration debates between the Chaldean Patriarchate within the Catholic union and the papal see in Rome were most intense. In this process, while the Bishopric of Siirt stood out as an international figure displaying unwavering loyalty to Rome, it also played a key role in defending the autonomous canonical rights of the Chaldean church along the patriarchal line.

1.2.1.2. Loyalty and Assurance to Papal Authority (1860)

The letter sent by Bar-Tatar, together with Patriarch Joseph Audo and other bishops, to Pope Pius IX in Diyarbekir in 1860 is the clearest expression of this loyalty. The letter proclaimed unwavering loyalty to Papal authority at an international level, describing temporal attacks against the Pope as "unjust attempts" and "usurpation." This document highlighted Bishop Bar-Tatar as a figure offering direct assurance to the Papal see from Siirt and confirming his position within the international Catholic union⁵²⁵.

⁵²³ The Nestorian Churches of Kurdistan, United States Catholic Magazine 3, no. 9 (September 1844), p. 590; La Gerarchia Cattolica, la Capella e la Famiglia Pontificia per l'anno 1882. Rome: Monaldi Tipografia, 1882, p. 377; Ordo Recitandi Officii Divini Sacrique Peragendi... Rome: Sacra Congregazione di Propaganda Fide, 1871, p. 79.

⁵²⁴ Canan Seyfeli, "The Administration of the Chaldean Patriarchate and Ottoman State Yearbooks (1847-1918)," SBARD - Journal of Social Sciences Research 16, no. 32 (2018), p. 106.

⁵²⁵ La potestà dei Romani Pontefici... Rome: coi tipi della Civiltà Cattolica, 1861. pp. 46-48.

1.2.1.3. Defense of Patriarchal Autonomy and Canonical Objections (1860–1884)

However, this loyalty exacerbated tensions experienced with Rome's centralizing policy regarding the internal management of the Chaldean church and the autonomous powers of the patriarch. These fluctuations stemmed fundamentally not from a divergence in Catholic faith, but from differences of opinion regarding the functioning of the administrative mechanism and the autonomy of the Chaldean Catholics.

1.2.1.4. The Malabar Crisis and Stance Against the Delegation

The crisis deepened in 1860 with the appointment of the Dominican Henri Amanton to the Apostolic Delegation. Bishop Pierre Bar Tatar of Siirt, together with Patriarch Audo and other bishops, decided to take back the keys to the Seminary in Bawira (Bervari)⁵²⁶, an institution for training clergy for the Chaldean community, out of concern over its delivery to the Dominicans. Furthermore, Patriarch Audo, with the support of the bishops, planned to consecrate an assistant bishop (Thomas Rokos) and send him to the Malabar Church with the aim of re-establishing the authority of the Chaldean Patriarchate. This action was carried out despite Amanton's opposition and proved that the Siirt see gave full support to Patriarch Audo's line of autonomy⁵²⁷.

1.2.1.5. Canonical Resistance and the First Vatican Council

Bar-Tatar continued to remain close to the Patriarchal line during Patriarch Joseph Audo's attempts to act autonomously. His "non placet" (I do not accept) vote alongside Patriarch Audo in the context of the First Vatican Council clearly displayed the cautious and resilient stance of the Siirt see against doctrinal debates and Rome's centralizing decisions⁵²⁸.

1.2.1.6. Objections to Interference in Educational Institutions

In correspondence sent to the *Propaganda Fide*, interferences made in Chaldean seminaries for training clergy, educational institutions, and the school

⁵²⁶ "Seminary" here refers to institutions for training clergy.

⁵²⁷ Charles De Clercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome XI, *Conciles des Orientaux Catholiques*. 2e partie: 1850–1949. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1952, pp. 558–559.

⁵²⁸ The Vatican Council. London: 1871. p. 194.

of theology were criticized. Sharp objections were raised against Apostolic Delegate Amanton and the Dominicans for attempts to ignore the Chaldean hierarchy. By emphasizing the necessity of defending the legitimate rights of the Chaldean church, the canonical question, "Do delegates have the authority to remove all Catholic Eastern nations from Catholic unity?", showed that the Bishopric of Siirt emerged as a critical knot of authority targeting Rome's centralizing policy in order to protect canonical rights⁵²⁹.

In conclusion, during the period of Bishop Michel Pierre Bar-Tatar, the Bishopric of Siirt positioned itself on the fine line between deep loyalty to Papal authority and the defense of the canonical autonomy of the Chaldean Patriarchate, becoming an important actor not only in regional pastoral affairs but also in international Catholic politics.

1.2.2. Bishop Naamo and Vicarial Administration (Makdassi) (1885–1892)

Following Bar-Tatar's death, the election of Jacques Michel (Jacobus) Naamo as the Bishop of Siirt on March 24, 1885, reveals a logic of continuity and transmission maintained through educational and administrative channels of the city-centered Chaldean hierarchy. Naamo's career background shows that the episcopal see was not merely a local leadership but a formation node operating in an organic link with the Rome-Patriarchate system. His promotion to the priesthood in 1863, his undertaking of the first directorship of the patriarchal seminary in 1867, and his service as the patriarchal vicar in Baghdad in 1875 provided him with experience in both training clergy and the oversight of institutional auditing and educational curriculum transfer. This accumulation enabled the Bishopric of Siirt to undertake a central role in the last quarter of the 19th century, bringing theological and administrative capital to the field, namely to local education and institutional practices⁵³⁰.

⁵²⁹ Pallath, Paul. *Rome and Chaldean Patriarchate in Conflict: Schism of Bishop Rokos in India*. Kottayam, 2001 pp. 331–335

⁵³⁰ O. Werner, *Orbis Terrarum Catholicus, sive Totius Ecclesiae Catholicae et Occidentis et Orientis Conspectus Geographicus et Statisticus*. Friburgi Brisgoviae: Sumptibus Herder, 1890, p. 166; Tfinkdji, *L'Église chaldéenne*, pp. 495–496. The heirless death of Bar-Tatar, who occupied the upper echelon of the Chaldean Catholic Church hierarchy, brought to the agenda an important dispute regarding the legal status of clerical property in the late Ottoman provinces. At the center of this dispute lies the question of whether the assets in the possession of a clergyman belonging to the clerical class would be considered personal property or institutional property belonging to the church. Records reflected in the Sharia registers clearly demonstrate that this issue was not automatically resolved within the Ottoman legal order; on the contrary, it was linked to specific legal conditions and burden of proof. According to Ottoman Sharia law, real estate and properties in the possession of a bishop (mitra) do not automatically transfer to the church or the poor of the

congregation upon his death. For such a transfer to be possible, ownership must be clearly documented either by a valid foundation deed or a will confirmed by the court. In the Bar-Tatar case, the inability to present a legal document of this nature stating that the properties belonged to the "poor of the congregation of the churches of Siird" weakened the church's claim to institutional property and made said real estate subject to "heirless" status. This situation indicates that the boundary between the personal wealth of the clergy and church property was clearly separated in Ottoman law and that an automatic interpretation in favor of the church was not accepted. The activation of the *beytülmal* (public treasury) in cases of heirless death functions as a fundamental legal and administrative mechanism preventing the wealth of individuals belonging to the clerical class from turning directly into communal property. In the Bar-Tatar example, due to the absence of an heir and the lack of a valid will, a provision was established that the properties should be sold and the proceeds transferred to the treasury. This practice reflects a state-centered understanding of disposition and supervision that limits the possibility of the church expanding its economic power through the personal savings of bishops. In the law of the Chaldean Catholic Church, the fact that the high-level clerical class does not marry and does not have children makes the property issue structurally even more complex. The fact that monks and bishops do not have "offspring and family" creates a legal vacuum of first-degree heirs upon their death. From the perspective of church law, while this situation makes the transfer of property to the institution natural, since a condition of hereditary succession based on blood ties or a clear will is sought in Ottoman Sharia law, said properties often transfer to the treasury. In this framework, clerical celibacy does not constitute an advantage for the church; on the contrary, it produces a structural fragility that can lead to the loss of institutional property. Attempts to acquire property through "pseudonyms" reflected in the Sharia registers should be evaluated as a practical reflection of this legal impasse. The attempts of monks to purchase houses adjacent to the church in their own names, even though they had no need for personal housing, reflect the effort to realize the institutional expansion envisaged by church law through indirect ways in the face of the limitations of Ottoman law. Nevertheless, such collusive transactions were met with suspicion by the local administration and the court and were made the subject of investigation in most cases. This demonstrates that the state closely monitors and attempts to keep under control the institutional property accumulation of non-Muslim communities. Another striking issue in the Bar-Tatar case is the explicit rejection of the application of a firman issued to the Armenian Catholic Patriarch Hasun Efendi to the Chaldean community. This approach reveals that within the Ottoman millet system, Catholic communities were not evaluated as a single and homogeneous legal category, but as structures defined separately that established different legal and administrative relations with the sultan. A property or privilege regulation granted to Armenian Catholics was not accepted as a precedent for the Chaldeans; thus, the Chaldean Church was deprived of the opportunity to rely on another Catholic authority in property disputes and was made directly accountable before local Sharia courts. The fact that the probable heirs of Bar-Tatar resided in "foreign lands" was also evaluated as an impediment to inheritance (*māni'-i irs*). This approach carries not only a legal but also a political dimension. Aimed at preventing the transfer of the wealth of provincial non-Muslim elites to foreign countries, this practice can be read as part of a state policy aiming to keep property within local boundaries against the international ties of the Chaldean clerical hierarchy with centers such as Rome and Baghdad. Consequently, the Bar-Tatar case clearly demonstrates that the property regime of the Chaldean Catholic Church in the late Ottoman period was shaped in the field of tension between church law and Ottoman Sharia and administrative law. The celibacy status of the clerical class and the institutional property understanding of the church produced a continuous fragility in the face of the will and legal succession conditions of Ottoman law. This fragility directed the church to indirect property strategies such as "pseudonyms," while the state limited such institutionalization through the *beytülmal* practice. Thus, the Bar-Tatar example shows that the economic existence of the Chaldean Church was shaped on a ground open to constant negotiation and conflict due to uncertainties between personal wealth and institutional property.

Naamo's experience in seminary management and patriarchal vicariate was conducive to organizing the transfer of personnel in Siirt as an institutional culture. The processes of selecting, testing, and assigning young clergy were harmonized with episcopal correspondence and permit regimes in the city and patriarchal-centered calendar, examination, and promotion regulations. Thus, Siirt functioned as a center that produced learning and professional circulation, not just congregational oversight⁵³¹.

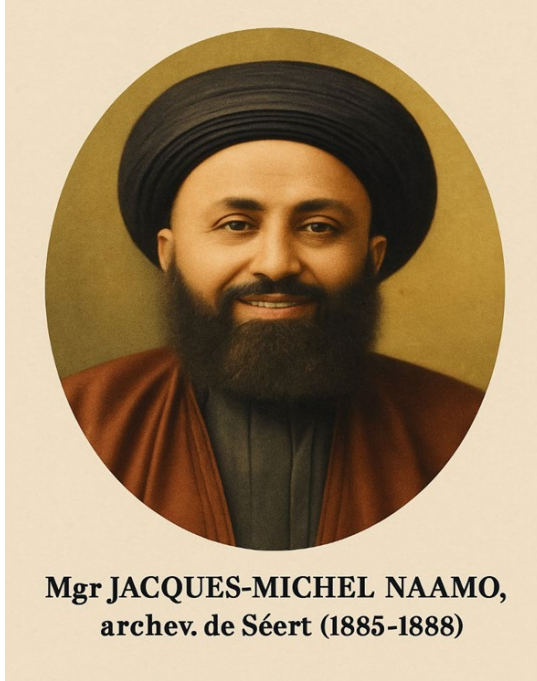


Image 1. Mgr Jacques-Michel (Jacobus) Naamo

With Naamo's resignation in 1888, the see remained vacant for four years; this situation made the "person-dependent" fragilities of the administration on the ground visible. The fact that Naamo held the title "Archbishop of Basra" until his death in 1895 showed that the departure from Siirt was compensated for by a title transfer and a reframing of authority⁵³².

See Serhad Ürek, Transcription and Evaluation of Siirt Sharia Register No. 421 (1311-1327 AH / 1893-1909 AD), (Master's Thesis, Siirt University Institute of Social Sciences, 2020), p. 326; Pınar Gök, Transcription and Evaluation of Siirt Sharia Register No. 421 (1311-1327 AH / 1893-1909 AD) (Master's Thesis, Batman University Institute of Social Sciences, 2020), pp. 233-234.

⁵³¹ O. Werner, op. cit., p. 166; Tfinkdji, L'Église chaldéenne, pp. 495-496.

⁵³² Tfinkdji, op. cit., pp. 495-496.

This process demonstrates that the lack of a permanent episcopal signature could be remedied by mechanisms stepping in by proxy.

1.2.2.1. Makdassi (Jérémie-Timothée)

He was born in Alqosh on January 13, 1847. A member of the Congregation of Saint Hormisdas (Antonian Order), Makdassi began monastic training in Rabban Hormizd in 1864; he became a priest on June 1, 1879, after receiving education at the *Propaganda Fide* in Rome from 1869. This educational background explains the normative repertoire he applied while serving as proxy in Siirt later on. Makdassi, who became the Patriarchal Vicar of Siirt in 1888, was elected to this see in 1890; he was consecrated in Mosul on July 24, 1892, officially becoming the successor to Monsignor Kaynaña. Makdassi's approach to ritual order, personnel assignment, correspondence protocol, and seal usage was based on the technique of adapting between Roman teaching and Eastern tradition⁵³³. This technique produced linguistic mediation and archivability in local disputes and permit processes; it maintained administrative and canonical validity together on the ground.

The consecration of Makdassi as the Bishop of Zakho under the name Timotheos on July 24, 1892, made the institutional output of the proxy period visible. Siirt functioned as a center that not only was administered but also trained administrators. The vacant years should be understood not as a structural void, but as a transition laboratory producing a personnel curve⁵³⁴.

Bilingual seal and correspondence practices (Chaldean/Ar.-Ottoman) showed that canonical certification was carried out together with property, church, and school affairs in Siirt. Prayer intentions, appointment permits, and construction permissions became traceable in the same correspondence regime; therefore, even though the episcopal seat remained vacant between 1888-1892, the continuity between institutional memory and current execution was not effectively severed⁵³⁵.

⁵³³ avid Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation*, p. 743; Tfinkdji, op. cit., p. 519; *Annuaire pontifical catholique*, continued by P. Eutrope Chardavoine, (Paris: 1917), p. 344.

⁵³⁴ Tfinkdji, op. cit., p. 519; Wilmshurst, op. cit., p. 743.

⁵³⁵ Tfinkdji, op. cit., p. 519.

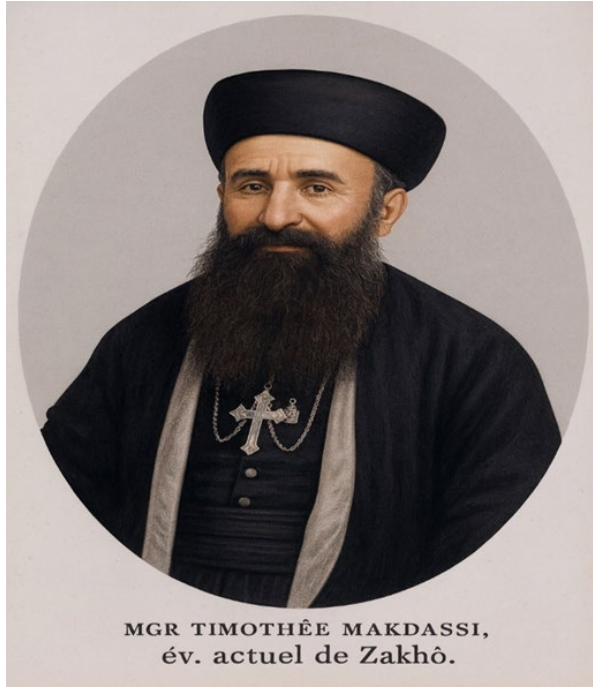


Image 2. Mgr Timothêe Makdassi

When the 1885-1892 period is considered as a whole, the course of Naamo's educational and administrative-based career, the 1888 resignation and title transfer, and the subsequent vicarial management and bilingual protocol application by Makdassi emerge as a threshold period in which the Bishopric of Siirt refined the "institutional techniques" providing the cycle of legitimacy. This process made Siirt an educational node integrated into the Rome–Patriarchate line and positioned it as an operative bishopric through a correspondence and seal system functional in the Ottoman provinces⁵³⁶. The steady use of said titles and seals by the bishopric in all its official transactions became the primary tool for introducing the institutional presence of the Chaldean society and clergy to the competent authorities in the provinces and consolidating this introduced presence in the administrative field.

⁵³⁶ Werner, op. cit., p. 166; Tfindjji, op. cit., pp. 495-496, 519; Wilmshurst, op. cit., p. 743.

1.2.2.2. Joseph Emmanuel Thomas: The Last Ottoman Chaldean Patriarch and the Bishopric of Siirt

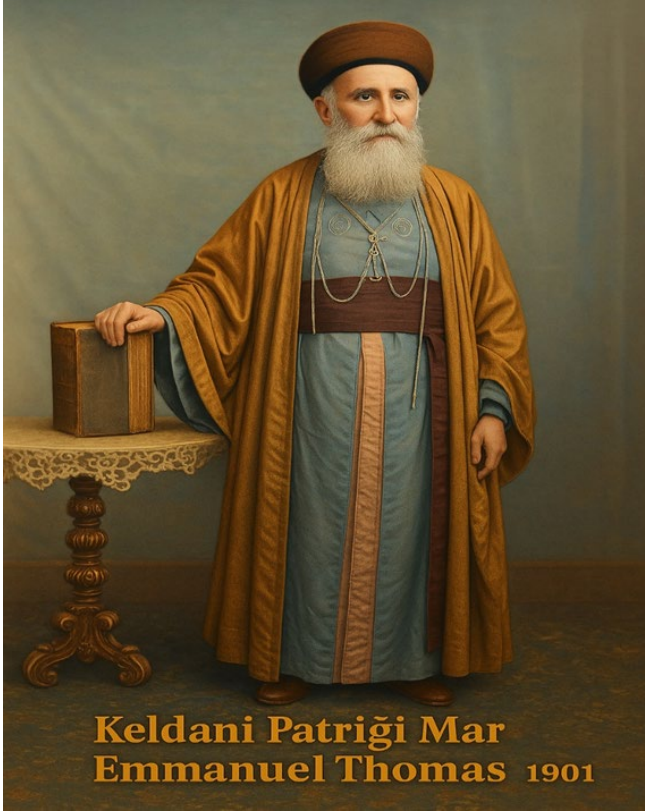


Image 3. Mar Joseph Emmanuel Thomas ⁵³⁷

Joseph Thomas was born in Alqosh on August 8, 1852. In 1869, he was admitted to the Gazir College near Beirut and completed his religious education there under the supervision of Jesuit missionaries. After returning to Mosul, he was ordained to the priesthood by Mgr Elie XII on July 10, 1879. Recognizing the rare merits of the young clergyman, Mgr Elie XII entrusted Thomas with the management of the patriarchal clerical school he had recently re-established in Mosul and later assigned him as his secretary. In 1890–1891, he accompanied Patriarch XII. Elie on his journey to Rome and Europe.

⁵³⁷ “Le synode des Chaldéens-Unis présidé par Mgr Altmayer, délégué apostolique en Mésopotamie,” *L’Illustration*, no. 3064 (16 November 1901): p. 308.

Joseph Thomas was elected to the Archiepiscopal see of Siirt on September 4, 1890; however, his consecration was only performed on July 24, 1892, alongside J. Timotheos-Makdassi (still Bishop of Zakho) and under the name "Emmanuel" by Patriarch XII. Elie. This two-stage process places the Siirt bishopric within a founding period that completes the canonical sequence (election–consecration–confirmation) and clarifies its pastoral program⁵³⁸. Thomas's administration between 1892-1900 aimed simultaneously at restructuring the local church order and training an educated clerical cadre.

The construction of the new cathedral dedicated to the Holy Family in 1895 was not merely the emergence of a new place of worship, but signified the re-inscription of the Catholic presence into the city fabric with an architectural and institutional declaration. By gathering clerical training, rites, congregational meetings, and the missionary education network into a single center, this cathedral became a focal point where the goals of "establishing order" and "training personnel" were spatially centralized⁵³⁹.

In the spring of 1900 in Mosul, the bishops assembled under the chairmanship of Mgr Henri Altmayer elected Thomas, who had been the Archbishop of Siirt for eight years, as patriarch unanimously, following various difficulties raised by the Ottoman government⁵⁴⁰. Presented under the name Emmanuel II on July 24, Thomas was officially confirmed by Pope Leo XIII on December 17, 1900⁵⁴¹. As of this date, Thomas became the patriarch of the entire Chaldean Church and Babylon, which he had managed with great devotion for fourteen years.

During Chaldean Patriarch Thomas's first *ad limina apostolorum* visit to Rome in 1902, within the framework of this official and canonical obligation defined by bishops visiting the Pope at regular intervals, presenting reports on the status of their dioceses, and praying at the tombs of the Apostles Peter and Paul, Pope Leo XIII bestowed upon Thomas the title "Delegatus ad

⁵³⁸ Tfinkdji, op. cit., pp. 494–496.

⁵³⁹ Tfinkdji, op. cit., pp. 494–496.

⁵⁴⁰ The presence of the Pope's representative during the patriarchal election was seen as an interference in internal affairs by the Ottoman State for a long time. Therefore, the Sublime Porte avoided confirming Thomas's patriarchate. This objection was reflected in many correspondences. BOA, BEO. 1496/112164 (5 Safar 1318-4 June 1900) Lef 3; BOA, İ.HUS. 177/42 (20 Jumada al-akhir 1327-9 July 1909) Lef 2; BOA, BEO. 1522/114087 (25 Rabi' al-awwal 1318-23 July 1900) Lef 3, 5; BOA, HR.TH. 244/77 (28 Rabi' al-awwal 1318- 26 July 1900) However, despite these objections, the Ottoman State confirmed Thomas's patriarchate in 1901. BOA, BEO. 1743/130689 (25 Rajab 1319-7 November 1901).

⁵⁴¹ Annuaire pontifical catholique, 1914, pp. 466–468.

Nestorianos"⁵⁴². This title signified an important authority and responsibility for working on the Nestorian congregation that needed to be won over to Catholicism. Thomas performed this duty successfully; in 1904, two Nestorian bishops, one being from the patriarchal family, along with numerous priests and believers converted to Catholicism. During his patriarchate, vicariates and stations were established wherever needed, schools were opened, and vacant posts were filled. The manner in which he exercised the patriarchal office was characterized by a holistic and effective management approach that did not ignore any duty or responsibility; this qualified leadership consolidated the institutional organization as well as the pastoral restructuring of the Catholic Chaldean Church markedly⁵⁴³.

Thomas, the most prominent name among the modern-era Chaldean bishops of Siirt, guided both the re-strengthening of regional church authority and the steady implementation of the principle of allegiance to Rome at the provincial scale throughout his religious career rising from the priesthood to the patriarchal title⁵⁴⁴. During his bishopric, his concluding of a construction project that had remained unfinished for a long time and opening it for the use of the congregation constituted a remarkable example demonstrating his entrepreneurial capacity and effectiveness in public communication⁵⁴⁵.

As a local religious leader, Emmanuel Thomas did not use his representative capacity only at the Siirt scale; he also developed an active diplomatic profile through contacts established with senior state officials in Istanbul during his travels to Rome. Correspondence, press records, and bureaucratic documents from the 1898-1902 period show the diplomatic language and protocol practices of the bishopric operating in the center-province-neighboring community axis, and how these increasingly transformed into a security infrastructure. Consequently, within this framework, Thomas was received by the Grand Vizier on September 23, 1898, while he was in Istanbul⁵⁴⁶. In addition to these contacts established with state dignitaries, he also communicated with other minority religious representatives; his visit to the Armenian Catholic Patriarch Azarian on November 26, 1898, was part of this

⁵⁴² Following the letter sent from the Ministry of Interior prior to Patriarch Thomas's visit to Rome, the Minister of Justice and Sects notified the Office of the Grand Vizier that there was no harm in granting passports to the two nuns going to Rome with the Chaldean Patriarch. BOA, Y.A.HUS. 430/37 (5 Rabi' al-awwal 1320-12 June 1902) Lef 6, Lef 8.

⁵⁴³ *Annuaire pontifical catholique*, 1914, pp. 466-468.

⁵⁴⁴ *Annuaire pontifical catholique*, 1914, pp. 466-468.

⁵⁴⁵ BOA, Y.EE. 131/32 (29 Rabi' al-awwal 1313-19 September 1895); Ramazan Balcı, *Missionary Activities in Eastern and Southeastern Anatolia (1876-1908)*. Ankara: Turkish Historical Society Publications, 2010, pp. 133-134.

⁵⁴⁶ Stamboul, September 23, 1898, p. 1.

diplomatic circulation⁵⁴⁷. The level of protection and acceptance provided to him by the Ottoman authorities is noteworthy: the fact that he was given a gendarmerie escort to ensure his safety upon his arrival in Constantinople for eye treatment⁵⁴⁸ appears as a clear indication of this policy of protection.

Thomas's successful episcopal administration and representative skill in Siirt led to his emergence as a patriarchal candidate following his predecessor. However, documents dated September 14, 1898, show that the unanimous election of Archbishop Emmanuel Efendi of Siirt as patriarch by the Chaldean Metropolitans in the presence of the Pope's representative was interpreted by Ottoman authorities as "interference" in internal communal affairs. This interpretation delayed Thomas's official recognition by the state for a while and made visible a tension where Vatican–Chaldean canonical consultative policy clashed with the Ottoman communal regime⁵⁴⁹. The process resulted in his election as patriarch under the name Emmanuel II at the synod assembled in Mosul on July 9, 1900, under the chairmanship of the Apostolic Delegate for Mesopotamia, Mons. Altmayer, and his confirmation by Pope Leo XIII on December 17, 1900. The notification of Metropolitan Emanuel Efendi of Siirt's election to the Ottoman State on July 23, 1900, and the definition of the Pope's proxy's presence there within the framework of "prayer and communal solidarity," revealed the bishopric's strategy of formal compliance against the central bureaucracy's will to draw boundaries⁵⁵⁰.

Another element showing the accumulation of protection capital around the bishopric during this period is the bestowing of decorations dated June 9, 1902. The fact that the Medjidie Order (III) was given to patriarchal vicars in Mosul, Beirut, Basra, Baghdad, Rome, and Siirt, as well as to Father Yakup and Davud, and the Osmanieh Order (III) was given to Zebunizâde Safa Bey, indicates the construction of a wide protection network reinforcing the legitimacy and daily freedom of movement of the bishopric⁵⁵¹.

The administrative and sociological background in the field is strikingly conveyed in the 1898 report of Ahmed Fazıl, the *Naib* (judge substitute) of Siirt. The report states that under the combination of Shafi'i jurisprudence and local feudal practices, the life and property safety of non-Muslims could not be protected even with the guarantee of "*dhimma*";

⁵⁴⁷ Stamboul, November 26, 1898, p. 1.

⁵⁴⁸ Stamboul, September 16, 1898, p. 2.

⁵⁴⁹ BOA, DH.ŞFR. 248/82, (27 Rabi' al-akhir 1316-14 September 1898).

⁵⁵⁰ Tfinkdji, L'Église chaldéenne, pp. 494–496; Ark: A Catholic Monthly Concerning the Eastern Rites. [Place Missing], 1946, p. 175; BOA, Y.MTV. 108/36 (4 Jumada al-awwal 1312-3 November 1894).

⁵⁵¹ Stamboul, June 9, 1902, p. 1.

individuals were tied to the protection, and sometimes buying-selling relationships, of a Kurdish bey or agha; insults were experienced during rites; and Chaldeans had not been able to build even a small church for twenty years⁵⁵². In the same context, the finding that Jesuit priests operated "under the protection of foreign consuls and Ottoman officials whose favor they won with gifts," and that Catholic priests under the protection of *Düyûn-ı Umûmiye* (Public Debt Administration) officials and Jesuit and Dominican companies spread the promise of "material-spiritual freedom," showed that legitimacy was derived through institutional networks such as schools, printing houses, and orphanages⁵⁵³.

When all these elements are combined, it is observed that the bishopric underwent a multi-layered transformation during the Thomas period. With the completion of the cathedral in 1895, a public-religious core space was created; with the 1898 protocol records and 1902 decoration bestowals, the bishopric settled into Ottoman administrative semantics; and with the 1900 Mosul synod and Papal confirmation, the canonical flow was carried to a higher scale⁵⁵⁴.

⁵⁵² "Christians are the unfortunate people of the Kurdistan infidels... In the eyes of Shafi'is, dhimma is not granted to Christians... a Christian family is seen being sold... insult during service... Chaldeans have not been able to build a small church for twenty years." See BOA, Y.EE. 131/32 (29 Rabi' al-awwal 1313-19 September 1895); Balci, op. cit., pp. 133-134.

⁵⁵³ Balci, op. cit., p. 142.

⁵⁵⁴ Tfinkdji, 1914, pp. 494-496; Stamboul, September 16, 1898, p. 2; Stamboul, September 23, 1898, p. 1; Stamboul, November 26, 1898, p. 1; Stamboul, June 9, 1902, p. 1; BOA, DH.ŞFR. 248/82, 27 Rabi' al-akhir 1316 (14 September 1898); Ark, Catholic Monthly Concerning the Eastern Rites, p. 175; Y.MTV. 108/36 (4 Jumada al-awwal 1312-3 November 1894); Balci, op. cit., pp. 133-134, 142). This integrated process transformed the Siirt bishopric into a platform for advancement producing stability, representation, and governance in the Rome-patriarchate-Ottoman triangle.



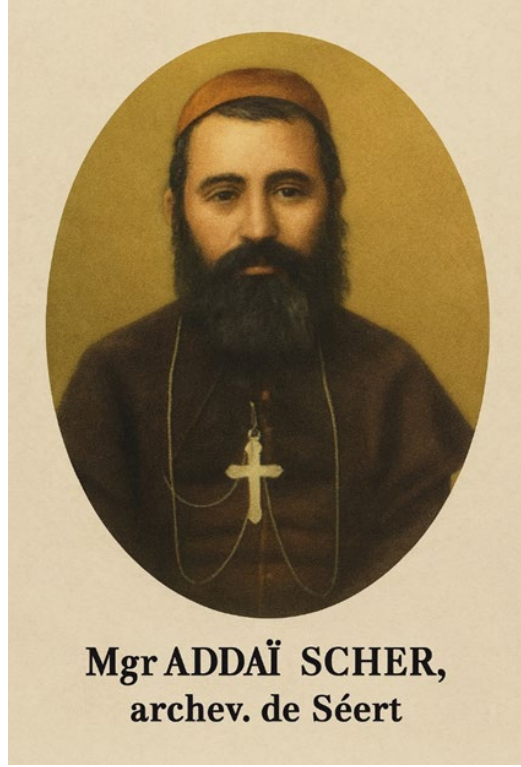
Image 4. Council of United Chaldeans ⁵⁵⁵

1.2.2.3. Bishop Addai Scher/Addy Shir of Siirt

In the 1902–1915 period, with Addai Scher, the Siirt bishopric entered a new phase combining intellectual capital, multilingual production, and institutional network logic. His election to the see of Siirt on August 10, 1902, and his taking office after being consecrated by the patriarch in Mosul on November 30, 1902, is an indication that the momentum formed in the era of Emmanuel Thomas would be completed by the knowledge-production axis. While Scher's mother tongue was Chaldean, his knowledge of French, English, German, Arabic, Turkish, Kurdish, Persian, Armenian, Aramaic, and additionally Greek and Latin provided the infrastructure for a knowledge-production centered episcopal identity in Siirt. His journey along the Beirut–Istanbul–Rome–Paris line in September 1903 and his reception by Pope Pius X marked the direct integration of this accumulation into Roman and European scientific circles⁵⁵⁶.

⁵⁵⁵ “Le synode des Chaldéens-Unis présidé par Mgr Altmayer, p. 308.

⁵⁵⁶ Said Olgun, *Non-Muslims in the Sanjak of Siirt during the Final Period of the Ottoman State*, Libra Publications, Istanbul 2020, pp. 88-89.



**Mgr ADDAÏ SCHER,
archev. de Séert**

Image 5. Mgr Addai Scher ⁵⁵⁷

Although Addai Scher was the Bishop of Siirt, he also took care of the situation of Chaldeans in Adana. This shows his intention to unite the Chaldean identity in different regions of the Ottoman geography and make the presence of this community visible. In this period, especially after the 1909 Adana Incidents, public interest was largely directed toward the Armenian tragedy. Scher's remark, "Campaigns are being organized for the Armenians, but no one thought of the poor Chaldean Christians," is both a reproach and a demand for the Chaldeans to be noticed. By emphasizing that Chaldeans were as much "victims" as Armenians, he wanted them to become part of this humanitarian aid network. While Addai Scher was in France, he addressed the Western public on this issue through the influential French newspapers of the period, *La Libre Parole* and *Le Gaulois*, using the letter from the bishop of Adana. This was not merely a call for aid, but also a strategy to make the voice of the Chaldeans heard in the European press. He explicitly gave the addresses of charitable institutions and Catholic networks in Paris. It shows that he aimed to bring the Chaldean issue to the agenda of Western Catholic circles. This also

⁵⁵⁷ Annuaire pontifical catholique, 1914, p. 496.

demonstrates that Scher acted with diplomatic awareness, using his religious position to secure international support. A striking comparison takes place in Scher's expressions: "Aid campaigns have already been organized in Istanbul and Europe for the benefit of Armenians. But no one thought of the poor Chaldean Christians." This sentence reinforces the perception that the suffering endured by the Chaldeans was being "ignored." Thus, Scher defined the Chaldeans as a "forgotten Christian community" and appealed to the conscience of philanthropic circles in the West. This approach can be evaluated as an attempt to keep them on the agenda through both victimhood and religious brotherhood. The sense of "being forgotten" and "neglect" is distinct in Scher's expression. This is the common psychological reaction of small Christian communities (Chaldean, Nestorian, Syriac) left in the shadow of the intense interest toward Armenians. At the end of his article published on June 12, 1909, Addai Scher transformed his appeal to coreligionists and missionary organizations in Europe into a concrete aid organization. Scher stated that he would leave Paris in a few days, reach Istanbul in approximately fifteen days, and planned to stay there for a while. Furthermore, he requested that any aid for the victimized Chaldeans in Adana be sent to the editorial office of the *Le Stamboul* newspaper in Istanbul-Pera, at No. 7 Dervish Street. These expressions show that Scher not only created public opinion but also undertook the role of an active religious leader organizing the process of collecting and distributing aid.

This initiative of Addai Scher makes him more than just a bishop; he becomes the voice of the Chaldean nation. He did not want the Chaldeans to be forgotten within the complex ethnic and religious table in Ottoman lands; he tried to ensure that Chaldeans were recognized as a "national-religious identity" alongside other Christian communities such as Armenians, Syrians, and Maronites. With this effort, Scher aimed to increase the international visibility of the Chaldean community as both a religious and an intellectual representative⁵⁵⁸.

The Siirt Episcopal Library founded by Addai Scher served as a local and regional archive bringing together its multilingual collection and patriarchal-centered manuscripts with the corpus of Oriental languages. This library undertook a central role in terms of preserving Syriac manuscripts and bringing them into research, and the important manuscripts in its collection are as follows:

⁵⁵⁸ La République, May 14, 1909, 6th year, no. 300, ed. Henri Rochelle, p. 2; The New York Herald (New York), 12 June 1909, p. 10.

- ***Kitâb al- Iffah (Liber Castitatis / Book of Chastity)***: Penned by Ishaq of Nineveh (Jesus-denah), Bishop of Basra in the second half of the 8th century, it dealt with the history of monastery founders. The first part of the work (folio 1v–44r) documented details regarding monastic life, activities of founders, and monastic discipline, providing important contributions to Syriac religious and cultural history. J. B. Chabot's 1896 edition (*Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Bacrah, publié et traduit par J. B. Chabot*) brought the text to the academic world and revealed the importance of monastery libraries in Siirt⁵⁵⁹.
- **Codex XXII**: 39 × 28 cm in size, consists of 11 quires; contains two columns and 20 lines per page. Written in Estrangelo (Syriac uppercase). Dated to 1910 (Gregorian 1599) and completed by priest 'Abdallâhâd in Jezireh (Gazarta/Cizre). The Gospel book was donated to Saint Georgios Church by residents of Diok village.
- **Codex XXXIV**: Bears the title "Explanations on difficult words occurring in the Torah." 23 × 17 cm in size, 14 quires, and contains 26 lines per page. Includes interpretations of Syriac scholars such as Mar Aprem, Yuhannan, Abraham of Beit Rabban, and Mar Michael. Transcribed by priest Ishaq in the Rabban Hormizd Monastery on May 10, 1587; copied from codex number 21.
- **Codex XXXV**: Bears the title "Book of Reasons for the Psalms of Blessed David." Recently repaired and expanded. The old copy comes from codex number 28 and consisted of 20 quires; only seven leaves remain from the first quire. Four new quires were added to the beginning (a, b, c, d). A copy exists in the Vatican Library.
- **Codex XLIX**: Bears the title "*Jardin des Délices*." 35.5 × 25 cm in size, 27 quires, and contains 38 lines per page. Transcribed by priest Benjamin in the Rabban Hormizd Monastery in Siirt on May 19, 1587. Copied from manuscript number 28 dating to the 14th century; includes a list of *Doctores* added after the colophon.
- **Codex L**: Bears the title "Book of Scholia." 34 × 24 cm in size, 36 quires, and contains 24 lines per page. Penned by Doctor Théodore (Bar Koni) from the Kaskar region. Completed in May 1584 by Salomon, son of Hanna from the Adamo family, and copied from codex number 23 (1539).
- **Codex LXXXI**: Bears the title "Book of Reasons for the Sacraments of the Church." Penned by Timotheos II, who died in 1353. The manuscript was copied from codex number 84 (1565). Contains a "Discourse on the majesty of the mysteries" attributed to Narsai as a

⁵⁵⁹ Arthur Adolphe Vaschalde, "The Monks of Rabban Hormizd," *The Catholic University Bulletin* 8, no. 4 (October 1902), p. 473.

second text. 23.5×17 cm in size, 14 quires, and contains 21 lines per page. Transcribed by deacon Isa of Alqosh on October 20, 1585.

- **Codex CLV:** Bears the title "On Feasts"; contains 13 treatises (Christmas, Holy Mary, Epiphany, Lent, Passion, Resurrection, Feast of Martyrs, Ascension, first Sunday after Pentecost, Golden Friday, Rogations, etc.). 25×17.5 cm in size, 19 quires, and contains 25 lines per page. Copied from codex number 82 in Siirt; transcribed by deacon Seleimon on February 6, 1886.
- **Codex CLXIX:** Bears the title "Collection of Synods." Covers subjects regarding church faith and discipline. 35×26 cm in size, 42 quires, and contains 41 lines per page divided into two columns. Not dated; evaluated to be older than the 14th century. Missing quires were completed by Priest Elias from the Monastery of N.-D. des Semences (December 28, 1903).
- **Codex CXCIH:** Bears the title "Collection of Synods." In very poor condition; copied from a copy belonging to 2054 (Gregorian 1743) and transcribed by monks Lazar and Etienne in 1884.
- **Codex CCXXXIX:** Bears the title "Exegesis of the Discourses on the Book of Abba Isaiah." Penned by Dadisho' Oatraya from the Rabkennare Monastery and copied from codex number 74 in Siirt. Copying was done by priest Benjamin from the Monastery of Notre-Dame des Semences. 23×16 cm in size, 135 double pages, and 24–30 lines per page. No colophon; dated approximately 1885.

This collection shows that the Siirt Episcopal Library was in a central position both in terms of protecting Syriac culture and literature and in providing sources for academic research⁵⁶⁰.

Thanks to Addai Scher's studies and his connections with France, his presentation on "Yawsef Hazzaya" at the Academy of Inscriptions and Belles-Lettres in Paris on April 16, 1914, opened the text-knowledge capital collected in Siirt to the European scientific world. He established close relations with French scientific and missionary institutions and visited France in 1909. Thanks to these connections, mission work, and his loyalty to France, he was honored with a French decoration on March 18, 1914. His efforts reinforced the symbolic prestige of production originating from Siirt, and his output of approximately thirty works (literature-history-language-religion) made the cultural archaeology of the bishopric visible. Before the war, it is stated that he had a collection of around three hundred Arabic and Syriac works in his library in Siirt. During the war, he became one of the victims of the brutal war near

⁵⁶⁰ Jacques Vosté, O.P. *Catalogue de la Bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqos (Iraq)*. Rome: Bureaux de l'« Angelicum »; Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1929, pp. 12, 15, 21, 34, 57-58, 66, 73, 92.

Kavaközü, attached to Erüh. However, there are several different accounts regarding his death⁵⁶¹.

According to the *Annuaire pontifical catholique 1905*, the bishopric of Siirt is defined with 23 main stations, 23 churches/chapels, 7 boys' schools, 1 girls' school, and 20 secular priests; it was stated that a bishop who recently returned from Nestorianism resided in Cuératel⁵⁶². Thus, it is understood that the distribution of worship, education, and clergy was organized over a multi-centered topography; the gendered teaching scheme continued, and inter-sectarian transitions were transformed into cadre accumulation. Examining the financial flow during the period of Archbishop Addai Scher in the records of the *Œuvre des écoles d'Orient* between 1907-1914; it is seen that 112 francs were transferred to him in the name of mass intentions in 1907, 200 francs for himself in 1908, and additionally 100 francs for masses. Similarly, 663 francs were allocated in 1912 for the people of Hamoran and Deh Mazn villages looted by local tribes, and 300 francs (10 francs to himself) for the episcopal schools in 1914. When these items are evaluated as a whole; it is understood that the micro-financial sustainability mechanism established in the triangle of *sacramentum* (mass/worship), *paideia* (education), and social aid operated effectively⁵⁶³. Thus, high acceptance, gendarmerie escorts, and decoration bestowals recorded at the end of the 1890s⁵⁶⁴ were articulated with financial-spiritual flows such as mass intentions, school appropriations, and crisis aid during the Scher period; the bishopric continued its function as an "intermediary institution" on four pillars: symbolic legitimacy (protocol and decorations), security and freedom of movement (gendarmerie escort), sacramental continuity (mass intentions), and education-human power investment (school allocations). When these pillars are read together with long-term records documenting visibility in Roman systems, it becomes clear that the bishopric turned the state-church-community bargaining space into institutional legitimacy and a service economy⁵⁶⁵.

Between 1902–1915, Addai Scher transformed Siirt into a spatial/institutional network with a multilingual library and a network

⁵⁶¹ Olgun, op. cit., pp. 88–89; The New York Herald (New York), 12 June 1909, p. 10; L'Avenir républicain: journal de Granville, 5 February 1916, 84th year, no. 6, p. 2; La Croix de Tarn-et-Garonne (Montauban), 2 March 1924, p. 2.

⁵⁶² A. Battandier, P. E. Chardavoine, p. 290.

⁵⁶³ (Œuvre d'Orient. June 1907, pp. 429–430; July 1909, p. 106; July 1913, p. 108; January 1915, pp. 339, 341).

⁵⁶⁴ Reception by the Grand Vizier: September 23, 1898, p. 1; Visit to Azarian: November 26, 1898, p. 1; escort: September 16, 1898, p. 2; Medjidie/Osmanieh orders: June 9, 1902, p. 1.

⁵⁶⁵ Ainsworth, op. cit., p. 129; Ordo Recitandi, p. 79; Stamboul, September 16, 1898, p. 2; September 23, 1898, p. 1; November 26, 1898, p. 1; June 9, 1902, p. 1; Œuvre d'Orient, June 1907; July 1909; July 1913; January 1915).

consisting of 23 stations (23 churches/chapels), 8 schools (7 boys, 1 girls), and 20 secular priests. He operated this system through micro-financing with item-by-item traceable appropriations (such as 112 + 200 + 100 + 663 + 300 + 10 francs) on an annual basis; simultaneously, he opened a symbolic window to European scientific circles with the "Yawsef Hazzaya" presentation and the French decoration. His massacre in Kavaközü in 1915 severely interrupted this knowledge-network-financial synchronicity; however, the library and written heritage have continued to make the functioning of the Siirt bishopric visible with concrete data and figures as a center that was integrated with Rome at the end of the 19th/beginning of the 20th century, possessed high international representative capacity, and was a network-builder at the regional scale⁵⁶⁶.

1.3. The Construction and Licensing Process of the Siirt Chaldean Catholic Church

The Chaldean Catholic community in and around Siirt displayed a strong institutional presence with deep roots as an autonomous episcopal center affiliated with the Patriarchate of Mosul in the 19th-century provincial geography of the Ottoman Empire. Archival documents, yearbooks, and academic studies reveal in detail how the community established its organization in the fields of education and religion under the sharp supervision of the Ottoman administration.

In the Ottoman State, the construction, repair, and expansion of places of worship belonging to non-Muslim communities were subject to a multi-layered permit regime shaped by both Sharia law and customary-administrative regulations over a long period extending from the classical period to the Tanzimat and Reform (*Islahat*) processes. While this regime was based on a legal ground recognizing the religious needs of non-Muslim communities, it treated places of worship not merely as religious spaces, but as elements directly related to the public sphere, neighborhood order, and social hierarchy. Therefore, structures such as churches and synagogues were subject to administrative supervision in the Ottoman provinces not only due to their worship function but also through their spatial visibility and representative powers. In the classical period, the principle of "existence from antiquity" formed the fundamental basis for the legal legitimacy of non-Muslim places of

⁵⁶⁶ Olgun, op. cit., pp. 88-89; Annuaire pontifical catholique, VIIIth year - Year 1905, founder Mgr A. Battandier; continued by P. Eutrope Chardavoine (Paris: Maison de la Bonne Presse, 3 and 5, rue Bayard, 1905), p. 290; Œuvre d'Orient, June 1907, pp. 429-430; July 1909, p. 106; July 1913, p. 108; January 1915, pp. 339, 341; Ainsworth, Travels and Researches, p. 129; Ordo Recitandi, p. 79; Stamboul, September 16, 1898, p. 2; September 23, 1898, p. 1; November 26, 1898, p. 1; June 9, 1902, p. 1.

worship. Repair of existing churches and synagogues was generally seen as possible; however, the construction of a new place of worship, especially if located within the Muslim neighborhood fabric, was an exceptional process conducted under strict supervision. Within this framework, the state carefully examined elements such as the location, dimensions, relationship with the surroundings, and ownership status of the places of worship; it attempted to limit initiatives that could damage the "religious and spatial superiority" of Muslim neighborhoods.

Significant expansions occurred in the legal status of non-Muslim communities with the Tanzimat (1839) and the Reform Edict (1856); requests regarding the construction of places of worship and schools gained a clearer and written legal ground. Nevertheless, these regulations did not produce absolute freedom in the Ottoman provinces; on the contrary, they made the licensing processes more detailed, more bureaucratic, and more controlled. The three-stage approval mechanism, completed with local council examinations, provincial reports, Ministry of Interior evaluations, and finally the imperial decree, turned the construction of non-Muslim places of worship into one of the most visible bargaining spaces of center-province relations. In this context, the Ottoman church licensing regime should be evaluated not only as a set of legal procedures but as a dynamic administrative field where population growth, migration from rural to urban areas, institutional expansion requests of communities, and local social sensitivities intersect. Especially in the 19th century, requests for church construction in the provinces often led to debates at the neighborhood scale, local opposition, and long-term correspondence; this situation required the central authority to activate both its reformist discourse and its order-preserving reflexes at the same time.

The construction and licensing process of the Siirt Chaldean Catholic Church provides a concrete and traceable example of the institutional negotiation conducted by a non-Muslim community around a place of worship in the Ottoman provinces within this historical and administrative framework. The documents to be discussed below clearly demonstrate that church construction was not merely an architectural activity but a multi-layered process shaped by ownership, neighborhood sensitivities, financial means, and the supervision strategies of the central administration.

Ottoman archival documents directly reflect the institutional needs of the Chaldean Catholic community developing around a place of worship in Siirt in the 19th century and how this need was negotiated with administrative supervision mechanisms. The background of this process can be read through the community's will for church-centered organization and the state's "spatial regime" regarding non-Muslim structures from before the Tanzimat. Indeed, an

early request for a primary school seen in the Siirt-Cizre basin clearly shows the tendency to institutionalize education and worship institutions within the same spatial core. A minute dated March 13, 1840 (29 Dhu al-Hijjah 1255 AH) recorded that the Chaldean Catholic community living in Cizre applied to the Sublime Porte for the construction of a primary school in the courtyard of the foundation mansion belonging to the church; emphasizing that the school was located on real estate belonging to the church and within the boundaries of the church neighborhood. In the document, the demographic size of the community was also stated as 64 households and 106 people⁵⁶⁷. This record is important in terms of showing that even a community limited in population attempted to consolidate its institutions on the ground of foundation law and church-centered spatial continuity.

In the pre-Tanzimat period, the repair or reconstruction of places of worship belonging to non-Muslim communities was subject to strict supervision by the Ottoman administration; applications were often evaluated within the framework of the principle of remaining "according to the ancient form" and the conditions of not creating conflict with the Muslim neighborhood fabric. Documents numbered HAT 1635/9 dated 1841, HAT 1655/26 dated 1847, and A.}MKT.UM. 130/41 dated 1853 show that renovation requests regarding the churches and schools of the Chaldean community were carefully handled by the Sublime Porte and that the legitimacy of new construction initiatives was often established through the continuation of existing spatial rights⁵⁶⁸. This administrative line encouraged communities to keep construction activities predominantly within their own property boundaries and their own neighborhood fabric; property certainty became a primary condition for reducing social sensitivities and facilitating the permit process.

Within this framework, the turning point when the need for a new church in Siirt materialized is the request for an imperial decree dated September 11, 1859 (15 Safar 1276 AH). At this date, an application was made for the construction of a new church on the community's property in the Aynsalib Neighborhood; it was stated that the existing church was inadequate in the face of the increasing population and that a new church was needed due to the "increase" of the community⁵⁶⁹. The legal backbone of this request consisted of the plot being in communal ownership and not constituting an intervention in Muslim neighborhoods. Therefore, the search for a license turned into an administrative negotiation space where variables such as not only

⁵⁶⁷ BOA, C.MF. 90/4455, March 13, 1840.

⁵⁶⁸ BOA, HAT 1635/9, 23 Rabi' al-awwal 1257-15 May 1841; BOA, HAT 1655/26, 29 Rajab 1263-13 July 1847; BOA, A.}MKT.UM. 130/41, 22 Jumada al-akhir 1269-2 April 1853.

⁵⁶⁹ BOA, İ.HR. 171/9247, September 11, 1859.

worship needs but spatial suitability, proof of ownership, and neighborhood balance intersected.

The scale and visibility of church construction in Siirt also make the architectural supervision practices of the Ottoman administration visible. The document dated July 29, 1867, clearly records that the length of the church was determined as 46, the width as 32, and the height as 24 cubits (*zira*), and the bell tower was limited in a manner "not to compete with the minarets"⁵⁷⁰. This record shows that as non-Muslim places of worship gained visibility in the provincial city silhouette, the center activated its sensitivity to "silhouette superiority" and public hierarchy. The same supervision logic was supported at an earlier date by the principle of "according to the ancient form." The document dated March 28, 1853, emphasizing that the church should be constructed as a continuation of the existing legitimate space and "according to the ancient form," does not deem it permissible to build "in another manner" in new neighborhoods⁵⁷¹. Thus, the permit mechanism was operated through both legal continuity (continuation of existing rights) and spatial limitation (height and visibility control). However, the rights recognized by the Tanzimat and Reform regulations were not always implemented without problems in the provinces; local opposition and neighborhood sensitivities could turn church construction into a persistent field of dispute. On June 17, 1895, it was deemed appropriate to temporarily halt the construction on the grounds that it could "disturb the peace of the people" due to its proximity to the Fahriye and Mahmudiye madrasas and the Tomb of Sheikh al-Horani⁵⁷². This record reveals that the neighborhood fabric was perceived not merely as a physical environment but as a religious-social hierarchy and a field of public superiority; thus, a non-Muslim temple could be opened to debate through proximity relationships. At stages where local objections intensified like this, the continuation of construction could often be possible through an imperial decree. The document dated July 31, 1895, states that construction of the church, which had been temporarily suspended upon the complaint of the Muslim people, was allowed again in accordance with the imperial decree and the elimination of objections was notified to the province⁵⁷³. The central intervention implied in this record shows that reforms in the provinces operated "top-down" and that local resistance could be overcome by political support as much as legal legitimacy. Indeed, it is understood that local resistance continued despite the imperial decree. In this document, it was recorded that the Chaldean Catholic Archbishop Emanuel of Siirt requested that an order be given to the local government to prevent those who wanted to obstruct the church, the

⁵⁷⁰ BOA, İ.HR. 223/12996, July 29, 1867.

⁵⁷¹ BOA, A.}MKT.UM. 130/41, March 28, 1853.

⁵⁷² BOA, A.}MKT.MHM. 702/14, June 17, 1895.

⁵⁷³ BOA, DH.ŞFR. 180/109, July 31, 1895.

construction of which had begun in accordance with the imperial decree⁵⁷⁴. Thus, the bishop emerges as not only a religious leader but as a corporate actor who undertakes the administrative representation of the community, manages the bureaucratic circulation between the center and the province, and makes the continuation of the process possible by carrying local opposition to the center.

The limited financial capacity was also decisive in spreading the church construction process over many years. As understood from the document dated October 4, 1896 (March 22, 1312 AH), although two firmans had previously been issued for the construction of a church in Siirt, construction could not be continued due to the inability to provide for construction expenses; however, as of 1896, it was stated that the expense had been provided, reported via a petition by the Archbishop, the Chaldean delegate in Siirt and its environs, and with a memorandum arriving from the Armenian Catholic Patriarchate⁵⁷⁵. This record shows that the construction process was closely related not only to administrative procedures and local opposition but also to the community's capacity to produce financing and its support networks. Furthermore, the Armenian Catholic Patriarchate's play of a supportive role through correspondence indicates that institutional relations and solidarity channels between Catholic communities could be functional in construction processes in the provinces.

In conclusion, the construction and licensing process of the Siirt Chaldean Catholic Church is a typical example clearly showing how bureaucratic mechanisms regarding non-Muslim places of worship in the 19th century Ottoman provinces operated, on what grounds local neighborhood sensitivities were activated, and the supervision strategies of the central administration. The process was shaped by the community's population growth and need for representation on one hand; on the other, it was limited by criteria such as property certainty, the principle of "according to the ancient form," and silhouette and visibility supervision. The correspondence in 1895-1896 reveals that the imperial decree and the bureaucratic follow-up power of community representatives (especially the bishop) played a critical role in overcoming local resistance, and the completion of the construction was ultimately made possible through the provision of financial resources and the functioning of institutional support networks⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴ BOA, Y.PRK.AZN. 13/29, H-19-02-1313 / August 2, 1895.

⁵⁷⁵ BOA, ŞD. 2649/41, H-22-03-1312 / October 4, 1896.

⁵⁷⁶ BOA, İ.HR. 171/9247; BOA, A.}MKT.UM. 130/41; BOA, İ.HR. 223/12996; BOA, A.}MKT.MHM. 702/14; BOA, DH.ŞFR. 180/109; BOA, Y.PRK.AZN. 13/29; BOA, ŞD. 2649/41; BOA, C.MF. 90/4455.

1.4. Siirt Chaldean Community: Institutional Organization and Interaction with the Ottoman Administrative System

1.4.1. Early Institutionalization Attempts and Legal Foundations (1840–1856)

In the first half of the 19th century, the Siirt Chaldean Catholic community needed a new church due to increasing population, liturgical needs, and institutional strengthening efforts. This need became not merely a religious requirement but a socio-demographic and spatial necessity. Population growth, migration from rural to urban areas, urbanization trends, liturgical capacity needs, and the desire for spatial representation were among the fundamental reasons for this request. Nevertheless, the institutional determination of the Chaldean community was evident even in the pre-Tanzimat period. A minute dated March 13, 1840 (29 Dhu al-Hijjah 1255 AH) documented that the Chaldean Catholic community residing in Cizre applied to the Sublime Porte to construct a primary school in the courtyard of the foundation mansion belonging to the church⁵⁷⁷. This early request indicates that the institutionalization of education in a church-centered manner and subject to foundation law was seen as a priority goal for the community. However, in the pre-Tanzimat period, the Ottoman administration's approach proceeded along a distinctly restorationist line; new construction and repair requests were subjected to strict supervision. Within this framework, while evaluating renovation applications regarding the community's churches and schools, the preservation of structures "according to the ancient form" and avoiding direct contact or conflict with Muslim neighborhoods were among the fundamental conditions⁵⁷⁸. Said conditions directed the Chaldean community to conduct construction activities predominantly on their own property and within their own neighborhood boundaries; thus, meeting institutional needs was simultaneously shaped within a spatial limitation regime where public sensitivities were considered. These data show that there was a small but organized population in the city center and a wider demographic base in the countryside. Tribal attacks, famines, and local instability experienced from the 1830s onward directed Chaldean families to move from villages to the city; attraction factors in the city such as trade, crafts, and missionary schools accelerated migration.

⁵⁷⁷ BOA, C.MF. 90/4455, H-29-12-1255 / March 13, 1840.

⁵⁷⁸ BOA, HAT 1635/9, H-23-03-1257 / May 15, 1841; BOA, HAT 1655/26, H-29-07-1263 / July 13, 1847; BOA, A.}MKT.UM. 130/41, H-22-06-1269 / April 2, 1853.

The institutionalization process of the Chaldean Catholic community developing around churches and schools turned into an "administrative sensitivities laboratory" due to the administration's supervision regarding property, space, and public sensitivities. Indeed, examples extending to the early pre-Tanzimat period clearly demonstrate that the institutional expansion of non-Muslim communities in the provinces was conducted within a strict framework of oversight established between legal legitimacy (property/foundation status) and social balance (Muslim neighborhood sensitivity).

In the pre-Tanzimat period, the repair or reconstruction of places of worship and schools belonging to non-Muslim communities were subject to strict supervision by the state. The principle of remaining "according to the ancient form" and the condition of not creating direct contact or conflict with Muslim neighborhoods were the primary criteria in evaluating these requests. Documents numbered HAT 1635/9 dated 1841, HAT 1655/26 dated 1847, and A.}MKT.UM. 130/41 dated 1853 reveal that renovation applications regarding the Chaldean community's churches and schools were carefully examined by the Sublime Porte; it was attempted to keep construction activities mostly within the community's own property and within its own neighborhood boundaries⁵⁷⁹.

A decisive turning point regarding developments in the Siirt center emerged with the decree dated September 11, 1859 (15 Safar 1276 AH). In this document, it was stated that the existing church in Siirt was inadequate due to the increasing population, and permission was requested for the construction of a new place of worship on a plot belonging to the community in the Aynsalib Neighborhood. The dimensions of the planned structure were recorded as 40 cubits in length and 25 cubits in width; in granting the license, the plot being entirely in communal ownership and not constituting any intervention in Muslim neighborhoods emerged as the primary condition⁵⁸⁰. On this legal ground, the Aynsalib Church, the largest Chaldean temple in the city center, was constructed in 1867⁵⁸¹. However, spatial expansion around the church did not always proceed without problems. Over time, the need for new spaces for the accommodation and service needs of the priests serving in the church was another issue that drew the administration's attention. It was reported that a house adjacent to the church in the Aynsalib Neighborhood was sold by neighborhood residents Yusuf bin Hanna and his sister Sebdi to the community's monks Nesi Hormuz and Nesi Kuma; however, as a result of secret and public investigations, it was understood that this sale was carried out

⁵⁷⁹ BOA. HAT 1635/9; HAT 1655/26; BOA. A.}MKT.UM. 130/41.

⁵⁸⁰ BOA, İ.HR. 171/9247, H-15-02-1276 / September 11, 1859.

⁵⁸¹ BOA, İ.HR. 223/12996, H-29-07-1283 / December 7, 1866.

using a "pseudonym" (*nam-ı müstear*) for the purpose of including said house in the church. In the documents, it was particularly emphasized that the monks had no need for acquiring private housing due to their being single and constantly residing in churches; despite this, the persistence shown in accelerating the title deed transfer transactions strengthened suspicions that the property effectively belonged to the church. During the examinations, it was also stated that a house was planned to be purchased similarly through "collusion" (*muvaaza*) on behalf of Dominican priests; the commission requested that the legal procedure to be conducted for such transactions be asked of senior authorities via "confidential inquiry" (*mahremâne istîzân*)⁵⁸². These records show that church and community property in the provinces were closely monitored by the administration in the context of "institutional expansion strategy"; non-Muslim property was transformed into an area of legal-administrative suspicion through concepts such as "pseudonym" and "collusion." A similar tension was experienced during the reconstruction of the primary school at the beginning of 1860. The start of construction by Matran Hacı Bedros without permission at a point near the Great Mosque and intertwined with Muslim households led to a social tension expressed in the documents as "dispute and conflict among the people"⁵⁸³. With the intervention of the Sublime Porte, it was strictly reported that the school could only be built within the church garden and in accordance with procedure. In the decision given the next day, while it was accepted that the school was in ruins, permission was granted for its construction on the condition of not disturbing the Muslims and "not ringing things like bells"⁵⁸⁴. This example clearly demonstrates the state's policy of balance between recognizing the education needs of non-Muslim communities and protecting public order and social sensitivities in the public sphere.

Maarif yearbooks and local records show that from the mid-19th century, Chaldean educational activities in Siirt evolved from domestic spaces toward institutional structures. Education, which began in a single room of a house in the Aynsalib Neighborhood in 1859, gained an institutional character with the efforts of Metran Petros (Petrus Bartartar) by purchasing the adjacent house and converting it into a school. The legal ground provided by the Reform Edict supported this process; however, a larger-scale structure could not be built due to the reaction of the Muslim population around the Great Mosque.

⁵⁸² Pınar Gök, Transcription and Evaluation of Siirt Sharia Register No. 421 (1311-1327 AH / 1893-1909 AD), Master's Thesis, Batman University Institute of Social Sciences, Batman 2020, pp. 223-224.

⁵⁸³ BOA, HR.MKT. 318/69, H-23-06-1276 / January 6, 1860.

⁵⁸⁴ BOA, HR.MKT. 319/1, H-24-06-1276 / January 7, 1860.

the end of the century, Chaldean schools in the Siirt sanjak had reached a distinct institutional density. According to Maarif records, the Chaldean *Rüşdiye* (middle) School stood out among the non-Muslim *rüşdiyes* operating in the sanjak in 1892. In this school, a total of 125 students, 80 boys and 45 girls, received education. This *rüşdiye*, where girl and boy students received education together, constitutes a remarkable example considering the provincial conditions of the period. The Maarif Yearbook dated 1898 shows that a total of 80 students, 50 boys and 30 girls, were enrolled in the Chaldean Catholic School in the Siirt center⁵⁸⁵.

In light of these data, the Chaldean schooling process in Siirt can be evaluated in three stages: the first institutional attempt beginning with the conversion of houses into schools in 1859–1860, the high student capacity reached with the opening of the Chaldean *Rüşdiye* School in 1892, and the continued operation of the Catholic Chaldean School after 1898 where girl and boy students were educated together. This process demonstrates that Chaldean schools were not merely institutions providing religious education; they also undertook an important role in terms of girls' participation in education and social modernization at the provincial scale. Indeed, late 19th-century yearbooks and archival documents clearly demonstrate that the Chaldean community in Siirt developed a strong institutional structure in the field of education by integrating with the Ottoman *maarif* system⁵⁸⁶. These events clearly display the fine balance policy between the state's recognition of education needs and the preservation of public order.

1.4.2. Institutional Peak: Education and Spiritual Leadership

The Siirt Chaldean Community became an important center in the Ottoman provinces with its strong spiritual and scientific institutions. The community possessed a strong hierarchy as an episcopal center affiliated with the Patriarchate of Mosul. There were 19 priests and 26 churches in 33 villages under the jurisdiction of the bishopric⁵⁸⁷. Records of the *Diyanbakır Provincial Yearbook*, 1286 (p.121), document the presence of Archbishop Batris Efendi in

⁵⁸⁵ Salname-i Nezaret-i Maârif-i Umumiye, 1316 AH, p. 952; 1317 AH, p. 1052; 1318 AH, p. 1052; 1321 AH, p. 399.

⁵⁸⁶ Çelik, op. cit., pp. 191-194; Abdurrezzak Çelik & Mehmet Dağ, "An Examination on the Status of Educational Services in the Sanjak of Siirt in the 19th Century", Turkey and Turkish World Researches in Memory of Ibn Khaldun-VI, Ankara: Iksad, 2020, pp. 353-354.

⁵⁸⁷ Louvet, Mgr. M.-J.-B. La Mission des Dominicains à Mossoul de l'Ordre de Saint-Dominique. Paris: Victor Lecoffre, 1891, p. 83.

Siirt and Archbishop Pavlus Efendi in the neighboring center of Cizre, showing that the community's spiritual leadership was officially recognized⁵⁸⁸.

When the educational activities of the Chaldeans in Siirt are examined, it can be said that they adapted quickly to the transformations experienced under the influence of modernization in the 19th century. Indeed, their educational activities rose to the *rüşdiye* level by moving rapidly from domestic space (1859) to institutional space. According to the *Maârif Yearbook*, 1316 AH (pp. 952-953), the Catholic *Rüşdiye* School belonging to the Chaldean Community was opened as early as 1270 AH. The data of this school prove the community's leadership in educational modernization⁵⁸⁹. Indeed, according to 1892 and 1898 records, the school had a total of 80 students, 50 boys and 30 girls. This institution, where girl and boy students received education together at the *rüşdiye* level, shows that the Chaldean community undertook an active role in social modernization and the participation of girls in education. Furthermore, with the support of the Dominican and French Jesuit missions, not only religious education but also the spread of French and Syriac literacy was ensured in the schools⁵⁹⁰. In the *Yıldız Perakende Maarif Evrakı* record from 1894⁵⁹¹, the presence of two Chaldean schools in Siirt is noted.

In conclusion, the Chaldean institutions in Siirt, in the process extending from 1853/54 to the beginning of the 20th century, constituted a strong example of institutional autonomy in the Ottoman provinces through episcopal centers, educational institutions at the *rüşdiye* level, and the pedagogical support of the Catholic mission network. While the community strengthened its educational and religious life, it remained in constant dialogue and negotiation with the necessity of adapting to the spatial and social boundaries determined by the Ottoman administration.

⁵⁸⁸ Diyarbakır Provincial Yearbook, 1286 AH, p. 121.

⁵⁸⁹ Maârif Yearbook, 1316 AH, pp. 952-953.

⁵⁹⁰ Duval, La Mission des Dominicains, pp. 5-9; Joseph Yacoub, Le peuple assyro-chaldéen. Un peuple oublié. Paris: L'Harmattan, 1985, p. 36.

⁵⁹¹ BOA, Y.PRK.MF. 3/31, (29 Dhu al-Hijjah 1311-July 3, 1894).

CHAPTER 2: ACTIVITIES, MISSIONARY NETWORKS, AND SOCIAL SERVICES

2.1. Catholic Missionary Activities and Field Penetration

2.1.1. Opening of the Catholic Missionary Residence and Penetration into the Field via Schools

The presence of Catholic missionaries in the Middle East, as mentioned in previous sections, dates back to earlier centuries prior to the 19th century. Carmelites, Capuchins, Lazarists, and Dominicans operated through missionaries across the Vatican, Iran, Iraq, and Turkey. One of the areas of operation is the Siirt region, the subject of our study. Until the second half of the 19th century, this region was managed by local assistants and clergy rather than being a permanent missionary center. After the Catholic mission was transferred from the Italians to the French in 1856, the Dominicans expanded their fields of activity and aimed to establish a station in the Siirt region, which they viewed as a highly promising area for Catholicism. By the mid-19th century, the Siirt bishopric was a noteworthy center in terms of population and institutional density for Catholic missionary activities, even though it was initially only a provincial station. However, there was no permanent station here yet. In this context, in 1866, there were 33 villages attached to the diocese, 20 local priests providing pastoral services, 5 active schools, and approximately 400 students enrolled in these schools⁵⁹².

These figures indicate that Siirt established a capillary network expanding within a “diocese-school-village” triangle in the mid-19th century. The simultaneous growth of pastoral coverage and pedagogical expansion reveals that not only the liturgical needs of the Catholic community but also their educational demands were systematically met. In particular, the increase in the number of priests proportional to the village network and the fact that student numbers reached four hundred suggest that the diocese brought the liturgy-catechesis line to an organized internal logistics at the student/teacher scale⁵⁹³.

Furthermore, this expansion of the mission served as a primary motivation for establishing a permanent missionary center in Siirt.

⁵⁹² Martin, *La Chaldée: Esquisse historique*, p. 210; Charles G. Herbermann ed., *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, Vol. 10 (New York: The Encyclopedia Press, Inc., 1913), p. 599.

⁵⁹³ Martin, *La Chaldée: Esquisse historique*, 1867, p. 210.

Consequently, the snapshot of 1866 shows that Siirt was not merely a religious center but had become a point of educational, social, and institutional concentration. The high proportion of Catholics within the total population (approximately 78%) also reveals the extent of the sectarian transformation in the region. Simultaneously, the capillary organization connecting villages to the central diocese indicates the existence of a strong local base upon which the network of schools and monasteries to be established by the French Dominicans in the following decades would rest. This picture explains the infrastructure that prepared Siirt to become one of the most strategic provincial centers of the French Dominican mission in the late 19th century: with its population density, village connections, clerical cadre, and educational institutions, Siirt became both a local center and a crossroads for the international Catholic network in Mesopotamia.

Indeed, this station was established in 1882 with the approval of Pope Leo XIII by Monsignor Leon/Lion⁵⁹⁴, one of the religious representatives of the Vatican in the Mosul region, with the aim of organizing Catholic activities in the region extending from Siirt to Mosul. Therefore, the early 1880s mark a critical period during which Catholic missionary activities in Siirt became institutionally permanent. The opening of a missionary residence in this city by the Dominicans was the first step of this process. Being aware that missionary activities were important for women as well as men, Monsignor Leon/Lion brought two nuns with him in the first stage and assigned them here permanently. Thus, shortly after the opening of the station, the Catholic mission station in Siirt achieved a permanent structure with the arrival of the nuns in the region⁵⁹⁵.

⁵⁹⁴ The Catholic representative is referred to as Leon in some publications and Lion in some documents; both usages are provided together.

⁵⁹⁵ Kamo, *Mission jésuite*, p. 89; *Almanach des âmes*, p. 370; Piolet, *Les Missions catholiques*, p. 270; Herbermann, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 10. p. 648).



Image 6. A Chaldean Woman⁵⁹⁶

One of the most important texts emphasizing the importance of Siirt for the Catholic mission is the letter of Father G. Duval dated February 27, 1883. Duval estimates the population of Siirt, both Muslim and non-Muslim, at approximately 15,000 and records that there were 2,350 Christians among them. This Christian population consisted of 300 Armenian "schismatic/Gregorian" families, 100 Chaldean families, 50 Jacobite families, and 20 Protestant families. Duval also reports that one Catholic school became operational in the city and two schools were opened in Catholic villages. His statement that "many schismatic (Gregorian/Nestorian) villages could be entered through schools" clearly reveals the Catholic mission's strategy of

⁵⁹⁶https://rosettaapp.getty.edu/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE2964475

establishing inter-sectarian influence through education⁵⁹⁷. This is also important as it shows that the established station immediately focused on educational affairs. The following year, in 1884, Father G. Galland's observations further detailed this population profile. Galland identified approximately 30 Chaldean Catholic villages and a Catholic population of 6,000 in the Dek-Hassker basin (?). Additionally, approximately 4,000 Armenians and 1,000 Nestorians lived in the same region. Thus, it is understood that a total of 11,000 Christians maintained an organized presence around Siirt⁵⁹⁸.

The years 1882–1884, representing the second phase of Catholic missionaries among the Chaldeans, namely the permanent phase, show that the Dominican mission established an effective organizational network not only in the city center but also in the countryside. While the residence opened in Siirt became the center for pastoral and liturgical activities, a technique of pastoral access circulating along the city–country line was developed through schools. This technique reinforced the institutional loyalty of Catholic villages and proved to be the most effective tool for gaining influence over the communities described as “schismatic,” such as Armenians and Jacobites, through education⁵⁹⁹. Thanks to this station, the missionaries assigned here had the opportunity to visit and conduct more activities in the surrounding villages than before. In conclusion, with the approval of the Vatican-affiliated representative, the 1882-1884 period is characterized by the permanent settlement of the Dominican residence in Siirt and the emergence of the inter-sectarian influence strategy carried out through educational activities. These years demonstrate that Siirt emerged in the history of Catholic missionary work not just as a provincial stop, but as a center organized in a city-country unity where social transformation was targeted through education. This situation is also supported by statistical data provided by Vital Cuinet⁶⁰⁰.

The fundamental characteristic of these schools belonging to the Chaldean Catholics in Siirt was that they were managed directly by the churches and provided instruction in French and Arabic under the auspices of the RR. PP. Dominicains. Thus, the institutional presence in Siirt was not limited to a Chaldean Bishopric but was placed within a pedagogical and linguistic framework through the Dominican mission. The prominence of French in the curriculum reveals that Catholic education functioned not only as a religious transmission but also as a cultural capital transfer. This was also a

⁵⁹⁷ Œuvre des écoles d'Orient, September 1883, pp. 131-144, 140-144.

⁵⁹⁸ Œuvre des écoles d'Orient, May 1884, pp. 312–313.

⁵⁹⁹ Kamo, 1999, p. 89; Œuvre d'Orient, n°138, 1883, pp. 131–134, 140–144; n°142, 1884, pp. 312–313.

⁶⁰⁰ Cuinet, La Turquie d'Asie, Vol. II, pp. 498, 535, 597–598

reflection of France's role as the protector of Catholics in terms of culture, politics, and missions.

When considered alongside the missionary and political influence of a Western power like France in the region, Siirt can be evaluated as one of the most typical examples of the local-missionary joint-operation model. Local clergy and community members acted in coordination with the pedagogical programs provided by the Dominicans; the daily operation of church schools served both the transmission of religious identity and the internalization of French as a language of social status. This policy appears consistent with the long-term strategy of Catholic missionaries to raise a "local elite generation." Indeed, Catholic missionaries trained local elements through their own education systems and reassigned them to the region to both reduce costs and be more effective in these societies.

The language policies of the missionaries and the arguments used in their schools became symbols of cultural and political expansionism in the late 19th and early 20th centuries. One of the primary soft powers used by dominant powers to increase or permanentize their influence in areas they wished to control was teaching their language. This continued increasingly just before World War I. Indeed, the differences between pre-war and post-war language politics in regions such as Siirt and Mosul are noteworthy. Although Arabic was still a strong language of the curriculum in the late 19th century, it was recorded that French became increasingly dominant in the first half of the 20th century. Tijmen C. Baarda's study on Dominican-Iraqi academic production emphasizes that this change in direction led to a pedagogical shift "favoring French over Arabic," particularly around Mosul and Siirt, which left a significant mark on local intellectual production⁶⁰¹. The shift toward French emphasized by Baarda actually aligns with the spirit of the language and politics of the era. Until the beginning of the 20th century, French was the primary European language ensuring the spread of popular culture in the Middle East and diplomacy in Europe and many parts of the world. For Eastern Catholic Christians, French was also a language that facilitated common understanding and communication. In this context, it is a known fact that Maronites, Catholic Jacobites, Chaldeans, and Catholic Armenians prioritized French in their education. Consequently, the missionary snapshot of 1889 is a critical moment showing both the institutional density and the linguistic orientation of Catholic missionary activities in Siirt. It is understood that in this phase where French and Arabic were taught together, the language-curriculum focus was established directly through Dominican pedagogy; while a dual

⁶⁰¹ Œuvre d'Orient, n°244, 1901, pp. 478-481, 527; Tijmen C. Baarda, "Dominican-Iraqi Scholarship between Rome and Mosul: Textual Authority and Cultural Dependency (1878-1950)," *Intellectual History of the Islamicate World*, Vol. 8, no. 2-3, 2020, pp. 263-282.

language regime existed before the war, French emerged almost exclusively after the war as the primary tool strengthening the Catholic community's cultural ties with the West. Additionally, this situation facilitated the entry of minorities into state institutions, such as the telegraph office, which required knowledge of French⁶⁰².

2.1.2. Cadre Crisis and the Local Clergy Strategy: Fragility and the Search for Sustainability of the Catholic Mission in Siirt (1891–1892)

One of the primary problems of the Catholic Church in Ottoman lands, particularly in Siirt, was the lack of missionaries who were fully versed in Catholic tenets of faith and could represent this sect in an educated society. This demand could not be fully met by foreign missionaries sent from the Vatican or France who were strangers to the region and society. In accordance with its centuries-old missionary policy, the Vatican realized as of the 1840s that Eastern missions could not be sustained solely by missionaries coming from Europe, and made it a systematic policy for local Christian youth to receive education in Catholic countries and return to their homelands. This policy is called the “local clergy” (*klero*) strategy carried out by the Vatican through the *Propaganda Fide*⁶⁰³. The second factor was French protection. The protection and logistical support provided by French consulates made it possible for Dominicans and nuns to work in safety, acting as a “horizontal shield” in many areas from road safety to property acquisition⁶⁰⁴.

As understood from the explanations above, one of the most significant problems of the Siirt-centered Catholic mission network in the late 19th century was the lack of a local clerical cadre to assist them in missionary duties. A reflection of this in the final period was the closing of the school in Radouan/Rıdvan in 1891 because no local priest could be found to serve, and the simultaneous dispersal of the Catholic community in the city for the same reason, which clearly demonstrated the mission network’s dependency on personnel and its fragility. In the journal *Œuvre d’Orient*, this situation was

⁶⁰² Their command of foreign languages, primarily French, ensured that Chaldeans were frequently employed in state ranks. One of the examples that can be given for this situation is Antuvan İbrahim Chaldean Efendi, born in Egypt; he held many different positions including the Ministry of Post and Telegraph. See Presidential Ottoman Archive (BOA), DH.SAİD.d. 2/426 (29 Dhu al-Hijjah 1255-March 4, 1840). Another name is Abdulmesih Hilmi Efendi, born in Diyarbakir. Hilmi Efendi, who began his civil service life in the Rüşumat (Customs) Ministry, later served in various regions of the empire. See BOA, DH.SAİD.d. 129/285 (29 Dhu al-Hijjah 1285-April 12, 1869). It is possible to increase these examples in light of archival documents.

⁶⁰³ Annali Della Propagazione Della Fede, Vol. IX, Lyon: Tipografia di Rusand, 1842, pp. 96-97.

⁶⁰⁴ Œuvre d’Orient, n°244, 1901, pp. 478-481, 527.

recorded as a typical example of the “cadre sensitivity” of Catholic institutions. Indeed, in this document, Catholic missionaries emphasized that the primary reason they lost their influence in the region was their lack of sufficiently equipped missionaries⁶⁰⁵. Despite such deficiencies, the continued conversion to Catholicism in Nestorian villages during the same period shows that pastoral gains at the village level could be sustained steadily despite the lack of local priests. In this case, it can be thought that the desire of local Nestorians to benefit from the increasing French and missionary influence in the region was effective. We believe there is no other explanation for why this community, which had existed in this region for centuries, showed such interest in recent periods despite the lack of missionary personnel and work.

To close the personnel gap in Siirt and reach a sufficient number of trained cadres, a solution was seen in the strategic establishment of a teacher training and boarding school model in the Siirt region in recent periods. For this purpose, the “Home School” established initially for small children served as both an orphanage providing shelter and education for orphaned children and met the need for local cadres by training village teachers. Thus, the school undertook a dual function: ensuring pastoral continuity for Catholic missionaries in the region and providing an education-personnel production cycle⁶⁰⁶. This system was in a vertical connection with the Syro-Chaldean Seminary in Mosul. Students selected from among those studying at the school in Siirt were sent to the seminary in Mosul for higher education. Those who successfully completed their clerical education there returned and served as priests or missionary teachers in the Siirt region.

One of the most important criteria connecting the Chaldean society in Siirt to France or the Vatican was the financial dimension of the education and missionary activities carried out in the region. For the society, which could not meet such expenses or, according to missionaries, had not fully reached this consciousness, to continue in the Catholic faith, the financial dimension of the missions remained a continuous dependency on Rome. This dependency was confirmed by missionary reports even on the threshold of World War I. The report titled *Mesopotamia: Review of the Civil Administration*, prepared by the British government, specifically emphasized the need of Catholic communities for Roman support in mission areas⁶⁰⁷.

this section of our study is evaluated generally, it shows that the fate of the Catholic mission in Siirt, especially in the 1891-1892 period, directly

⁶⁰⁵ Œuvre d'Orient, n°190, May 1892, p. 278.

⁶⁰⁶ Œuvre d'Orient, n°244, January 1901, pp. 478, 481, 527.

⁶⁰⁷ His Majesty's Stationery Office, *Mesopotamia: Review of the Civil Administration*, London: HMSO, 1920, p. 51.

depended on the existence of a local priest and teacher cadre. However, the lack of “local clergy” increased the fragility of the network; to close this gap, the Home School–Seminary line extending from Siirt to Mosul was developed; French protection provided the diplomatic framework for this line to stay afloat. Thus, Siirt became one of the most visible examples of the tension between cadre dependency and the strategy of continuity in Catholic missionary activities at the end of the 19th century.

2.1.3. The Consulate-Protection-Schooling Triangle (1894-1913)

At the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, the institutionalization of Catholic missions in the provinces was not limited to the opening of schools and monasteries but was shaped by the combination of diplomatic protection, consular support, and educational networks. In a multi-ethnic and multi-sectarian provincial center like Siirt, this triple tripod was the fundamental element that guaranteed the continuity of Catholic institutions. As is known, these activities carried out by consulates under the discourse of “humanitarian aid” and “religious protection” were actually tools for penetrating the internal affairs of the Ottoman State and weakening its authority in the region. In particular, Britain, within the framework of the “Eastern Question” in the second half of the 19th century, used minorities as a pressure element on the Ottoman Empire and followed a balance policy suitable for its own interests through their social-political positions. In this context, consulates were not only diplomatic institutions but also functioned as pioneering extensions of the European powers that would later penetrate the region. Thus, the internal social and political relations of Ottoman minorities were shaped by the influence of international interventions beyond local dynamics; consulates became centers for both information gathering and guidance in the border regions of the empire⁶⁰⁸. It is known that the protective reflex shown by Britain for Protestants was also valid for the French regarding Catholics. Indeed, the protection and logistical support provided by French consulates made it possible for Dominicans and nuns to work in safety, acting as a “horizontal shield” in many areas from road safety to property acquisition⁶⁰⁹.

France’s policy of protecting and sheltering Catholic missionaries was also reflected in Ottoman documents. An Education Ministry (*Maarif Nezareti*)

⁶⁰⁸ Dilşen İnce Erdoğan, “The Impacts of American Missionaries on the Outbreak of Armenian Rebellions,” Süleyman Demirel University Faculty of Arts and Sciences Journal of Science, issue 9 (2003): 147-166. Also see the same author's work titled *Activities of American Missionaries and the Van Armenian Rebellions (1896)*, IQ Kültür Sanat Publishing, Istanbul 2008.

⁶⁰⁹ *Œuvre d'Orient*, n°244, 1901, s. 478-481, 527.

document dated July 3, 1894, recorded a total of 21 Chaldean schools: 3 in Diyarbekir, 10 in Mardin, 6 in Mosul, and 2 in Siirt. This record is the reflection in official documents of the political and cultural influence established by the French, especially through educational initiatives linked to the Maurinists, over the Catholic communities in the region⁶¹⁰. Schooling became the most visible tool of French influence beyond pastoral service. Continuing this process, another document dated July 4, 1899, stated that the activities of Latin, French, and Dominican priests in Bitlis-Siirt and its environs at the city scale were directly protected by the French Consul of Mosul and the French Embassy in Istanbul⁶¹¹. At this point, French protection intervened not only at the diplomatic level in large centers like Istanbul but also in the safeguarding of daily activities in the provinces. Thus, Catholic missionaries used the French consular and embassy network as a ground of security and legitimacy to bypass the restrictions imposed by Ottoman authorities.

The individual reflections of the effects in the field of education in the documents are also noteworthy. Elias Hanna (age 22), a Chaldean Catholic youth from Siirt, thanks to his education in a secondary school (*idadi*) and a French school and his proficiency in writing and reading Arabic fluently, won the *idadi* teacher examination on September 3, 1910, and received a teaching permit. This example shows that through the combined teaching of French and Arabic, Catholic youth found opportunities for advancement within the Ottoman educational system and that mission schools penetrated the Ottoman provincial bureaucracy through individuals⁶¹². The correspondence of Antoun Abdunour dated December 12, 1913, reveals the extent of the Catholic-Jacobite (Syriac Orthodox) competition in the Siirt and Bsheiriya region. Abdunour reported the competition for attraction carried out between the Catholic Latin rite and the Eastern rite over the Syriac Orthodox community of approximately four thousand people through elements of education, financial support, and diplomatic protection⁶¹³.

⁶¹⁰ BOA, Y.PRK.MF. 3/31, (29 Dhu al-Hijjah 1311-July 3, 1894).

⁶¹¹ BOA, Y.PRK.MF. 3/31, (24 Safar 1317-July 4, 1899).

⁶¹² BOA, MF.MKT. 1159/74, (27 Sha'ban 1328).

⁶¹³ Khalid S. Dinno, *The Chaldean Catholic Church: Its History, People, and Identity*, Bloomington: AuthorHouse, 2017, p. 211-212.

2.2. Development of Educational Institutions and Numerical Analysis

2.2.1. Chaldean Educational Institutions in the Sanjak of Siirt (1890–1898): Numerical Structure and Inter-Communal Comparison

In the last quarter of the 19th century, the Sanjak of Siirt hosted numerous educational institutions belonging to the Armenian Gregorian, Armenian Protestant, and Chaldean Catholic communities, in addition to the Muslim majority. In this period, education was not merely a field of pedagogical activity; it was a fundamental element that shaped the institutional presence of communities, their social visibility, and their relationship with the state. The position of the Chaldean community in the field of education presents a remarkable appearance in terms of both quantitative size and organizational capacity.

2.2.2. Year 1890: Male-Weighted, Institutionally Dense Structure

According to data from 1890, 4 boys' schools belonging to the Chaldeans were operating in the Sanjak of Siirt. 8 teachers served in these schools and a total of 325 male students received education. In the same year, the total number of students belonging to non-Muslim communities was 1,730, and Chaldean students accounted for approximately 18.8% of this total. This ratio shows that Chaldeans possessed the second-highest non-Muslim student population in the sanjak after the Armenian Gregorian community (1,350 students). It is understood that Chaldean schools did not yet include female students during this period; education was conducted predominantly for male children. In contrast, the relatively low number of students per teacher suggests that these schools had a strong structure in terms of institutional density and educational quality. According to the 1892 Bitlis Provincial Yearbook, there were 3 Chaldean schools in the Sanjak of Siirt. A total of 125 students, including 45 girls and 80 boys, were educated in these schools. In the same year, the total number of non-Muslim students in the sanjak was 521, and Chaldean students accounted for approximately 24% of this total. This ratio shows that compared to 1890, the proportional weight of the Chaldean community in the non-Muslim educational field increased. The most striking development was the inclusion of female students in Chaldean schools. This situation reveals that the Chaldean community underwent a gender-based expansion in its understanding of education and adopted pedagogical modernization trends. In the same year,

Armenian students accounted for approximately 57% of the total, while Protestant students accounted for 18%.

2.2.3. Year 1898: Institutionalization at the Rüşdiye Level

According to the 1898 Education (*Maarif*) Yearbook data, one Chaldean Catholic *Rüşdiye* (Middle School) was operating in the center of Siirt. A total of 80 students, 30 girls and 50 boys, were studying in this school. In the same year, there were a total of 428 students in the three non-Muslim middle schools located in Siirt. Accordingly, the Chaldean Catholic *Rüşdiye* hosted approximately 18.7% of the non-Muslim student population at the middle school level. This ratio demonstrates that the Chaldean community showed institutional presence not only in primary education but also at the secondary education level. In this table where the Armenian *Rüşdiye* was far ahead with 250 students, the Chaldean *Rüşdiye* had a more balanced and stable student structure compared to the Protestant *Rüşdiye* (98 students). Between 1890–1898, Chaldean educational institutions occupied a quantitatively limited but institutionally dense position within the non-Muslim educational structure in the sanjak of Siirt. The educational structure, which was only for male students in 1890, expanded to include female students as of 1892; as of 1898, it deepened the institutionalization process by moving to the *rüşdiye* level. Although Chaldean schools lagged behind the Armenian community in terms of student numbers, teacher density, the relatively early inclusion of female students in the system, and representation at the secondary education level show that this community's importance given to education and its level of institutional consciousness were high. This situation reveals that Chaldeans were not just a demographic element in Siirt, but possessed a community structure that sustained and reproduced itself through education⁶¹⁴.

2.3. Testimonies and Missionary Reports

2.3.1. Catholic Chaldeans in Siirt and the Activities of the Dominican Mission in the Testimony of Missionary R. P. Berré

Missionary R. P. Berré was a Catholic missionary belonging to the Dominican order and is known as a mission manager who served particularly in Mosul and its surroundings at the beginning of the 20th century. Berré assumed responsibility for relations with both Chaldean Catholic communities and other local Christian and Muslim communities in the mission field, conducting active work in the fields of education, health, and social services.

⁶¹⁴ Kucak, a.g.m., s. 263-264.

He is known for presenting missionary activities within the framework of Catholic values and a philanthropic perspective. Berré published an article specifically about the Chaldeans in the *La Croix* (Paris) newspaper on April 26, 1910. *La Croix* is one of the Catholic-leaning daily newspapers established in Paris in the mid-20th century, specifically in the 1880s. This newspaper, which still exists today, is known for conveying news, social, and religious debates of Catholic communities in France. In the text, it is important that Berré conveys the activities he observed in his own mission field from a Catholic mission perspective. In this context, the writing constitutes a valuable source for understanding the activities carried out by missionaries in the fields of education, health, and social aid, specifically among the Chaldean communities in and around Siirt, and the effects of these works on the local social structure.

According to Berré, the fundamental aim of the Dominicans was not to spread the Catholic faith by force, but to establish a spiritual union with Eastern Christian communities, especially the Chaldeans. In this context, mission schools and orphanages in Siirt provided education and teaching opportunities for Chaldean children while also mediating the development of peaceful and trust-based relations with the non-Christian population, especially Muslim and Yezidi circles. While educational institutions contributed to the younger generations gaining religious and social consciousness, dispensaries and hospitals directly affected public health, creating networks of solidarity and trust on a regional scale.

Father Berré emphasizes that the missionaries worked in close cooperation with the local Chaldean clergy. Missionaries provided not only religious guidance but also pedagogical support, helping local churches maintain their own rites. The Dominican mission ensured that participation in the Catholic union took place in harmony with local cultures and identities by prioritizing the preservation of local rites instead of Latinization.

The social aid dimension was also a fundamental part of the mission. According to Berré's account, the Dominicans served everyone "without distinction of race, language, or religion"; they treated patients by risking their lives, especially during epidemic periods. Dispensaries and guesthouses in Siirt were open not only to Christians but also to Muslim and Yezidi patients; thus, the mission functioned as both a religious and a social solidarity center. These institutions provided a significant contribution to the establishment of trust between the Chaldean society and other ethnic and religious groups.

The text also shows that these services were described for the purpose of aid and philanthropy from a Catholic missionary point of view. Father Berré presents the activities of the Dominicans as a manifestation of universal

Christian philanthropy and emphasizes that through their work, the living conditions of both the Chaldean society and other surrounding peoples were improved. In this respect, while the text carries the quality of socio-cultural observation, it also carries the quality of an ideological narrative legitimizing the benefits provided by the Catholic mission to the communities.

In conclusion, it can be said that Father Berré's testimony reveals two fundamental aspects for the Catholic Chaldean community in Siirt at the beginning of the 20th century. First, when evaluated in terms of the social and humanitarian function of the Dominican mission, establishing a relationship of trust and solidarity among the multi-religious societies in the region by providing education, health, and aid services through schools, hospitals, and orphanages; and second, the France-centered perspective of civilization and philanthropy merged with the effort to include the Chaldean community in the Catholic union. These two aspects show that in the Siirt example, Catholic missionary work carried out both social service and theological re-acquisition goals together ⁶¹⁵.

2.3.2. Evaluation via Maurice Pernot's 1912 Report: Catholic Missionary Network and Educational Activities in Siirt

The report prepared by Maurice Pernot in 1912 reveals the organization of Catholic institutions in Siirt in detail. The data provided by Pernot show that there was an institutional Catholic missionary network in Siirt in the early 20th century and that this network undertook comprehensive education and social care functions beyond just religious propaganda ⁶¹⁶.

According to the data in Pernot's report, the educational activities of Catholic institutions in Siirt were quite extensive. 99 students were receiving education in the boys' school in the city center; 20 of these were Muslim and they took lessons in French, Turkish, Arabic, and their own community languages (Chaldean, Armenian, Syriac). While there were 31 students in the girls' school, 90 children were housed in a cross-sectarian shelter. 10 children were receiving education in the *Sœurs de la Présentation* girls' orphanage. In the village of Aynsalib (Aïn-Salib) surrounding Siirt, there was a girls' school with 62 students and a shelter housing 61 children. Additionally, a total of 97 students received education in three village schools in the city. Through these data, Pernot's report shows that the educational activities of the Catholic

⁶¹⁵ BOA, MF.MKT. 1159/74, (27 Sha'ban 1328).

⁶¹⁶ Maurice Pernot, Rapport sur un voyage d'étude à Constantinople, en Égypte et en Turquie d'Asie (Janvier–Août 1912), Paris: Typographie Firmin-Didot, 1912, s. 151-152.

network were active not only in the city center but also in the surrounding villages⁶¹⁷.

In addition to educational activities, the effectiveness of Catholic institutions in the field of social services also draws attention in Pernot's report. A pharmacy/hospital operating in the city served 5,000 patients in 1911 alone. This shows that Catholic missionaries also created a wide area of influence in the field of health services.

Pernot's report demonstrates that Catholic missionaries in Siirt did not just provide religious education but also established an educational system based on the principle of inter-sectarian inclusiveness. This educational system enabled students from different ethnic and religious groups to learn together, expanding the social scope of Catholic missionary activity.

In light of these data, the education and social care activities of the Catholic missionary network in Siirt can be read as an inclusive social impact strategy beyond the religious mission. Maurice Pernot's 1912 report reveals both the quantitative and qualitative dimensions of this process, shedding light on the importance of Catholic missionary work in the context of institutionalization and social transformation in the region.

Consequently, the 1894-1913 period before the First World War was a phase where Catholic missionary activities in Siirt were consolidated through consular protection, schooling, and financial support mechanisms. The data presented together by Ottoman archival documents and French field reports clearly show that French Catholic institutions left a lasting impact not only on religious communities but also on the educational and social structure of the Ottoman provinces.

2.4. Social and Medical Mission: Father Joseph De Boissieu

2.4.1. Father Joseph De Boissieu's Medical Missionary Practice and the Dimension of Moral Responsibility

French Dominican Missionary Father Joseph de Boissieu arrived in Siirt, attached to the Bitlis province, in 1906, which would be his final residence in the early years of the 20th century. This city, with a population of approximately 15,000, was mountainous and located at a certain distance from the left bank of the Tigris. The city was the center of a Chaldean archbishopric and the

⁶¹⁷ Pernot, pp. 151-152.

Dominican mission operated a school here; however, its activities frequently reached the surrounding villages for the education of children, religious services, and medical aid. De Boissieu emerged as one of the figures representing the medical dimension of the Dominican mission. However, his practice differs from “medical missionary work” in the classic sense on an important point: De Boissieu was not a physician, but by acting like a doctor, he placed the moral authority of medical knowledge and care at the service of the pastoral mission⁶¹⁸.

2.4.1.1. Father Joseph De Boissieu and the Moral Dimension of Catholic Representation

De Boissieu's "doctor" identity was based not on scientific competence but on moral persuasive power and the motivation to help. The limited medical knowledge he acquired in the monastery library was deemed sufficient in the information void of the Ottoman provinces; this gave him the image of a "priest who shows God's mercy with his hands." In this respect, medical practice was for him not a scientific discipline but a theological tool of representation: healing is the worldly form of direct divine grace. For this reason, "acting like a doctor" was perceived as the duty of "materializing God's healing."

De Boissieu's role as a physician did not only aim to heal individual patients; it also became a socio-cultural performance reinforcing the regional legitimacy of the mission. The "miraculous" perception created by modern medicine in the Ottoman provinces gave his actions a sacred legitimacy. In this way, De Boissieu ensured the transmission of faith through the body among Kurdish communities where religious preaching could not find a direct response, turning healing into a kind of “spiritual language of communication.” Within the framework of the mission to “save people in the name of God,” he prioritized moral responsibility rather than scientific authority⁶¹⁹. This situation made the theological essence of the Catholic mission, compassion, service, mercy, visible through the healing of the body.

2.4.1.2. Epidemics, Administrator Support, and the Missionaries' Working Environment

The fact that missionaries entered the region using doctoring and medicine created a suitable working environment for them not only among the

⁶¹⁸ Henri Turgis, *Un missionnaire soldat: Vie et mort du Père de Boissieu de l'Ordre des Frères prêcheurs, 1878-1915*, Paris, 1921, p. 17

⁶¹⁹ Turgis, *Un missionnaire soldat*, p. 17-28.

Nestorians but also in their relations with Siirt Chaldeans and Kurds. This enabled them to be protected from the reactions of different communities and to travel freely. Because Chaldean leaders and Muslim officials who were examined by missionary doctors provided them with assurance out of a sense of gratitude for the treatment⁶²⁰.

Throughout the 19th century, epidemics common in Eastern Anatolia (malaria, cholera, etc.) provided an unmissable opportunity for priest-doctor missionaries. The fact that Ottoman and Iranian officials in the region also suffered from diseases made it easier for missionaries to win their trust and continue their travels safely. This environment of trust accelerated the obtaining of permits for mission houses; indeed, the Governor of Urmia in Iran personally invited the missionaries and allocated furniture and a house to them⁶²¹.

2.4.1.3. Religious Sphere of Influence in Exchange for Free Service

Missionary organizations carefully selected the people they would send to the mountains of Hakkâri and Siirt. It was thought that alleviating physical ailments was the "shortest way to the hearts of these highlanders who had remained distant from civilization." This was materialized by the decision that the first missionaries to be sent should be doctors. Dr. Grant stated that he gained the trust of the governor of Urmia and the people in a short time thanks to his profession; it was recorded by Rufus Anderson that Dr. Wright, who came after him, was also received "like a prince" by the Nestorians and the surrounding people⁶²².

To win over the people, missionary doctors did not charge the people they examined for either the examination or the medicine. However, their only condition was that the patients listen to their sermons before the examination. Ottoman officials also treated these people with tolerance and provided them

⁶²⁰ Murat Gökhan Dalyan, *The Hakkâri Diary of American Missionaries in the 19th Century*, Öncü Kitabevi, Ankara 2012, pp. 9-11; Asahel Grant, *The Nestorians; or, the Lost Tribes*, London 1843, p. 6; John S. Guest, *History of the Yezidis: In the Footsteps of Meleke Tawus and Mishefa Resh*, trans. İbrahim Bingöl, Avesta Pub., Istanbul 2001, p. 141; Anderson, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches I*, Boston 1872, p. 176; Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Hartford 1836, p. 56; Robert E. Speer, *The Hakim Sahib, The Foreign Doctor: A Biography of Joseph Plumb Cochran, M.D., of Persia*, Fleming H. Revell Company, New York 1911, pp. 55-57.

⁶²¹ Dalyan, op. cit., pp. 9-11; Grant, op. cit., p. 6; Guest, op. cit., p. 141; Anderson, op. cit., p. 176.

⁶²² Dalyan, op. cit., p. 29; Grant, op. cit., p. 6; Anderson, *History of the Missions II*, Boston 1872, p. 286.

with protection due to their health services. In some cases, even horsemen escorts and travel permits were given, thus increasing the missionary priests' freedom of movement⁶²³. In conclusion, these medical contacts established with the Siirt Chaldeans became the primary tool for the Catholic missionary concept of mercy, service, and moral responsibility, embodied in the person of Father Joseph de Boissieu, to be carried into the daily life of the local people and to create a lasting effect in the region. Medicine, in this context, functioned as an element that healed not only the body but also social relations⁶²⁴.

2.5. Humanitarian Aid and Vocational Training Activities

2.5.1. Catholic Orphanage for Siirt Chaldeans

The Dominican orphanage in Siirt served as an important refuge for Christian children orphaned especially following the ethnic and religious conflicts in the region in the late 19th century. After the 1895 incidents, the fact that many Syriac, Armenian, and Chaldean children in and around Siirt were left unprotected made the role of these institutions even more critical. Bringing the Siirt orphanage to the agenda in the French Catholic press of the period was not only an account of pastoral activity but also an effort to keep interest in Eastern missions alive among the French public⁶²⁵.

2.5.2. Vocational Training Courses for Siirt Chaldeans: Carpeting

Missionary activities carried out in Ottoman lands in the last quarter of the 19th century were not limited to religious propaganda; they also included social services such as education, health, and vocational training. Within this framework, the opening of vocational courses such as carpeting became a common practice among Armenian, Syriac, and Chaldean communities, especially in the eastern provinces of the Ottoman State. These courses provided the opportunity to earn income for orphaned children and women, while increasing the interest of the local people in missionary institutions and strengthening the social legitimacy of these institutions. Therefore, such activities functioned as a tool for establishing influence over the community

⁶²³ Aubrey Herbert, Ben Kendim: Final Travels in the Ottoman Country, trans. Yılmaz Tezkan, 21. Yüzyıl Pub., Ankara 1999, p. 118; Grant, op. cit., p. 11; Thomas Laurie, Dr. Grant and the Mountain Nestorians, p. 106.

⁶²⁴ Turgis, Un missionnaire soldat, pp. 17-28.

⁶²⁵ Année Dominicaine. 1898. Review edited by a Meeting of Writers followed by... Paris and Brussels: Société Belge de Librairie, Oscar Schepens & Cie, Publishers, 16 Rue Treurenberg, p. 567.

through indirect social effects rather than the direct religious aspect of missionary work.

An important example of Catholic missionary activities in Siirt is the carpet weaving workshop opened in 1904 under the guidance of nuns. This initiative aimed not only to provide support to orphans in need but also to enable them to acquire a profession as productive individuals. Thus, it was made possible for them to both earn an income that would meet their expenses during childhood and gain a skill with which they could sustain their livelihoods in the future⁶²⁶. Although initially opened only for girls, boys were later included in this carpet workshop. By 1911, nine children were being taught carpet weaving in the boys' orphanage operated by the Dominicans⁶²⁷. This situation shows that the mission developed a comprehensive program aimed at integrating not only girls but also male orphans into economic life.

Among the activities of the Catholic nuns, basic education for girls, vocational workshops, and especially the carpeting workshop draw attention. This workshop became a space for a social-religious pedagogy defined as "worker-apostleship" beyond being just an economic production center. Thus, the participation of local women and girls in economic life was encouraged while the intergenerational transmission of Catholic identity was strengthened⁶²⁸. This situation shows that carpet courses contributed to the Catholic missionaries being favored in the region and to the community's strengthening both economically and culturally.

One of the most unique aspects of this carpet weaving workshop established by Catholics in Siirt is its reliance on local raw material usage. Apart from Central Anatolia, the Siirt region and its surroundings is one of the rare areas where the Angora goat is raised. The shiny and silky hair of the Angora goat, locally called "Kech/Keçi" and valued for its wool, was washed, combed, and turned into yarn; village women brought the yarn they spun in their homes to the workshop. These yarns were used both in their natural tones and dyed when necessary; thus, undyed but elegant-looking carpets were produced. Patterns were mostly adapted from Persian carpet models⁶²⁹.

⁶²⁶ Henri Turgis, *Un missionnaire soldat: Vie et mort du Père de Boissieu de l'Ordre des Frères prêcheurs, 1878-1915*, Paris, 1921, pp. 21-22.

⁶²⁷ Pernot, op. cit., p. 151.

⁶²⁸ *Œuvre d'Orient*, April 1, 1954, pp. 265-267.

⁶²⁹ Turgis, op. cit., pp. 17-28.



Image 7. Father De Boissieu

Father de Boissieu, who was responsible for the management of the workshop, gave great importance to this activity. He meticulously carried out the preparation of models, control of work, and accounting; he tried to collect orders by writing letters to his family and circle of friends in France. Additionally, he made plans to purchase a goat herd to reduce raw material costs and aimed to expand the workshop. These efforts did not go unrewarded; in particular, Countess Louis de Farcy, his mother's childhood friend and godmother, supported the project by giving large orders.

Until the outbreak of the war, the workshop covered the expenses of the orphanage and provided a professional opportunity for poor families to earn a living. Thus, the mission developed economic productivity as well as philanthropy. Although Boissieu was not an orator, he gained trust in his environment with his honesty, humility, and sincere attitude; he endeavored to guide his students and workers both materially and spiritually, directing them

toward God. In this respect, the carpeting workshop became a center where Catholic missionary work was materialized, with economic production and religious education conducted together.

This carpet workshop opened by Catholics for the Siirt Chaldeans became a missionary tool both economically and culturally thanks to the brilliance, durability, elasticity, softness, and superior dye-holding properties of the Angora goat mohair. This workshop represented a model of missionary activity that integrated religious, vocational education, and foreign trade dimensions. Mohair played a strategic role in this model as an element in both local economic development and international trade relations⁶³⁰.

Missionary activities did not only carry the aim of religious propaganda; they included methods of establishing a relationship with the community in areas such as education, health, and vocational training and providing long-term influence. Vocational courses such as carpeting supported the economic independence of the community while simultaneously establishing trust in missionary institutions and strengthening the community-missionary bond. The Siirt example offers an important model in terms of both economic production and cultural transmission as one of the most concrete manifestations of this process.

2.6. Cultural Impact and Missionary Identity

2.6.1. Catholic Nuns, Education, and French Cultural Impact in Late Ottoman Siirt

An encrypted telegram sent by the Governor of Bitlis to the Ministry of Interior during the summer of 1899 reveals the concrete dimensions of the Catholic network in Siirt. According to this, there were two Latin Catholic priests, two French, three from Mosul, two from Mardin, two from Siirt, and nine nuns in the city; 50-60 girls and boys were receiving education, and it was claimed that “approximately 100 people from the Ancient Syrians and Armenians were made Catholic.” Additionally, it was reported that a brawl broke out in a church under the pretext of a “game” and a dispute was experienced with officials⁶³¹. Another correspondence in the same period records that after about fifteen years of residence, the Latin Nuns requested a new house and plot as a result of their increasing activities, but these requests were rejected on the grounds that they were “hostile to the Imperial

⁶³⁰ Turgis, op. cit., pp. 23-24.

⁶³¹ BOA, DH.TMIK.M. 73/59, (20 Rabi' al-awwal 1317-July 29, 1899), Lef 1.

Government.” The French Embassy intervened in the matter, putting forward the “French subject” status of the nuns and supported the request. From this point on, the file turned into a diplomatic negotiation between the Bitlis Province and the Land Registry (*Defter-i Hâkânî*)⁶³². Similarly, despite reports containing heavy accusations against Metropolitan Emanuel Efendi locally, instructions were given from the center to treat him well⁶³³. The translation of the French Embassy memorandum included in the continuation of the text contains allegations of ill-treatment, the threat of missionaries leaving the city, and the demand that “the priests in Siirt be treated in the same way as French priests are treated.” This demand is a clear reflection of France’s policy during the 19th century to become the natural protector (*protectorate*) of Catholic elements in Ottoman territories. It is understood that as a result of diplomatic pressure, Catholic missionaries achieved their demands after some time⁶³⁴.

The social transformation experienced through the role of women's congregations was decisive in the late-Ottoman institutionalization of the Chaldean Catholic bishopric in Siirt. Following the Mosul-centered restructuring of the Dominicans, the *Sœurs de la Présentation de Tours* nuns sent to the region in 1874 ensured that the Catholic mission took root not only in liturgical-theological fields but also in education and social service dimensions. Among the activities of the nuns, basic education for girls, vocational workshops, and especially the opening of a carpet workshop stand out. This workshop became a space for a social-religious pedagogy defined as “worker-apostleship”; while encouraging local women's participation in economic life, it strengthened the intergenerational transmission of Catholic identity⁶³⁵. These activities were carried out in direct connection with the Dominican printing house in Mosul and the Syro-Chaldean Seminary opened in 1878. The institutions in Siirt functioned with the cadre and liturgical text support provided by the central structure in Mosul, elevating Siirt to the position of “one of the local centers” of the Dominican mission.

The institutional role of women's congregations also found echoes in the press of the period. In a news report published in the *Stamboul* newspaper on September 16, 1898, the educational activities of the Marist Brothers and the Nuns of the Apparition were mentioned with praise. The report emphasized that male and female students were educated separately with modern pedagogical methods and that the social transformation of the communities was accelerated in this way. In particular, the fact that French was “fluently spoken by many

⁶³² BOA, HR.TH. 230/19, (9 Rabi' al-awwal 1317-July 18, 1899).

⁶³³ BOA, HR.TH. 231/123, (13 Rabi' al-akhir 1317-August 21, 1899), Lef 2, 3, 5.

⁶³⁴ BOA, DH.TMIK.M. 73/59, (20 Rabi' al-awwal 1317- July 29, 1899), Lef 3.

⁶³⁵ Œuvre d'Orient, April 1, 1954, pp. 265-267.

locals” shows the cultural results of education⁶³⁶. In this period, French became a status symbol and a symbol of ties established with the West; it became an indispensable capital in trade and diplomacy for youth raised in Catholic schools. Consequently, the activities of the *Présentation de Tours* and *Apparition* nuns and Dominican missionaries not only consolidated the institutional structure of the Catholic community in Siirt but also became one of the most visible channels of European-style education and cultural modernization in the Ottoman provinces. The more effective participation of women in social life through education was recorded as one of the most important gains of this process.



Image 8. Chaldean Women⁶³⁷

⁶³⁶ Turgis, Un missionnaire soldat, pp. 33-34.

⁶³⁷ Arménie [Kurdistan] [Image fixe]. Chaldéennes de Mardin / [mission] Grenard ; [photogr.] Grenard ? ; [photogr. reprod. par] Molteni [pour la conférence donnée par] Grenard

2.6.2. Joseph de Boissieu's Missionary Activities in Siirt: Patriotism for France, State Policy, and Sacrifice

Father Joseph de Boissieu served as one of the French Catholic missionaries in Ottoman territories at the end of the 19th and the beginning of the 20th century, serving a multi-faceted mission at both the individual and institutional levels. In this period, missionary work was beyond a purely religious dissemination activity; it became an important part of the cultural influence policies applied by France in the Ottoman geography. French Catholic missionaries systematically carried out education, health, vocational training, and cultural transmission activities in addition to religious dissemination, especially among the minorities in the region. Behind these activities lay both the religious motivation specific to the Catholic mission and the aim of strengthening France's own national interests.

This double motivation is clearly seen in Father Joseph de Boissieu's own expressions. In a letter he wrote to his mother from Mosul, he says, "Under the gaze of God, we work diligently for two causes you taught us to love since our childhood: our France and our religion. Here, too, the motive of all our actions and apostolic activity is the interests of these two great causes." This expression defines Boissieu's concept of service as a combination of love for the homeland felt for France and loyalty to the Catholic faith. His presence in Siirt was shaped both by the fulfillment of a religious mission and by the goal of consolidating France's political influence in the region.

The start of World War I was a turning point for Boissieu's missionary activities. Not being able to hear from France for weeks in Siirt created deep anxiety for him. Upon learning from the newspapers that France had entered the war and called all its citizens to the defense of the homeland, the Father's patriotism deepened and his sole aim became joining the military service. This decision reveals his loyalty to the homeland as well as his missionary identity⁶³⁸.

Although Father de Boissieu was exempt from military service, he applied to the French consul in Van, stating that his health had improved and that he was "as strong as the Turks." The consul accepted this request and registered him. However, the hostile and suspicious attitude of the Unionist officials he encountered in Bitlis during his journey shows that French missionaries were seen as elements of foreign influence by the Ottoman administration. He was accused of being agents aiming for the French to seize

⁶³⁸ Turgis, *Un missionnaire soldat*, pp. 33-34.

Ottoman lands; these accusations were a concrete reflection of the political propaganda and anti-Western perception of the era.

Boissieu was arrested while traveling via Diyarbekir and Siverek and was held in custody for a few days. The fact that the consul was not released while he himself was set free reveals the difficulties and risks missionary activities faced in war conditions. The process of passing through Urfa to Aleppo and arriving in Beirut using the railway built by the Germans reinforced Boissieu's determination to join the military service on behalf of France. This journey was not only a geographical movement; it was also a demonstration of sacrifice and will⁶³⁹.

In Beirut, Boissieu encountered the hospitality of the Brothers of Saint Genis Laval and met another clergyman, Father R..., from Mosul. Having to report to the Turkish police every day and the conditions of lack of freedom show that the missionary activities of the period were carried out under political and military pressures. Their release on December 7 and their departure for Port-Said on an Italian ship with the support of the American consul reveal the efforts of missionaries to overcome the obstacles they faced.

In Alexandria, Father de Boissieu's meeting with his cousin, whom he did not know, constitutes a dramatic example of both personal and historical coincidence. The fact that both clergymen were known by the same name and lost their lives in the war symbolizes the price of individual sacrifice and missionary service. In conclusion, Father Joseph de Boissieu's presence in Siirt was not just a religious duty, but also a part of France's cultural and political influence strategy in the Middle East. His patriotic consciousness, individual sacrifice, and the difficulties he faced constitute an important example for understanding the operational logic of French Catholic missionary work in the region and the relationship between state and religion⁶⁴⁰.

2.7. Institutional Financing and Education Network Structure

2.7.1. Intramural Boys' Schools, Seminary Connection, and Micro-Financing Regime in the 20th Century

At the beginning of the 20th century, the organization of Catholic institutions in Siirt was shaped through the vertical bond between the city-center schools and the central seminary in Mosul. In the city of Siirt, two boys'

⁶³⁹ Turgis, *Un missionnaire soldat*, pp. 33-34

⁶⁴⁰ Turgis, *Un missionnaire soldat*, pp. 33-34.

schools were active in 1900: these were the “Home School” within the Bishopric and the Aïn-Salib School located in the Chaldean neighborhood of the city. The Home School had a total of twenty-two students, seven boarding and fifteen day students. This institution not only functioned as an orphanage but also undertook the mission of training teachers for the villages around Siirt. In terms of the financial sustainability of the Catholic educational structure, the appropriations made to episcopal schools are noteworthy: 200-franc appropriations were recorded in 1900 and again in 1902. This is also important in terms of showing that the schools received financial aid from Catholic missionary institutions abroad alongside local aid to continue their activities and thus education and instruction were maintained. A portion of the students who successfully completed these schools continued to the clerical school called the Syro-Chaldean Seminary located in Mosul for better and higher education. In 1900, forty-eight students were recorded in said school, three of whom came directly from Siirt. This situation clearly shows a “personnel supply line” operating between local school-orphanage institutions and the central formation in Mosul⁶⁴¹.

The institutional structure of this period was recorded within a wider framework in the 1905 *Annuaire pontifical catholique*. In the source, Siirt is defined under the heading “Chaldoeorum– Chaldean rite.” In the 1905 record, it is stated that 6,000 Catholic families were attached to 23 main stations; 20 secular priests served and a bishop who returned from Nestorianism served in Cuératel. The inventory of assets was completed with 23 churches and chapels, seven boys' schools, one girls' school, and the Dominican residence⁶⁴². This table shows that the Catholic institutional network in Siirt formed a backbone based on not only pastoral but also educational and demographic density.

The publication organizations attached to the Catholic mission and financial reports between 1906-1914 reveal the micro-financing regime in the operation of the Siirt bishopric and its schools. Accordingly, the financing of said schools and missionary personnel depended on revenues coming from abroad. Indeed, this increased over time. While this amount was 200 francs in the early 1900s, later in the following years, the 300-franc school appropriation from the money transferred to the Siirt region by Catholic donors became a fixed standard. This can be traced from Catholic sources. Indeed, it is observed that it was 300 francs for each year in 1906: 300 francs; 1907: 300 francs; 1908: 300 francs; 1911: 300 francs; 1912: 300 francs; 1914: 300 francs, and this amount never changed. In addition to this fixed fee, additional donation items for liturgical activities and extraordinary situations were also recorded. For

⁶⁴¹ Œuvre d'Orient, n°244, May-June 1901, pp. 478, 481, 527; n°249, March-April 1902, p. 718.

⁶⁴² Annuaire pontifical catholique, 1905, p. 290.

example, in 1907, 112 francs for liturgical activities for Archbishop Addaï Scher; in 1908, 200 francs for the Archbishop and 100 francs for masses; in 1912, 663 francs of aid for the people of Hamoran and Deh-Mazn villages looted by Kurds; in 1914, in addition to 300 francs for schools, “10 francs for Archbishop Addaï Scher” aid was recorded⁶⁴³. This micro-financing regime established a system combining liturgical continuity (*sacramentum*), schooling (*paideia*), and disaster relief (e.g., 1912 attacks) on the same line.

This micro-financing regime guaranteed the continuity of three main dimensions of the Siirt Catholic mission and its community:

- **a) Sacramentum:** Appropriations allocated for mass intentions and liturgical practices ensured the continuity of clerical services.
- **b) Paideia:** Thanks to school allocations, it became possible to train teachers, educate orphans, and spread basic education in villages.
- **c) Social Aid:** Aid provided to villages in times of crisis (e.g., the 1912 Kurdish attacks) functioned as a vital tool in sustaining the existence of the Catholic community.

In conclusion, the Siirt experience between 1900–1914 formed the local-social backbone of the bishopric–station–school matrix with the vertical education line established between the boarding-day format of intramural schools and the seminary in Mosul. Thanks to the micro-financing system, Catholic institutionalization, which combined liturgy, education, and social aid, created not only a religious but also a cultural and social continuity.

⁶⁴³Œuvre d'Orient, June 1907, pp. 429-430, 444-445; July 1908, pp. 638-639; July 1909, pp. 106, 116-117; July 1912, p. 317; July 1913, pp. 108-119; January 1915, pp. 339, 341.



Image 8. Chaldéens et Syriens de la province de Mardin⁶⁴⁴

CHAPTER 3: CATHOLIC CHALDEAN PRESENCE IN SIIRT: ADMINISTRATIVE SYSTEM, DIPLOMACY, AND SECURITY

3.1. Background and the Framework of the "Long XIX Century"

From the perspective of the Ottoman State, the Chaldean Patriarchate was accepted as a communal identity integrated into the *millet* system. From 1843 onwards, patriarchal elections were linked not only to Rome but also to the approval of the Sublime Porte, thus maintaining the legitimacy of the

⁶⁴⁴ <https://incipit.icp.fr/records/item/4155-chaldeens-et-syriens-de-la-province-de-mardin?offset=3>

patriarchate through the practice of "dual recognition"⁶⁴⁵. This framework reflected the delicate balance of Ottoman–Roman relations: while the Sublime Porte sought to keep the patriarchates under administrative and political control, Rome consolidated its influence in the East through "union churches." One of the primary characteristics of the 19th century was the production of permanent institutional patterns by the Catholic mission network in the provinces. Dominicans, Lazarists, and female orders (e.g., *Sœurs de la Présentation*, *Sœurs de la Charité*) under French protection established a multi-dimensional infrastructure in centers like Mosul, Siirt, and Van with institutions such as schools, hospitals, orphanages, dispensaries, and printing houses. These institutions not only conducted religious education and aid activities but also became carriers of French cultural influence. Catholic missionary work met the communities' demands for modern education, health, and social services on the one hand, while on the other, it produced a diplomatic network that was difficult for the Ottoman administration to supervise. Thus, by the end of the 19th century, the Mosul–Siirt–Van line had become one of the regions where Catholic missionary activities were most concentrated. Along this line, Dominicans established influence particularly over Chaldean and Syriac communities, while women's congregations provided both social and cultural transformation through orphanages and girls' schools. These developments not only institutionalized Catholic communal identity in the Eastern provinces but also created a permanent basis for the diplomatic interventions of European states⁶⁴⁶.

In this context, the year 1848 constituted a critical turning point regarding the Chaldean Patriarchate's relations with Rome and the role of the Ottoman central authority in this process. The Pope notified the Ottoman Ministry of Foreign Affairs that, upon the resignation of Patriarch Jacob for the Chaldeans in Baghdad, Metropolitan Joseph had been elected patriarch and that he had approved this election on behalf of the papacy. The letter also requested the recognition of the new patriarch by the Sublime Porte⁶⁴⁷. This example highlights the hierarchical authority of Rome in patriarchal elections while simultaneously demonstrating the practice of "dual recognition," which required this authority to gain political legitimacy through a decree (*ferman*) obtained from the Ottoman State.

In the same year, an incident in the Mosul field, described in archival documents as "the excessive intervention of the French consular circle in the Chaldean church," revealed the diplomatic dimension of the process. France, as

⁶⁴⁵ E. Graf von Müllinen, *Die lateinische Kirche im türkischen Reiche*, Berlin 1903, p. 33.

⁶⁴⁶ For general background see: *Documents diplomatiques: Affaires de Turquie. 1900–1901*, Paris 1902; Hilaire de Barenton, *La France catholique en Orient...*, Paris 1902, pp. 297–298.

⁶⁴⁷ BOA, HR.SYS. 1768/12 (7 Jumada al-awwal 1264–April 11, 1848).

a requirement of Catholic protection, sought to establish influence over the Chaldean Church, leading to friction with local administrators. Upon the incident, the Sublime Porte requested that the new patriarch election be resolved swiftly and "in a good manner with the French consul." Here, the Ottoman administration preferred to soften the diplomatic crisis by involving France in the process rather than completely rejecting its protection claims. However, in the same document, the state explicitly emphasized that the final word in the appointment of a patriarch belonged solely to itself, underlining that the patriarchal office could only gain official status through an imperial decree⁶⁴⁸.

These developments show that while the Ottoman State took care not to oppose France—which held the Catholic protectorate—it remained the authority with the final say in patriarchal appointments despite Papal authority. Therefore, patriarchal confirmation processes were not merely religious procedures but also diplomatic nodes where triple power relations (Papacy-France-Ottoman) intersected. For the Chaldean community, this process reflected both their loyalty to the spiritual authority of the Papacy and their search for security under the political authority of the Ottoman State. The recognition of the patriarchal election by both Rome and Istanbul allowed the community to integrate into the international Catholic world while preserving its "official nation" (*millet*) status within the Ottoman subjects.

3.2. Administrative Representation, Educational Infrastructure, and Integration into Provincial Bureaucracy of the Chaldean/Chaldean Catholic Community in the Sanjak of Siirt in the Late Ottoman Period

During the period extending from the second half of the 19th century to the beginning of the 20th century, the prominent representation of the Chaldean/Chaldean Catholic community members living in Siirt and its environs within the Ottoman provincial bureaucracy was directly related to the community's high educational infrastructure and multilingual formation. By 1877, the head of the Siirt Liva Administrative Council was Mutasarrıf Süleyman Bey, and the natural members of the council included Naib Hasan Sabri Efendi, Mufti Hüseyin Efendi, Accountant Hasan Rıza Efendi, Correspondence Director Akif Efendi, and Deputy Foundations Accountant Hüseyin Efendi. Hacı Berho Agha, Hacı Musa Agha, Maksi Abdo Efendi, and Terzi Babi Efendi were among the elected members of the council. Spiritual leaders of non-Muslim communities, such as Armenian Delegate Ohannes

⁶⁴⁸ BOA, İ.MSM. 34/975, (27 Safar 1264-February 3, 1848), Lef 1.

Efendi, Chaldean Bishop Batros Efendi, and Syriac Delegate Deputy Abdüşşuyu Efendi, were also included in the council, while Hacı Ahmed Efendi served as the chief secretary⁶⁴⁹. In this framework, it is understood that Chaldean representation was visible not only on the judicial level but also within the administrative structure at the provincial scale.

The integration of Chaldean officials into the bureaucracy was supported by the qualified education provided by missionary schools alongside intra-communal schools, thus providing the correspondence proficiency and financial/administrative expertise required for civil service. According to records in the Diyarbekir Provincial Yearbooks and *Sicill-i Ahvâl* (personnel) registers, Chaldean/Chaldean Catholic schools in Siirt and its surroundings functioned as a preparatory ground for civil service.

Examining the data regarding the high education and language profiles of Chaldean community officials, names such as Mansur Galib Efendi, Davud Efendi, Yakob Efendi, and Cercis Anis Efendi are understood to have studied at Chaldean/Chaldean Catholic schools. The advanced French proficiency of some officials indicates an education level beyond local schools. Indeed, the record of Hanna Habib Efendi receiving education directly in "foreign schools" clearly demonstrates this situation. French proficiency revealed that these individuals were included in Catholic missionary education networks; the Ottoman administration pragmatically employed community members by utilizing this quality in roles requiring international language skills.

The proficiency of Chaldean officials in foreign languages distinguished them in bureaucratic operations. Indeed, it is observed that the vast majority of educated individuals possessed literacy in Arabic, Turkish, and Chaldean (Syriac), while a significant portion also possessed French. Familiarity or speaking skills in Kurdish constituted an additional advantage, particularly for officials serving in rural districts. Thanks to their language skills and technical expertise, officials of Chaldean origin were concentrated in units requiring financial and administrative expertise. In light of the *Sicill-i Ahvâl* registers, Chaldean officials served in financial and treasury tasks such as accounting offices, treasury money-changing (*sarraflık*), weighbridge and warehouse stewardship, and provincial and district treasury trusts; in administrative and audit units such as the Public Debt Administration (*Düyun-ı Umûmiye*), correspondence registration, inspectorate offices, saltworks administrations, and as members of the court of first instance in the judicial organization; and in modern institutions such as the Regie Administration and the Ziraat Bank. The common characteristics of these duties were the requirement for accounting

⁶⁴⁹ Ayhan, op. cit., pp. 143-144.

knowledge, correspondence proficiency, and reliability. The preference for Chaldean officials, especially in accounting and treasury roles, shows that the community was perceived as educated and technical personnel.

Furthermore, the socio-economic background of state officials of Chaldean origin also shaped their career paths. In this context, the prevalence of urban and commercial professions among the fathers of Chaldean officials, such as drapers (*bezzaz*), jewelers, merchants, carpenters, and Public Debt officials, indicates that the community was positioned economically close to the middle and upper-middle classes. This socio-economic structure enabled children to be directed toward education at an early age and allowed them to begin civil service at young ages such as 15-18. This situation suggests that the transition to state civil service was adopted as a conscious and planned career path within the community⁶⁵⁰.

In this framework, examples of representation in administrative councils at the provincial scale are also noteworthy. Indeed, it was recorded that Chaldean Delegate Deputy Mansur Efendi served on the Liva Administrative Council. Similarly, although Yusuf Efendi's name does not appear in the Diyarbakır Provincial Yearbook, records from 1872 reflect that Yusuf Efendi was a member of the Liva Court of Appeal⁶⁵¹. As a final assessment, in the Late Ottoman period, the Chaldean/Chaldean Catholic community was positioned not only as a religious minority but also as a provincial bureaucratic component integrated into the technical and administrative functioning of the state, thanks to its intellectual capital, financial-administrative expertise, and multilingual competencies⁶⁵².

3.3. Property, Licensing, and Medical Practice: The Municipal-Provincial-Embassy Bargaining

From the 19th century onwards, the Ottoman State generally met the rapidly increasing missionary activities and the interest of consulates in minority communities with suspicion and caution⁶⁵³. It was thought that the works carried out by missionaries under the names of education, health, and religious aid led non-Muslim minorities to gain political consciousness against the Ottoman administration and to draw closer to Western states. Therefore, the

⁶⁵⁰ Kucak, op. cit., pp. 265–268.

⁶⁵¹ Diyarbakır Provincial Yearbook, 1291 AH (6th issue), p. 261.

⁶⁵² Kucak, op. cit., pp. 265–268.

⁶⁵³ Dilşen İnce Erdoğan, “From American Board of Commissioners for Foreign Mission to Near East Relief: Activities of American Missionaries in Anatolia,” *Belgi Journal* 2, no. 14 (2017): pp. 552–566.

state evaluated said activities not merely as religious or cultural movements but also as elements threatening the internal stability and territorial integrity of the empire. The deep distrust created in the Ottoman administration by foreign consulates, which were in direct or indirect relations with missionaries, supporting minority communities, particularly in Eastern and Southeastern Anatolia, within the framework of a protection policy. The state believed that behind the activities conducted under the guise of religious protection lay a search for political influence. Indeed, such interventions made into the internal affairs of minorities at the local level weakened the Ottoman administration's authority in the region over time and hindered central control. In the face of these developments, the Ottoman government, from the Tanzimat onwards, adopted a policy of taking the activities of foreign missionaries and consular officials under control and limiting them. Particularly, through regulations issued in the provinces, restrictions were imposed on opening foreign schools, conducting religious propaganda, and establishing direct contact with the local people. However, these efforts of the state could not yield full results due to the diplomatic pressure of Western states and the capitulations. We see a full reflection of this policy in the Siirt region. In this context, toward the end of the 19th century, Catholic missionary activities in Siirt were subject to debate between the Ottoman central administration and diplomatic representations not only in education and pastoral services but also in the fields of property, licensing, and health. In an October 19, 1899, report from the Ministry of Interior, it was stated that three or four Dominican priests and several nuns had been present in the city for at least twenty years, occupied particularly with the education of Chaldean girls and boys. Additionally, it was stated that said priests and nuns provided medical aid but were "prohibited from practicing medicine" because they did not possess any medical diploma. In the same document, it was also recorded that the Dominicans used some houses they had expropriated as schools and places of worship⁶⁵⁴.

The fact that some missionaries operating in the eastern provinces of the Ottoman State acted with a doctor's identity despite not having medical education or competence should be evaluated not only as an administrative violation but also as a serious ethical and moral problem. Such practices carried out under the guise of "medical aid" among the Nestorians can be characterized as a form of abuse that jeopardized public health within the framework of the health standards and professional ethics of the period. Missionaries examined patients and distributed basic medicines despite having no medical qualifications⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ BOA, DH.TMIK.M. 76/53, (13 Jumada al-akhir 1317-October 19, 1899).

⁶⁵⁵ Murat Gökhan Dalyan, Nestorians in the 19th Century, Doctoral Dissertation, Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Isparta 2009, p. 116.

Minorities like the Nestorians perceived these missionaries as real doctors due to structural reasons such as the shortage of doctors in the region, distance from modern medical knowledge, and lack of access to health services. The use of basic medicines and Western-style treatment methods by missionaries created a "modern" and "scientific" impact on the local people, leading them to gain legitimacy in the eyes of society. Therefore, the unethical medical practices of missionaries should be evaluated not only as individual irresponsibility but also as a reflection of the colonial hierarchy of knowledge and the discourse of medical authority⁶⁵⁶.

These activities of missionary doctors carried the potential to produce harmful results for individual patients and constituted a professional violation of authority against state power in the eyes of the Ottoman administration. This situation also shows that missionary activities were an extension of the struggle for influence in the region rather than a religious or philanthropic effort. Medical aid was often used as a tool to win the trust of the local people and spread the missionary discourse. Therefore, such fake doctoring initiatives are extremely problematic ethically in terms of both the instrumentalization of human health and the conduct of missionary activity under the guise of aid. This situation was not an application specific only to Catholics but was also valid for Protestant missionaries. In this context, the Ottoman State's attempts to remove the English Missionary Brown, who "did not have medical authority", from the region through Van Governor Fikri Pasha in 1887-1888 should be interpreted not only as an administrative measure but also as an effort to protect the state's public health ethics and professional audit principle. The state realized that the impact of such individuals on Nestorian society could yield negative results in terms of both physical health and social order⁶⁵⁷.

When the issue of fake doctoring is considered generally, the unauthorized activities of missionaries in the field of medicine carry a serious legitimacy problem in terms of ethical responsibility, professional honesty, and the concept of humanitarian aid. Conducting "doctoring" activities without possessing the knowledge, experience, and sense of responsibility required by the medical profession can be evaluated as a violation of patient rights and a behavior contrary to human dignity, not only from the perspective of the Ottoman administration of the period but also from the perspective of universal ethical principles. This record displays several important dimensions together. First, it is understood that Dominican priests and nuns provided medical services beyond classic missionary activities. However, from the perspective of

⁶⁵⁶ F.F.I., "A Day in Spring," Quarterly Report of Assyrian Mission, No. XXXVIII, Published for the Assyrian Mission, London 1899, pp. 334-336; Murat Gökhan Dalyan, op. cit., pp. 116, 139.

⁶⁵⁷ Isabella L. Bird, *Journeys in Persia and Kurdistan* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1891), p. 319.

the Ottoman administration, these activities were contrary to the official standards of the modernizing health regime. Therefore, foreign clergy without diplomas were prevented from providing medical aid, and the practice of "doctoring" was subjected to state authority. Thus, health services turned into an important field of conflict regarding the sharing of authority between missionaries and the Ottoman administration.

All these events show how the daily activities of Catholic missions in Siirt turned into a multi-layered bargaining space. On one side, nuns and priests strengthened their ties with the community through education, worship, and health services; on the other, the Ottoman administration sought to keep these activities under control through property and licensing mechanisms. However, the direct intervention of the French Embassy turned this local-central control line into an international issue. Consequently, this two-sided file from 1899 clearly reflects how the property–licensing–protection triangle operated in daily practice in Siirt. The Ottoman State aimed to protect the social balances of the provinces while observing diplomatic obligations; French missions sought to legitimize their presence through education, health, and charitable institutions. In this regard, the Siirt example functioned as a laboratory where Ottoman-French diplomatic relations were materialized, rather than being merely a provincial mission field.

3.4. State and Supervision: Decorations, Diplomatic Honors, and Community Representation: The Example of the Siirt Chaldeans

From the end of the 19th century until before the First World War, the institutional visibility of the Chaldean Catholic community in Siirt was not limited to places of worship and schools but was also represented through diplomatic honors, decorations, and state-approved awards. During this period, Chaldean metropolitans and prominent figures aimed to consolidate the community's legitimacy in the eyes of the Ottomans through the honors of foreign states, primarily France. Furthermore, these decorations are an indication of the external connections of certain Chaldean individuals in the Siirt region. For example, the permission granted on September 18, 1909, for Siirt Chaldean Metropolitan Adday Edishir Shir to accept the decoration given by the French Government stands out as one of the community's symbolic legitimacy tools ⁶⁵⁸. In the same vein, requests for permission to wear the St. Gregory and St. Sylvester decorations for Ferecullah Abush and Mensur Musa

⁶⁵⁸ BOA, İ.TAL. 462/47, (3 Ramadan 1327-September 18, 1909).

Körkis, among the community's prominent figures, were also recorded⁶⁵⁹. Such honors strengthened the community's recognition within the Ottoman bureaucracy while simultaneously increasing its prestige in the eyes of Rome and France.

The patriarchal connections of the community in Siirt are also noteworthy in this context. News of an election in the Chaldean patriarchate in 1894 shows that Metropolitan Abd-i Yeşû' (Abdüşşüyuh/Abdi Besho) of Diyarbakir was elected patriarch unanimously, with Siirt among the signatories⁶⁶⁰.

The social aid dimension of the community-state relationship is revealed by documents from 1897. Requests for aid to the needy Chaldeans in Siirt were evaluated and met within the administrative hierarchy. This situation also shows that the state followed the condition of the Chaldeans, who were its citizens, with sensitivity⁶⁶¹. Similarly, the issue of "forty to fifty medals" sent to the teachers serving in the girls' school in 1898 shows the intersection of pedagogical networks and material honors⁶⁶².

This diplomatic and social dimension of the process was also reflected in the contemporary press. A report in the *Stamboul* newspaper stated that Siirt Chaldean Metropolitan Addaï Scher was honored with the *Officier de l'Instruction Publique* decoration by the French Republic⁶⁶³. In another report in the same newspaper, the visits of Siirt Metropolitan Joseph Emmanuel Thomas under the auspices of the Capuchins were recounted, noting that he visited the institutions of the nuns and the Marist Brothers, offering his appreciation, and was introduced as a multilingual and enlightened individual. The report stated that Thomas knew French, Turkish, Arabic, Chaldean, Kurdish, Latin, and Italian; was born in Mosul; his bishopric included approximately ten thousand Chaldean Catholics; and additionally, the well-intentioned attitude of Siirt governor Süleyman Faik Bey toward Catholics was underlined⁶⁶⁴.

This totality shows that Catholic institutions in Siirt gained representative capacity not only in religious and educational fields but also at the diplomatic and symbolic levels. While decorations and diplomatic honors strengthened the community's legitimacy before the Ottoman central

⁶⁵⁹ BOA, BEO. 1305/97821, (27 Dhu al-Hijjah 1316 / May 8, 1899).

⁶⁶⁰ BOA, Y.MTV. 108/36, (4 Jumada al-awwal 1312 / November 3, 1894).

⁶⁶¹ BOA, DH.TMIK.M. 42/75, (13 Jumada al-akhir 1315 / November 9, 1897), Lef 1, 3, 5.

⁶⁶² BOA, DH.MKT. 2108/25, (2 Jumada al-awwal 1316 / September 19, 1898).

⁶⁶³ Stamboul, April 1, 1909, p. 2.

⁶⁶⁴ Stamboul, September 16, 1898, p. 2.

administration and local governments, educational activities and property claims conducted under French protection became the primary tools shaping the social presence of the Catholic community in the Ottoman provinces.

3.5. Ottoman State's Administrative and Legal Supervision of Missionary Activities in Siirt

The activities of the Chaldean community in Siirt and the missionaries in the region became targets of the Ottoman State's tightening supervision policies from the second half of the 19th century onwards. The state, which initially had no specific policy, later enacted laws to ensure control over the local and foreign missionary schools under its sovereignty. For example, in 1857, a ban was imposed on missionaries preaching in the middle of the street in cities and establishing unauthorized printing houses.

The General Education Regulation (*Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*) was put into effect in 1869 to supervise all schools and publications within the country. Article 129 of this regulation specifically concerned the supervision of schools opened by missionaries and the control of their publications. With the regulation, the requirement for all school diplomas to be approved by the Ottoman Ministry of Education was introduced. Such measures led missionaries to request diplomatic protection, which in turn caused their respective states to exert pressure on the Ottoman State⁶⁶⁵.

3.6. Administrative Institutionalization and Publication Control

When measures taken to prevent mission activities proved insufficient, the Inspectorate of Foreign and Non-Muslim Schools was established in 1886 solely to supervise missionary schools. Although an Ottoman Christian state official was appointed to head this institution, its impact remained limited due to the efforts of missionaries and the support of consulates⁶⁶⁶.

The Ottoman State's attitude toward publication activities directly affected missionaries' attempts to open printing houses. In 1854, the printing and publication of books outside the state printing house was prohibited. In contrast, the application of the Jacobites to establish a printing house for their

⁶⁶⁵ Uygur Koçabaşoğlu, *America in Anatolia: American Missionary Schools in the Ottoman Empire in the 19th Century through Their Own Documents*, 3rd Edition, İmge Kitabevi, İstanbul 2000, pp. 90-92.

⁶⁶⁶ Koçabaşoğlu, *op. cit.*, pp. 90-92.

own needs at the end of the 19th century was met positively ⁶⁶⁷. While efforts were made to prevent illegal publications of Protestants from entering the country, facilities were shown to the printing house of the Chaldeans in Baghdad who completed the necessary permits ⁶⁶⁸. According to Shedd, who observed that the Chaldeans in Mosul, to which Siirt was attached, were under the influence of Catholics in terms of faith, the Chaldeans there not only covered the school expenses of their children but even owned a printing house thanks to the French ⁶⁶⁹. The printing house, one of the most striking tools of Catholic missions, turned into centers in Mosul and Urmia where religious texts, language teaching materials, and history books were printed.

3.7. Diplomatic Intervention and Customs Exemptions

From the second half of the 19th century, the Ottoman administration felt the need to monitor the provincial activities of foreign missions more closely. Indeed, in correspondence from the Mosul Province in 1891, it was reported that the attendance registers and curricula of the Dominican school were examined, and teachers' identity documents were requested, otherwise the license would be canceled and the printing house closed ⁶⁷⁰.

The sustainability of missionary institutions in the Ottoman State, particularly the presence of Catholics, depended on customs exemptions provided within the framework of the capitulations. The detention at the Mosul customs of notebooks, books, blackboards, and medicines sent to the Siirt Dominican mission in 1893 constitutes one of the concrete examples of the period. Ottoman officials demanded tax on the grounds that these materials could be "commercial goods," while the French consul requested exemption by stating that these goods arrived "for the charitable institution." The Ministry of Interior's response was clear: only materials brought for "officially licensed schools" would be exempt; otherwise, tax would be collected. A similar crisis emerged in 1895. Paper rolls brought from Marseille for the printing house belonging to the Dominicans were held at customs but were released upon the intervention of the French embassy. This event demonstrates that France intervened not only through the protection of missions but also as a guarantor of cultural circulation. In the French embassy's application in 1897, reference was made to the regulation dated 1263 AH stating that the Dominican printing

⁶⁶⁷ Ahmet Taşğın, "Official Correspondences Regarding the Press-Publication Activities of Syriacs", *Syriacs and Syriacism IV*, Orient Pub., Istanbul March 2005, pp. 29-30

⁶⁶⁸ BOA. DH. MKT. 1847/102 (29 Dhu al-Qi'dah 1308-July 6, 1891); Dalyan, Hakkâri Diary, p. 229.

⁶⁶⁹ Anderson, *History of the Missions II*, p. 298.

⁶⁷⁰ BOA, MF.MKT. 129/122 (21 Dhu al-Hijjah 1308-July 1, 1891); BOA, MF.MKT. 131/16 (19 Safar 1309-September 24, 1891).

house in Mosul was exempt from customs, relying specifically on paragraph 9 of article 1⁶⁷¹.

3.8. Diplomatic Interaction and Local Reflections

Consuls of European states, primarily France, kept the customs and exemption regime constantly on the agenda. Whenever there was a restriction attempt, they made interventions with the Sublime Porte on the grounds that "charitable institutions were being hindered." This situation narrowed the maneuverability of local administrators but provided the Ottoman central government with a balance element in relations with France.

By 1897, thanks to the pressures of the French embassy, the mission institutions in Mosul and Siirt were included in the list of "officially recognized charitable institutions." This status guaranteed both customs exemptions and printing activities but also granted the Ottoman authorities the right of inspection. Therefore, the process between 1891-1897, while institutionalizing French influence on the one hand, created a legal supervision shield for the Ottoman administration on the other. Locally, these privileges led to a reaction from Muslim tradesmen and the Armenian community, causing Catholic missions in and around Siirt to be perceived as "economically and culturally privileged institutions."

3.9. Catholicization and Nestorian Resistance in the Siirt-Bohtan Field: Missionary Strategies and Ottoman Interventions

After Catholicism showed its influence in Siirt and its environs, the Nestorian Church made maximum effort to protect its congregation and presence in the region. The Catholicization–Nestorian competition experienced during this period was not limited to institutional structures but directly led to significant fluctuations in the congregational population. Although the region appeared to be linked to the Catholic hierarchy with Joseph III's consecration of Shem'un Kemo as the Catholic metropolitan for Siirt, the reappointment of a Nestorian bishop during his absence in Rome resulted in some of the villages attached to the Catholics changing hands⁶⁷².

According to figures provided by Patriarch La'zar Hindi in 1757, approximately 5,000 Catholics in the Siirt region were affiliated with the patriarchate of Amid; while this showed a considerable density of the Catholic

⁶⁷¹ BOA, HR.İD. 2086/50 (11 Muharrem 1315-June 12, 1897).

⁶⁷² Wilmshurst, *The Martyred Church*, pp. 332, 351.

community, records of Nestorians regaining strength in some villages during the same period prove that balances were constantly shifting⁶⁷³. Consequently, Siirt served as a frontier region where the struggle between the two patriarchates resulted each time in the loss or gain of a portion of the population, and where neither side could establish absolute dominance.

The early core of the transition to Catholicism among the Nestorians in Bohtan was formed in the village of Sadak at the beginning of the 17th century. Mar-Shimun, who received education in Rome and episcopal consecration, converted almost the entire village to the Catholic union within a year; before his death in 1662, he added three or four more villages in the vicinity to the union. In the mid-18th century, Bishop Mar-Hanna moved his residence to Siirt; the movement spread into the mountains, and at the end of two centuries, approximately thirty villages formed the Chaldean diocese bearing the name "Siirt"⁶⁷⁴.

Strategy notes circulating in Catholic circles in the mid-19th century assumed that an "accelerated" Catholicization was possible among the Nestorians scattered in the mountains of today's Eastern Anatolia. The formulation of P. Martin in 1867 summarizes this imagination: "All correspondence of the missionaries arouses the desire for several other missions to be established among the Nestorians. Siirt, Ashita, and Van should be taken as centers"⁶⁷⁵. This suggestion foreshadowed the spatial scheme of the school-clergy-printing house chain to be established in the following decades⁶⁷⁶.

Although the mountainous geography of Bohtan carried the risk of constant pressure for Christians due to the difficulty of roads, the dominance of aghas, and the weakness of administration, the fertility of the land offered a social fabric suitable for pastoral work. Catholicism took root in the region under these conditions with approximately thirty villages and six thousand people⁶⁷⁷. However, Protestant missions were able to achieve faster results through free schools, training local religious officials, and the unofficial protection of the British consulate⁶⁷⁸.

⁶⁷³ Wilmschurst, *The Martyred Church*, p. 351.

⁶⁷⁴ *Œuvre d'Orient*, May 1884, pp. 314-315.

⁶⁷⁵ Martin, *La Chaldée: Esquisse historique*, p. 49.

⁶⁷⁶ Max Heimbucher, *The Orders and Congregations of the Catholic Church*, Paderborn: Verlag von Ferdinand Schöningh, 1907, pp. 155-156.

⁶⁷⁷ *Œuvre d'Orient*, n°142, May 1884, pp. 312-313.

⁶⁷⁸ *Œuvre d'Orient*, n°138, September 1883, pp. 133-134; *Œuvre d'Orient*, n°142, May 1884, pp. 312-313.

The example of Artévena in the Siirt region illuminates how the Catholic transformation of Nestorians was triggered at the micro-level through missionaries. The Nestorian patriarch showed resistance by making the village an episcopal center; but when a young bishop's interpretation of the liturgy was refuted by a Catholic priest, the idea of transition to Catholicism gained strength in the village⁶⁷⁹. The backbone of the missionary strategy operating in the region consisted of the school–local clergy–liturgy chain. While Father G. Duval stated that "schismatic Nestorian villages could be entered through schools"⁶⁸⁰, Father Gonzal ve Galland proposed establishing a preparatory school in Siirt and transferring children to the seminaries in Mosul⁶⁸¹. Thus, he thought the need for education and missionaries in the city would be met. In the context of this policy, it is observed that progress was made regarding education and schools. In this regard, the 1905 *Annuaire pontifical catholique* inventory defines the Siirt bishopric with seven boys' schools, one girls' school, twenty secular priests, and twenty-three churches/chapels⁶⁸². This structure and development was actually the statistical institutional equivalent of the evangelical field that grew with six Nestorian villages accepting Catholicism in 1887⁶⁸³. Indeed, the detailed registers of Joseph Tfinkdji, one of the most important sources confirming this, record that mass conversions were experienced in many villages after 1895, and a former Nestorian bishop who became Catholic resided in Guiralel/Guératel⁶⁸⁴. By 1914, approximately 5,380 Catholic believers, 37 priests, 21 churches, 31 chapels, 17 schools, and 9 stations were reported as a community in the region; this density means an average of 145 believers per priest and 9.67 places of worship per 1,000 people⁶⁸⁵.

The 1902 "Havil (Duval, appearing as Havil in documents with the spelling of Ottoman local officials) Incident," which showed the tension of state–mission interaction, saw the intervention of the Ottoman administration when the Catholic monk Havil attempted to win over the Syriacs in Shirvan with promises of land and debt forgiveness. These activities were accepted as a threat because they encouraged transition to French nationality, not just religious propaganda⁶⁸⁶. As is well known, the Ottoman State viewed such

⁶⁷⁹ Œuvre d'Orient, n°142, May 1884, pp. 343–344.

⁶⁸⁰ Œuvre d'Orient, n°138, September 1883, pp. 140–144.

⁶⁸¹ Œuvre d'Orient, n°142, May 1884, pp. 50–51, 247–249.

⁶⁸² Battandier 1905, p. 290.

⁶⁸³ Werner, *Orbis Terrarum Catholicus*, pp. 166–169.

⁶⁸⁴ Tfinkdji, *L'Église chaldéenne*, pp. 496–497, 525.

⁶⁸⁵ Tfinkdji, *L'Église chaldéenne*, pp. 496–497.

⁶⁸⁶ BOA, HR.TH. 269/13, (18 Safar 1320-May 27, 1902; BOA, HR.TH. 271/50, (20 Rabi' al-akhir 1320-July 27, 1902).

initiatives as interference in its internal affairs and developments that would create problems for later periods.

All these data showing the Catholic-Nestorian denominational change struggles in the Siirt region indicate that in parallel with the increasing influence of Catholicism in the Siirt-Bohtan field, the Nestorian Church developed various mechanisms to protect its congregation. Despite the optimism expressed in Catholic reports, a full confessional transformation did not take place on the ground; the population constantly fluctuated between education, clerical resources, external protection, local authority, and state interventions.

3.10. Property Disputes, Exemption, and Licensing Conditions in Siirt

From the end of 1902, Dominican institutions in Siirt remained at the center of both property disputes and the state's licensing-exemption policies. In November 1902, an investigation was opened upon a complaint regarding the demolition of a wall belonging to Dominican property by an Armenian group, and the reconstruction process was initiated⁶⁸⁷. In February 1903, the same issue came to the agenda again; administrative proceedings were initiated for the repair of the wall and the protection of the property⁶⁸⁸. This event reveals that inter-communal tensions in Siirt manifested not only in the religious sphere but also through daily property disputes. The institutions of Catholics under protection occasionally became targets in local power balances; the Ottoman administration also sought to resolve these disputes through investigation and reconstruction processes.

It is understood that the Dominicans applied for the construction of a new building in the autumn of 1903. However, the Sublime Porte approved the construction permit only on the condition that a "deed stating that these buildings will not be converted into religious and charitable institutions in the future" be provided⁶⁸⁹. This condition can be evaluated as a concrete example in the provinces of the "license first, undertaking second" principle implemented by the state after the Mytilene Crisis. Buildings actually used as monasteries or orphanages could only receive construction permits with civil/residential status; a separate permit was required if they were to be used

⁶⁸⁷ BOA, BEO 1954/146530 (23 Sha'ban 1320-November 25, 1902).

⁶⁸⁸ BOA, BEO 1991/149315 (6 Dhu al-Qi'dah 1320-February 4, 1903).

⁶⁸⁹ BOA, BEO 2692/201860 (23 Sha'ban 1323-October 23, 1903).

for religious or charitable purposes. Thus, the Ottomans tightened legal conditions to control the expansion of institutions under French protection⁶⁹⁰.

In the same period in Siirt, it is observed that a portion of the school, monastery, and orphanage named "Per Dominicen" and "Sœur de la Présentation" under French protection was used as a residence; for the portions whose deeds had not yet been obtained, it was found inappropriate to issue an imperial command⁶⁹¹. This situation shows that status differentiations in the real estate of Catholic institutions were frequently experienced and the Sublime Porte monitored them closely. It appears that it was emphasized that Catholic properties should gain official status with deeds rather than just licenses; thus, the French consulate's "de facto situation" argument was invalidated.

Additionally, during this period, the issue of property tax regarding Dominican institutions in Siirt also came to the agenda. In November 1903, an imperial command was requested for the collection of property taxes related to Dominican institutions⁶⁹². This situation reveals that customs and tax exemptions provided by the capitulations were interpreted restrictively by the state, and particularly in the provinces, Catholic institutions were not considered exempt from property tax obligations.

Generally, the 1902-1903 developments show that Catholic institutions in Siirt were subject to a triple oversight mechanism in terms of Ottoman policy. First, property security was sought to be protected through state investigation and repair processes, yet Catholic properties continued to be targets of inter-communal conflicts. Second, the strategy of the Sublime Porte to prevent the expansion of missionary institutions was reinforced by introducing the condition of a "deed stating it will not be used for religious/charitable purposes in the future" for newly constructed buildings. Third, Catholic institutions were subjected to property tax in the provinces despite exemptions provided at customs, thus limiting economic privileges.

In Siirt specifically, these applications secured the relationship of the Catholic community with the state within the framework of official legal recognition on one hand, while on the other, they were kept under control

⁶⁹⁰ In the letter sent by the Siirt governorate to the Sublime Porte, it was asked whether these institutions, used as rentals in Siirt and provided mass and education by a priest belonging to Ottoman subjects under French nationality and protection, belonged to the local administration. In response, the Ministry of Interior notified the Grand Vizierate that the institutions recorded in the tables in the Mytilene Agreement with France should be under their administration as they belonged to the French government. BOA, MF.MKT. 620/39 (3 Muharrem 1320-April 12, 1902).

⁶⁹¹ BOA, BEO 1868/140096 (11 Rabi' al-awwal 1320-June 18, 1902).

⁶⁹² BOA, HR.ID. 2022/80 (3 Ramadan 1321-November 23, 1903).

through administrative and financial restrictions. Thus, it is clearly seen to what extent the gains obtained after the 1901 Mytilene Crisis were limited by state control on the ground.

3.11. Correction of Registry, Land Classification, and Conditions of Exemption

The 1904-1906 period was a critical phase in terms of the formalization of the property status of Catholic institutions in Siirt and the limitation of their tax obligations. The "license first, registration later" policy developed by the Sublime Porte after the Mytilene Crisis was this time put into effect directly through property records and land classifications. In 1906, requests for the correction of registry for Dominican properties in Van and Siirt from individual names to the community name came to the agenda. In Van, correspondence was conducted for ten pieces of property including a school, monastery, church, and orphanage to be officially recognized as "Dominican property" and included in the scope of exemption⁶⁹³. In the same process, a detailed classification was made for eleven pieces of land in Siirt; four of these were included in the *arazi-i emirî* (state land), six in *arazi-i vakfiye* (foundation land), and one in the *mülk* (freehold) category, and processing according to this classification was requested⁶⁹⁴.

This classification exposed one of the most fundamental problems faced by Catholic institutions in Siirt. The properties actually used by the community fell under legally different categories. The right of disposition for real estate with *arazi-i emirî* status depended on the imperial will, and the right of objection by third parties could arise for foundation lands. Only real estate with a *mülk* title deed was open to full control by the community. Consequently, the administration of Dominican properties in Siirt became a subject not only of religious and diplomatic debates but also of the technical classes of Ottoman land law.

The correspondence of the Bitlis province further materializes these uncertainties. The province requested the registration of the vineyards, gardens, and houses of the French subject Father Ponet and his friends in Siirt in the name of the "Dominican Mission Society"⁶⁹⁵. This request reveals the process of converting individual foreign subject property into communal-institutional property. From the perspective of the Ottoman administration, this situation

⁶⁹³ BOA, DH.MKT. 1075/74 (8 Rabi' al-awwal 1324-May 2, 1906), Lef 2-3; BOA, BEO 2859/214413, (6 Jumada al-awwal 1324-June 28, 1906).

⁶⁹⁴ BOA, ŞD. 2755/15 (8 Rabi' al-akhir 1324 / June 14, 1906), Lef 3.

⁶⁹⁵ BOA, BEO. 2930/219725 (3 Ramadan 1324-October 21, 1906).

was a *de facto* state appearing as institutional ownership through charitable societies rather than foreigners acquiring direct property.

This process in Siirt also shows that French protection was kept constantly on the agenda. A portion of the schools, monasteries, and orphanages operated by Dominicans and women's orders like *Sœurs de la Présentation* were still without deeds or registered as residences. The Sublime Porte's tightening of license and deed procedures for these institutions and the French consulate's insistence on keeping them under protection turned the property issue in Siirt into an area of diplomatic bargaining. At this point, the application made in 1909 for the reconstruction of the residence, temple, and orphanage belonging to the *Sœurs Dominicaines de la Présentation* in Van⁶⁹⁶ actually reflected a trend valid for Siirt as well. Catholic institutions were not just religious centers, but simultaneously indicators of diplomatic representation and cultural presence; the Ottomans recognized them only within the framework of licenses, deeds, and registration.

In conclusion, the 1904-1906 developments demonstrate that the property status of Catholic institutions in Siirt was monitored by the state. The transfer of properties registered in individual names to the community name secured the existence of Catholic institutions with a collective identity. Second, the distinctions between state, foundation, and freehold lands limited the community's rights of disposition and increased the state's capacity for intervention. Third, despite the privileges provided by the capitulations, Dominican institutions were made dependent on the center through tax, license, and deed procedures. Consequently, the legitimacy gained by Catholic institutions after the Mytilene Crisis was limited by legal registration and property classification on the ground; while the institutionalization process of the community was strengthened in Siirt, its gaining of an autonomy independent of Ottoman control mechanisms was prevented.

3.12. Language, Education, and Diplomacy: Activities of French Missionaries in Siirt and the Ottoman Reaction

French missionary organizations (Dominicans, Capuchins, Lazarists, Marists, and nuns) functioned at the end of the 19th and the beginning of the 20th century in Mesopotamia and Anatolia not only as religious institutions but also as centers training local clergy and teachers who knew French. As Maurice Pernot stated in his work *Rapport sur un voyage d'étude à Constantinople, en Égypte et en Turquie d'Asie (janvier-août 1912)*, these institutions were

⁶⁹⁶ BOA, BEO. 3646/273405 (22 Ramadan 1327 / October 7, 1909).

defined as a network aiming to root French influence through education and language. It was envisaged that a cadre trained in the French manner through the Dominican seminary in Mosul, the Capuchins in Istanbul, the Jesuits in Beirut, and the Lazarists in Jerusalem would lead the local communities both religiously and culturally⁶⁹⁷.

In this process, French became more than a language of communication, transforming into a tool of status and cultural capital. French, taught intensively in Catholic schools, functioned as a key for both Chaldeans and Syriacs to achieve social mobility and establish ties with the West. As Pernot emphasized, young people equipped with classical languages and French philosophy were designed as the future elites of the region⁶⁹⁸.

In Siirt specifically, this influence policy was shaped directly through institutional construction and licensing processes. In 1912–1913, requests for reconstruction and expansion for the Dominican boys' school, Dominican monastery, and the girls' orphanage belonging to the *Présentation* nuns were submitted to the Ottoman administration⁶⁹⁹. These applications were supported not only by verbal expressions but also by detailed architectural plans and measurements; for example, structures measuring 19.30×12.20 m in dimensions and 6.20 m in height were planned⁷⁰⁰.

The Ottoman authorities, while evaluating these projects, considered not only whether they were licensed but also social sensitivities. In the documents, it is observed that the distances of the institutions to be built from Muslim neighborhoods, mosques, and state buildings were particularly questioned⁷⁰¹. Thus, the growth of Catholic institutions in Siirt was taken under control not only in terms of diplomacy but also in terms of social order.

⁶⁹⁷ Pernot, Rapport sur un voyage d'étude, pp. 146–151.

⁶⁹⁸ Pernot, Rapport sur un voyage d'étude, p. 146.

⁶⁹⁹ It was reported that in the Siirt province, there were two registered schools named Pierre Dominican and Souare de la Péres Antasion under French protection, a Dominican monastery, an orphanage, and a Souare de la Péres Antasion monastery, and that these were registered in the books. However, upon the local administration (telegram sent from Bitlis Province) stating that there were houses used as schools and temples even though their deeds had not yet been obtained and under the management of French priests, the Grand Vizierate notified that the institutions opened for this purpose must obtain a license from the Education administration. BOA, MF.MKT. 638/18 (18 Rabi' al-awwal 1320-June 25, 1902).

⁷⁰⁰ BOA, HR.İD. 1804/7 (8 Rabi' al-akhir 1331-March 17, 1913) Lef 1; BOA, HR.İD. 1804/9 (23 Rabi' al-akhir 1331-April 1, 1913), Lef 1, 3, 9–11, 18–19.

⁷⁰¹ BOA, HR.HMS.İŞO. 144/9 (5 Jumada al-akhir 1330-May 22, 1912) Lef 4; BOA, HR.HMS.İŞO. 144/13 (20 Jumada al-awwal 1330-May 7, 1912) Lef 7–8, 20.

A critical element of this period was the Agreement (*İtilafname*) signed between France and the Ottoman State on December 18, 1912, following the 1901 Mytilene Crisis. This agreement accepted the construction and repair of Catholic institutions within a "licensed status" and stipulated that new projects be notified to the center within six months⁷⁰². The direct reference to this agreement in the licensing files in Siirt shows that the Sublime Porte applied international obligations to the provincial administration as well.

After 1908, the Committee of Union and Progress government introduced tightened regulations for foreign schools: measures such as collecting taxes from constructed properties, auditing teachers' diplomas, and controlling curricula and books aimed to limit French intervention. Pernot, while recounting these regulations, emphasizes that the old privileges of foreign schools were being curtailed by the Ottomans⁷⁰³. In this framework, the licensing of Catholic institutions in Siirt was no longer merely a matter for the local administration but had become a field of legal-administrative balance linked to the diplomatic sensitivities of Ottoman-French relations.

French missionaries developed pragmatic adaptations to overcome this resistance: adding Turkish and local languages to the programs, accepting students from different sects, and adding health-dispensary units to schools were among these strategies. Thus, France attempted to legitimize its own interests with the rhetoric of "charitable institution" and "public benefit."

The Siirt example shows how the interest-based politics pursued by France through missionary work and the control mechanisms developed by the Ottomans against it were intertwined. While France sought to build lasting influence through language, education, and social services, the Ottoman State did not allow this influence to spread limitlessly and applied on-site supervision through licenses, property, neighborhood distance, and notification conditions. Thus, Siirt functioned as a provincial laboratory where France sought to increase its influence in the region with a discourse of "civilization," while the Ottoman administration showed resistance to protect the social balances of the province while observing diplomatic obligations.

⁷⁰²BOA, HR.İD. 1804/13 (18 Rajab 1331-June 18, 1913) Lef 8.

⁷⁰³ Pernot, Rapport sur un voyage d'étude, pp. 289–300.

3.13. The Place of Siirt Chaldeans in the Ottoman Bureaucracy

It is also understood from documents that members of the Chaldean community were integrated into the Ottoman bureaucracy through education. Mansur Galib Efendi, born on June 20, 1862, received education in Arabic, Turkish, and Chaldean at the Mosul Chaldean Catholic School; he served in roles such as treasury money-changing (*sarraflık*) and as a tax collector for the Sheep Tax (*Ağnam Resmi*)⁷⁰⁴.

Similarly, Abush Şükrü Efendi, born on April 22, 1868, received lessons in Arabic, Turkish, French, and arithmetic in Siirt Catholic schools; he served as the accountant of the Sanjak of Siirt⁷⁰⁵. Hanna Habib Efendi, born on August 16, 1890, continued to the *Darülhayr* School in Istanbul after receiving education at Dominican schools in Siirt; he served at the Bitlis Ziraat Bank as a multilingual bureaucrat knowing Turkish, Arabic, French, and Syriac⁷⁰⁶.

These examples show that those who graduated from foreign or licensed Catholic schools in the Ottoman State could be employed in state service. The petition written by Elias Hanna from Siirt to the Ministry of Education is a concrete example of this process. Elias Hanna stated that he had received education in both a secondary school (*idadi*) and a French school and that he knew Arabic well, and requested a teaching position; following the examination held, he was admitted to the *idadi* teaching post on September 3, 1910⁷⁰⁷.

3.14. Declarations of Loyalty to the State by Siirt Chaldeans

In reports sent by the Governor of Bitlis to the Sublime Porte in 1896, the measures taken against Armenian movements in the region and the attitude of local communities were recounted. A joint telegram bearing the signatures of the Siirt Armenian Bishop, the Syriac Patriarchal Vicar, and Chaldean Archbishop Emanuel is particularly striking in these reports. The telegram stated that public order was ensured through local measures and loyalty to the Ottoman State was clearly declared⁷⁰⁸.

⁷⁰⁴ BOA, DH.SAİD.d. 41/77 (29 Dhu al-Hijjah 1278-June 27, 1862).

⁷⁰⁵ BOA, DH.SAİD.d. 88/353 (29 Dhu al-Hijjah 1284-April 22, 1868).

⁷⁰⁶ BOA, DH.SAİD.d. 177/383 (29 Dhu al-Hijjah 1307-August 16, 1890).

⁷⁰⁷ BOA, MF.MKT. 1159/74 (27 Sha'ban 1328-September 3, 1910).

⁷⁰⁸ BOA, HR.TH. 169/106, (6 Sha'ban 1313-January 22, 1896); BOA, HR.SFR.3. 448/48, (18 Sha'ban 1313-February 3, 1896), Lef 4.

Such declarations of loyalty are among the important indicators reflecting the minority psychology of the period. Non-Muslim communities left in the shadow of the 1894-1896 incidents were under constant pressure due to both the state's security policies and surrounding insurgent movements. For communities with small populations like the Chaldeans, a declaration of loyalty was not just a political reflex but simultaneously a "survival strategy." Expressing allegiance to the state clearly prevented the community from being seen as a potential threat and guaranteed their safety in daily life. For the Ottoman State, such telegrams were tools that consolidated the legitimacy of the central authority. The Sublime Porte could use the discourse that "even local spiritual leaders declare loyalty to the state" as a diplomatic trump card against constant interventions by European states. Additionally, these declarations of loyalty allowed the state to position other Christian communities as "loyal subjects" while suppressing Armenian movements, without breaking relations with them. For the Chaldeans, this attitude meant not only drawing closer to the Ottoman administration but also taking a security-oriented position in relations with surrounding Armenian and Syriac communities. Thus, Chaldeans pursued a balance policy between the two sides by showing loyalty to the Ottomans while benefiting from French protection. This should be seen as a strategic step that enabled both the continuation of their missionary activities and the protection of their communities.

3.15. 1898: Sœur de la Charité in Baghdad and the "License First" Principle; Emanuel's Journey

The late 1890s was a period when the legal supervision strategies developed by the Ottomans against Catholic institutions in the provinces became more distinct. In 1898 in Baghdad, under the management of the *Sœur de la Charité* order, construction permission was requested for four rooms adjacent to a school seen under the "disposition" of the Pope's proxy; the French embassy supported this request with the argument that it had been "de facto active for fifty years." However, Ottoman authorities emphasized that said school was actually unlicensed and notified that for any construction or expansion, a license must first be granted to the existing structure⁷⁰⁹.

This decision is a typical example of the "license first" principle applied by the Sublime Porte from the 1890s onwards. The state considered even an institution that had been functioning de facto for many years as "legally unrecognized" and linked legitimacy solely to its own approval. France's "active for years" argument did not create legitimacy in Ottoman eyes; this

⁷⁰⁹ BOA, BEO. 1223/91701 (25 Jumada al-akhir 1316-November 10, 1898).

status could only be gained with a license and decree given by the Sublime Porte. Thus, the construction and expansion processes of Catholic institutions ceased to be areas open to international diplomacy and were linked to the direct control of the center⁷¹⁰.

Dominican institutions in Siirt were also direct subjects of this policy. Indeed, at the beginning of the 1890s, the attendance registers and curricula of the Dominican school operating in the region were examined by Ministry of Education inspectors, and it was reminded that unlicensed activities could be terminated. Schools and monasteries in Siirt, no matter how deep-rooted, had to obtain the approval of the Sublime Porte for any kind of construction or expansion initiative. Thus, the existence of the community was linked to the Ottoman central authority rather than the diplomatic protection of the French consulate⁷¹¹.

This approach produced a two-fold result for the Chaldeans in Siirt. On one hand, an official legal legitimacy and relationship of trust was established through institutions licensed by the state; on the other hand, seeing that French protection claims could be limited at any moment necessitated the community's compliance with the Ottoman legal framework. Consequently, the Sublime Porte's "license first" policy made the activities of Catholic institutions in Siirt dependent on the center in both administrative and diplomatic terms.

In the same year, the return of Chaldean Archbishop Emanuel of Siirt from Istanbul to Iskenderun, and from there to Siirt, came to the agenda. During Emanuel's journey, orders were given for all kinds of facilities to be provided by the Aleppo and Diyarbakir provinces⁷¹². This record also shows the Ottoman attitude toward the Chaldean hierarchy: while the state imposed a strict legal framework on property and construction requests of Catholic institutions, it simultaneously supported spiritual leaders as officially recognized and protected "community representatives" by facilitating their movements.

Emanuel's journey also reveals the institutional contacts of patriarchal vicars and bishops with the Ottoman bureaucracy during their visits to communities in the provinces. Such journeys were not merely pastoral activities but also diplomatic gestures that reinforced the relationship of trust between the center and the provinces. The Ottoman administration pejorated the image of

⁷¹⁰ Hilaire de Barenton, pp. 297-298.

⁷¹¹ Müllinen, *Die lateinische Kirche*, p. 33.

⁷¹² BOA, BEO. 1236/92672, (20 Rajab 1316-December 4, 1898) Lef 3, Emanuel's petition).

"loyal subjects" and verified the loyalty of the Chaldean community on-site by ensuring that spiritual leaders traveled in safety.

3.16. Criteria for Participation in Patriarchal Election and Administrative Evaluations Regarding Emanuel (1898-1899)

In 1898, the Governor of Mosul notified that only Ottoman subjects could participate in the Chaldean patriarch election, preventing the participation of Metropolitan Isaac Bahtiyar of Serlemest, an Iranian subject; conversely, he reported that the Pope's proxy could be present in the capacity of a spiritual representative⁷¹³. This attitude was a typical example of the Sublime Porte's strategy to link political legitimacy in patriarchal elections to Ottoman subjection. Despite the interventions of Rome and France, the state maintained the principle that "a patriarch can only be elected from among Ottoman subjects," thus closing the patriarchal office to both international pressures and cross-border Nestorian-Chaldean relations.

In September 1898, despite the restrictive notifications of the state, the patriarch election was held in the presence of the Pope's proxy, and it was notified that Archbishop Emanuel of Siirt had been elected patriarch unanimously⁷¹⁴. This situation shows Siirt's special position within the Chaldean world. Siirt, the episcopal center of Emanuel, was an ideal balance point for the patriarchate due to its proximity to Chaldean communities in Iran and its structure directly linked to the Ottoman bureaucracy. The Chaldeans in Siirt, although a small community (approximately 375 people), undertook a "center" role in the patriarchal process; thus, a religious site at the provincial scale was placed at the heart of a political decision that gained international dimensions.

In the summer of 1899, the Ministry of Interior, in reports received from the Bitlis province, underlined that Emanuel was an Ottoman subject, recording that 375 Chaldean Catholics lived in Siirt and that Emanuel and his priests were not ill-treated⁷¹⁵. Despite this, it was stated that Emanuel, after his European journey, applied to the foreign embassy and circulated allegations of "ill-treatment." This was interpreted as a development that damaged the reliability of the Siirt-based Chaldean leadership in the eyes of the Ottomans. Nevertheless, the Ministry of Interior, to prevent possible foreign interventions,

⁷¹³ BOA, DH.ŞFR. 247/105 (17 Rabi' al-awwal 1316-August 5, 1898).

⁷¹⁴ BOA, DH.ŞFR. 248/82 (27 Rabi' al-akhir 1316-September 14, 1898).

⁷¹⁵ BOA, HR.TH. 231/123, (12 Rabi' al-awwal 1314-August 21, 1899), Lef 2-5.

sent a telegram to Siirt commanding that Emanuel and the Chaldean priests must be treated well.

In these developments, the state's limitation of participation in the Patriarchal election solely to Ottoman subjects can be said to aim at keeping the Siirt-centered patriarchal initiative under its supervision. Nevertheless, a small Chaldean community of 375 people became the focus of the patriarchal election and international diplomacy. While this strengthened the community's efforts to protect its own identity, it also made it more open to external pressures. Additionally, Emanuel's circulation of the "ill-treatment" discourse by relying on Papal and consular circles in Europe led to a trust problem between the local authority in Siirt and the Ottoman State. Despite this, the Ottoman provision of official protection to Emanuel was a strategic choice aimed at preserving the image of a community appearing loyal to the state.

Consequently, the 1898-1899 process demonstrates how central a role the small but symbolically important Chaldean community of Siirt played in the patriarchal election; it simultaneously shows how the Ottoman State implemented a supervision policy based on "subject-license-loyalty" over Catholic communities.

3.17. Procedural Crisis in Patriarchal Election-Reversurus, the Pope's Proxy, and the Framework of the Sublime Porte

The Chaldean patriarch election that came to the agenda following the death of Abd-i Yeşû' in 1900 constituted one of the clearest fields of conflict between the Ottoman State's minority policy and Rome's spiritual intervention in the patriarchate. The Sublime Porte considered the claim of "unofficial presidency" by the Pope's proxy coming from Baghdad as foreign intervention; it characterized the text titled *Reversurus* sent from Rome directly as a "harmful document" (*varaka-i muzır*). Therefore, it commanded that the patriarch election be held under the chairmanship of the eldest archbishop, according to Ottoman procedure⁷¹⁶. The Minister of Justice and Sects notified the Grand Vizierate that the patriarchal office could only be elected from among bishops who were Ottoman subjects, and that the direct or indirect intervention of the Pope's proxy would strictly not be accepted⁷¹⁷. In response, the French embassy argued that it was natural in the Eastern Catholic tradition for the Pope's proxy

⁷¹⁶ BOA, Y.A. HUS. 406/131 (29 Muharram 1318-May 29, 1900), Lef 1, 3.

⁷¹⁷ BOA, BEO. 1496/112164 (5 Safar 1318-June 4, 1900), Lef 3.

to be present at the election and that this did not disturb the freedom of election⁷¹⁸.

The center reflected this debate to the congregation itself as well. Signed declarations were requested from the Metropolitans stating that "the Pope's proxy did not/could not be present at the election"; only the exception that the Pope's proxy could be present at the prayer following the election was accepted⁷¹⁹. In the minute arriving from Mosul, it was also specifically emphasized that the presence of the Pope's proxy at the election did not affect the freedom of election, but that if this were to become a "custom" in the future, it would not grant the Pope a direct right of presidency⁷²⁰. Finally, the process proceeded under the center's supervision through minutes, and the confirmation phase extended until 1901⁷²¹.

Siirt had undertaken a special role in this process. The city, which was effective in patriarchal elections with its Chaldean bishopric identity throughout the 19th century, stood out as a "balance center" in the Chaldean world when Archbishop Emanuel was nominated for the patriarchate in 1898. The frequent mention of Emanuel's name in Ottoman documents reveals that Siirt was considered of strategic importance for the patriarchate due to its being a point of contact with Chaldeans in Iran and its structure directly linked to the Sublime Porte. Therefore, the crisis in 1900 was not only a Mosul-centered matter but also a turning point where the episcopal tradition in Siirt was redefined by state supervision.

The "subject requirement" and "eldest archbishop chairmanship" principle implemented by the Sublime Porte in the patriarch election was part of the strategy to keep Catholic minorities within the Ottoman legal order. For the Chaldean community in Siirt, this meant a constant search for balance between loyalty to Rome and allegiance to the Ottomans. Rome's attempt to take patriarchal elections under direct control through the *Reversurus* was seen by the Ottomans as a foreign intervention threatening the integrity of the minority policy; in response, the Sublime Porte aimed to bind the community's loyalty to the central authority by highlighting spiritual leaders in provincial centers like Siirt.

⁷¹⁸ BOA, BEO. 1506/112889 (6 Safar 1318-June 5, 1900), Lef 3.

⁷¹⁹ BOA, MV. 100/53 (18 Rabi' al-awwal 1318-July 16, 1900); BOA, DH.MKT. 2378/99 (26 Rabi' al-awwal 1318-July 24, 1900).

⁷²⁰ BOA, BEO. 1528/114565 (6 Rabi' al-akhir 1318-August 3, 1900), Lef 3.

⁷²¹ BOA, BEO. 1522/114087 (25 Rabi' al-awwal 1318-July 23, 1900), Lef 3, 5; BOA, DH.TMIK.M. 94/65 (9 Jumada al-akhir 1318-October 4, 1900).

Consequently, the 1900 election crisis clearly demonstrates how the Siirt-centered Chaldean bishopric was positioned by the Ottoman administration as an institution "legitimized by state approval." The legal and spiritual intervention of Rome was constantly limited by the Ottomans, and patriarchal elections were squeezed between local spiritual leaders and the approval of the Sublime Porte. This situation led to a dual identity policy that necessitated Siirt Chaldeans appearing both as loyal subjects of the Ottomans and maintaining their ties with Rome.

3.18. The Mytilene Crisis, the Packaging of French Demands, and Confirmations - In the Context of Siirt

The French-Ottoman crisis, which began from the summer of 1901 due to the Lorando-Tubini debt and quay concessions, reached its highest point on November 5, 1901, when the French navy seized the Mytilene customs. The fundamental demands conveyed to the Sublime Porte in the instructions of French Foreign Minister Théophile Delcassé dated October 26, 1901, were gathered under three headings: the official recognition and regulation of the de facto status of educational, hospital, and religious institutions under French protection; the issuance of necessary firmans for the repair and reconstruction of Catholic institutions damaged particularly during the 1894-1896 incidents; and the provision of the Chaldean Patriarch's recognition certificate in conditions compatible with Rome⁷²². These demands were discussed by Ottoman officials, and the decision taken was subsequently notified to French authorities⁷²³. On November 7, 1901, French Ambassador Bapst notified Paris of the response he received from Grand Vizier Tevfik Pasha. According to this,

⁷²² France, Ministère des Affaires étrangères, Affaires de Turquie, 1900–1901 (Paris: Ministère des Affaires étrangères, 1902), pp. 44–65; Delcassé → Bapst, October 26, 1901.

⁷²³ From the second half of the 19th century onwards, "gunboat diplomacy," a method frequently used in international relations, refers to the use of naval military power as a diplomatic pressure tool by great powers. The aim of this form of diplomacy is to weaken the will of the opposing side through naval forces without declaring war directly and to obtain desired political or economic concessions. In this context, the Commodore Perry Expedition of 1853-1854, in which the United States forced Japan to open its ports to foreign trade, is considered a classic example of gunboat diplomacy. Similarly, the sending of warships by Britain, Germany, and Italy near Venezuela during the 1902–1903 Venezuela Crisis to ensure payment of debts is another reflection of this diplomacy in Latin America. The Ottoman State was also subjected to such pressures from time to time throughout the 19th century; particularly after 1839, the naval threats of European states created an indirect impact in determining the direction of economic and administrative reforms. Today, gunboat diplomacy is politically sustained more through regional power demonstrations and naval exercises rather than direct occupation or blockade; for example, China's military presence regarding Taiwan in the South China Sea or the US sending aircraft carriers and carrier groups to certain crisis regions are evaluated as modern manifestations of this approach.

the Ottoman State recognized the legal existence and customs exemption of Catholic schools and confirmed the existence, property status, and customs privileges of religious and charitable institutions. Furthermore, it granted permission for the construction, expansion, and repair of institutions in the list and accepted that a separate procedure would be concluded for future construction and repairs. Within this framework, necessary instructions were given to the Ministries of Finance, Customs, and Education, and the recognition certificate of Chaldean Patriarch Emanuel Thomas was notified by imperial decree⁷²⁴.

The importance of these developments specifically for Siirt is the gain of legitimacy for the legally controversial statuses of Catholic institutions, particularly the schools, orphanages, and monasteries of the Dominican missions, within a "package agreement." In the 1890s, it was known that the Dominican school in Siirt operated without a license, and its printing and orphanage activities were frequently questioned by Education and Interior⁷²⁵. Confirmations given after the Mytilene Crisis ensured that these institutions gained an official rather than de facto existence. This was a turning point that strengthened the ties with the state in the eyes of the Catholic community (Chaldean and Syriac elements) in Siirt. Simultaneously, the recognition of Chaldean Patriarch Emanuel Thomas by decree also directly concerned Siirt. For Emanuel was a figure connected to Siirt through his archbishopric roots, and the inclusion of the patriarchal confirmation within this package became a symbol of the recognition of Catholic identity at the state level in the communal memory of the city.

In the context of Siirt, the arrangements following the Mytilene Crisis can be read at three levels: First, the official recognition of unlicensed schools, orphanages, and charitable institutions guaranteed the long-term presence of Catholic institutions in Siirt. Second, while community members found the opportunity to express their demands more strongly through the French consulate, the Ottoman State protected its own control mechanism by placing these demands within a "decreed and licensed" framework. Third, in the environment of distrust created by the 1894-1896 incidents, the confirmations given after 1901 produced a sense of "dual security" for Siirt Chaldeans, guaranteeing both the protection of France and the official protection of the Ottomans. In this regard, the 1901 Mytilene Crisis, although beginning as a diplomatic conflict in Ottoman-French relations at the center, was directly reflected in daily life in the provinces, at critical points for Catholic missionary work like Siirt. As a result of this crisis, Catholic institutions in Siirt secured

⁷²⁴ France, Ministère des Affaires étrangères, Affaires de Turquie, 1900–1901 (pp. 44-67). Bapst → Delcassé, correspondences of November 7 and 10, 1901; *ibid*.

⁷²⁵ BOA, MF.MKT. 129/122, (24 Dhu al-Qi'dah 1308-July 1, 1891).

their activities by being legally recognized; the recognition of Chaldean Patriarch Emanuel Thomas by decree also legitimized the local episcopal tradition. While the Ottomans accepted the pressure of France, they maintained power over communities by holding central supervision mechanisms such as licenses and firmans. Thus, the Mytilene Crisis has passed into history not only as a foreign policy crisis but also as a legal and psychological breaking point in the institutionalization process of Catholic communities specifically in Siirt⁷²⁶.

CHAPTER 4: CATHOLIC CHALDEAN PRESENCE IN SIIRT: FROM THE XIX CENTURY TO WORLD WAR I

4.1. Missionary Work, Education, and Institutionalization: Population Dynamics and Demographic Mobility

4.1.2. Variability in Population Estimates

The city of Siirt and its environs exhibited a highly heterogeneous demographic and ethnic structure throughout the 19th century, yet remained volatile in terms of population mobility. While the majority of the region consisted of Muslims, it also hosted ancient Christian communities such as Armenians, Chaldeans, and Nestorians. The Catholic Chaldeans in Siirt were an integral part of the region's Christian fabric, representing a community that was institutionally and pedagogically organized through a developed missionary network by the late 19th century.

Estimates regarding the city's population show distinct variability depending on the visit dates of different travelers. While John Macdonald Kinneir's early records stated the population of Siirt to be approximately 800⁷²⁷, his later estimates (1813-1814) gave this figure as approximately 3,000⁷²⁸. Colonel Shiel, on the other hand, estimated the population to be around 5,000 in 1836, but noted that a large portion of the city was in ruins⁷²⁹. These wide-

⁷²⁶ Documents diplomatiques, pp. 44–65; Hilaire de Barenton, pp. 297-298; *Revue de l'Orient Chrétien*, X, 1902, pp. 20-23.

⁷²⁷ Ritter, *Die Erdkunde*, Vol. VII, pp. 103-104.

⁷²⁸ Kinneir, *Journey through Asia Minor*, p. 409.

⁷²⁹ Ritter, *Die Erdkunde*, Vol. VII, p. 106.

ranging estimates (from 800 to 5,000) reveal the fluctuations between the administrative size of the city and the actual settled population, as well as the fragility of population data.

4.1.3. Migration of the Chaldean Community to Iran

This variability in population also reflects the geographic mobility of the communities. The example of the establishment of the village of Khusrava in Iran around 1780 by a Chaldean named Nicolai, who fled from the valleys of Sert or sought new settlements, demonstrates that the Chaldean community around Siirt moved on slippery ground and could migrate outside the region due to security, economic, or religious pressures. Despite this mobility, when evaluated alongside the fact that the neighboring town of Salmas was a Chaldean episcopal center in the pre-Islamic period, it is confirmed that the Chaldean presence in the region possessed a deep-rooted and continuous history. This event emphasizes the historical roots of Christian settlements in the region while serving as an indicator of how open the population was to external factors⁷³⁰.

According to data for the year 1896, the demographic structure of the region consisted largely of Muslims, yet approximately 5,000 Catholic Chaldeans and 15 Nestorian villages were recorded⁷³¹. While Arabic and Kurdish were the dominant daily languages in the Siirt city center and villages, Neo-Aramaic (Chaldean) was spoken as the vernacular in some Catholic Chaldean villages; the language of liturgy and the church was Syriac or literary Chaldean.

During this period, Bishop Joseph-Emmanuel Thomas, who resided in Siirt and had served as the director of the patriarchal seminary in Mosul, occupied the episcopal see. The institutional infrastructure of the Catholic Chaldean community included 22 parishes (*paroisse*), 15 villages with a semi-Nestorian population, 21 churches and chapels, 12 priests, 7 boys' and 1 girls' school, and a missionary residence belonging to the Dominican order.

The most prominent aspect of the Catholic mission network in Siirt from the end of the 19th century to the beginning of the 20th century was the vertical link between the Syro-Chaldean Seminary in Mosul and the provincial educational structures. The journal *Die Katholischen Missionen* from 1898

⁷³⁰ E. B. Soane, *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*. London: John Murray, 1912, pp. 51-52.

⁷³¹ J.-B. Chabot, *État religieux des diocèses formant le Patriarcat chaldéen de Babylone au 1er janvier 1896, rédigé d'après les notes de S. R. Mgr Georges Ebed-Jésus V Khayyath, patriarche de Babylone pour les Chaldéens*, Paris, 1896, p. 447.

reveals the extent of the mission's educational reach⁷³². In addition to the 41 students (26 Chaldeans, 15 Syrians) at the Mosul Seminary, this vertical structure reached a total of 1,027 students (952 boys, 75 girls) in 35 primary schools. Furthermore, schools in Siirt and its environs (Maryakub Nestorian, Jesireh, and Siirt boys' schools) provided education to students from different rites (nations). The provision of lessons in Turkish, geography, and arithmetic alongside religious education in the adult Sunday school in Siirt demonstrated the Catholic pedagogy's effort to penetrate the local social structure from a broader base by targeting both children and adults with liturgical teachings.

Data from the *Annuaire pontifical catholique* show the development of the Catholic presence in a geography where the majority of the population consisted of Muslims (Siirt and its surroundings). During the 1905-1906 Period, the Catholic presence was institutional but limited. In both years, 600 Catholic families were recorded, served by 23 stations and 20 assistant priests. A bishop who had returned from Nestorianism resided in Cuératel/Gnératel. The bishopric possessed a structure encompassing 23 churches or chapels, 7 boys' and 1 girls' school, and a Dominican residence in Siirt⁷³³. The 1906 data confirm that this structure and population level remained the same as in 1905. During the 1911 Period, data reveal a more detailed and expanded structure of the Catholic presence in the region. The total Catholic population reached 5,030, and the number of secular priests was recorded as 21. The residence of the convert bishop continued in Guératel. The episcopal structure grew significantly; the number of churches or chapels rose to 38, the number of boys' schools to 9, while the single girls' school was maintained. The number of stations was stated as 4, and a Dominican monastery existed⁷³⁴.

The comprehensive study dated 1914 by Joseph Tfinkdji, who provided significant data on the region and was an insider, presents the pastoral-institutional capacity of this network with statistical data. Tfinkdji records that in the Siirt diocese, there were approximately 5,380 Catholic believers, 37 priests, 21 churches, and 31 chapels (a total of 52 worship units), 17 schools, and 9 stations. This structure corresponds to a pastoral density of an average of 145 people per priest; and an institutional density of 9.67 places of worship, 3.16 schools, and 1.67 stations per 1,000 people. These figures clearly demonstrate that Siirt achieved a "disproportionately strong" Catholic institutionalization relative to its population ratio⁷³⁵.

⁷³² Die Katholischen Missionen, Bd. 26, Heft 6, 1898, p. 132.

⁷³³ Battandier, 1905, p. 290; 1906, 272; 1909, p. 277.

⁷³⁴ Battandier, 1911, p. 288; 1917, p. 318.

⁷³⁵ Tfinkdji, L'Église chaldéenne, p. 525.

Consequently, the Siirt experience between 1898-1914 shows that Catholic missionaries established an education-social aid network through schools, orphanages, and seminary connections that included not only Chaldean communities but also people from different sects. This network was strengthened by the security and diplomatic shield provided by French protection; however, it simultaneously sharpened inter-sectarian competition. The dense institutional capacity noted by Tfinkdji and the numerical micro-finance flows of the *Œuvre d'Orient* made Siirt one of the most visible examples of Catholic institutionalization in the Ottoman provinces.

Siirt holds a central importance within the Chaldean Church hierarchy. This importance was explicitly confirmed in 1900 with the appointment of Bishop Emmanuel Thomas of Siirt to the patriarchal see of the Chaldean Church, which became vacant upon the death of Mgr. Abd el-Jesus Khayath⁷³⁶. This appointment demonstrates that the Siirt see was not merely a local bishopric, but a center that raised leadership at the patriarchal level.

4.1.4. Identity Regime, Institutional Network, and Numerical Foundations in the Late XIX Century

The period of approximately twenty years from the 1870s to the 1890s marks a permanent transformation phase for the Siirt-centered Chaldean bishopric in terms of both identity indicators and institutional networks and numerical foundations.

4.1.4.1. Construction of the Mission Topography (1882-1885)

From 1882 onwards, 14 Dominican priests based in Mosul established constant contact with secondary nodes such as Maryakub and Siirt and planned five new mission stations in this region. The Dominican station in Van functioned as a support center, and the Jezireh mission was added to the network in 1885. During the same years, a central residence was opened in Siirt, a priest was assigned, and nuns arrived in the field. Thus, Siirt was transformed into a logistics and residence hub on the Mosul-Siirt-Jezireh-Van line; the mobility of priests and nuns produced institutional accumulation centered on schools, chapels, and orphanages through elements such as mountain passes and a multilingual curriculum⁷³⁷.

⁷³⁶ Revue de l'Orient Latin. Tome VIII (1900–1901). Paris: Ernest Leroux, 1900-1901, p. 262.

⁷³⁷ N. Kamo, Mission jésuite et dominicaine en Mésopotamie: Naissance d'une Église, Paris: Karthala, 1999, p. 89; Almanach des âmes du Purgatoire, Montréal: Imprimerie du Sanctuaire de la Réparation, 1882, p. 370; Jean-Baptiste Piolet, Les Missions catholiques françaises au XIXe siècle, Paris: A. Colin, 1901, p. 270; Thomas A'K. Rerty, "Fr. Drum's Criticism of Fr. Weigand's Story." The Ecclesiastical Review 44, no. 6 (June 1911): p. 745; La gerarchia cattolica, p. 380.



Image 9. An image related to the Chaldeans of Mardin ⁷³⁸

4.1.4.2. First Large-Scale Census

The institutionalization process was simultaneously supported by numerical statistics. The tables published by Father G. Duval in *Œuvre d'Orient* recorded the city-environment integrity of Siirt in detail: total population of Siirt $\approx$ ⁷³⁹ 15,000; Christians $\approx$ 2,350 - among these, Armenian "schismatics" were cited as 300 families, Chaldeans as 100 families, Jacobites as 50 families, and Protestants as 20 families. In the episcopal surroundings, 610 families ($\approx$ 3,050 people) were recorded in 33 villages; in the east $\approx$ 100 families in $\approx$ 10 Nestorian villages, in the west 561 families ($\approx$ 2,805 people) in $\approx$ 25 Jacobite villages, and in the north Armenian villages with $\approx$ 6,000 families ($\approx$ 30,000 people) were reported. It was also emphasized that 63 Nestorian families from Richeir and 34 from Guératel converted to Catholicism but remained "unclaimed" due to the lack of priests and religious education; in contrast, it was noted that Protestants achieved more successful results thanks to the training of local clergy, salaries, and British consular support ⁷⁴⁰. This table demonstrated that the Siirt-centered episcopal authority faced three separate environmental rings: Armenian villages to the north, Nestorian

⁷³⁸ <https://incipit.icp.fr/records/item/4127-syriennes-et-chaldeennes-de-la-province-de-mardin?offset=>

⁷³⁹ $\approx$ This expression is used in the sense of "approximately."

⁷⁴⁰ *Œuvre d'Orient*, n°138, September 1883, pp. 131–144.

settlements to the east, and Jacobite clusters to the west; while the Chaldean core experienced a serious imbalance between priest supply and catechetical infrastructure over a mass of 610 families/3,050 people.

4.1.4.3. Regional Cross-Section: The Dek–Hassker Band

The report from one year later provides a regional profile for Dek–Hassker, the two sub-districts closest to Siirt: Chaldean Catholics $\approx$ 30 villages/ $\approx$ 6,000 people; Armenians $\approx$ 4,000; Nestorians $\approx$ 1,000; total $\approx$ 11,000 Christians. These data statisticized a new environment covering the eastern and western slopes of the Bohtan basin, surpassing the city+33 village core of 1883; thus, a 30-village Chaldean band was revealed where the bishopric needed to concentrate its school, chapel, and priest patrol lines⁷⁴¹.

4.1.4.4. Institutional Scaling and Educational Policy

In the final cross-section of the period, Vital Cuinet's monograph recorded 2,600 Chaldean Catholics, 4 schools, 8 teachers, and 325 students in the Siirt region. Schools were managed by churches and taught French and Arabic under Dominican auspices. The record of "4 boys' schools of the Chaldeans" and "3 rüşdiyes each" reveals that a gendered and tiered teaching scheme was in effect. It is understood that 12.5% of the 2,600-strong population was in contact with schools; there were $\approx$ 40 students per teacher, meaning classes were not crowded, and the bilingual curriculum was implemented functionally⁷⁴².

When inter-connections are considered, the black silk wrap of the Chaldeans in the general appearance of the Siirt people served as a distinct tool of public visibility for the community⁷⁴³. The Dominican missionary network, which became qualified between 1882-1885, rapidly gained residency thanks to the residence established in Siirt and the institutional structure supported by nuns⁷⁴⁴. During the same period, the transformation of data presented in the 1883-1884 censuses by Catholic missionaries⁷⁴⁵ into 30-33 village rings clarified the environmental organization of the episcopal area. This process gained an even more institutional appearance in 1891 when the Chaldean

⁷⁴¹ Œuvre d'Orient, n°142, May 1884, pp. 312-313.

⁷⁴² Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure*, Tome II, Paris: Ernest Leroux, 1891, pp. 534-535, 597-598; Çelik, op. cit., p. 194.

⁷⁴³ Bcheiry, op. cit., p. 23.

⁷⁴⁴ Kamo, *Mission jésuite*, 1999; Piolet, 1901; Rerty, "Fr. Drum's Criticism of Fr. Weigand's Story." 1911, 745; *La gerarchia cattolica: La cappella e la famiglia pontificia per l'anno 1882*, con appendice di altre notizie riguardanti la Santa Sede, pubblicata il 1 maggio 1882 (Rome: Tipografia Monaldi e C., 1882), p. 377.

⁷⁴⁵ Œuvre d'Orient, 1883, pp. 131-132; Œuvre d'Orient, 1884, pp. 312-313.

community of 2,600 people was articulated into a wide missionary school network covering 325 students⁷⁴⁶.

All these developments clearly demonstrate the sociological and demographic axis of the Siirt-centered Chaldean organization: public identity was constantly displayed through visual signs; the discourse of Catholic unity reinforced episcopal and bureaucratic continuity; the spatial settlement of Dominicans fixed education and care institutions into the city fabric; and the surrounding village rings institutionalized the catechetical and administrative hinterland of the bishopric. Thus, the period from the 1870s to the 1890s emerges as a founding twenty years during which the chain of visible identity → institutional network → census and scale production became permanent in the Siirt Chaldean community.

4.2. Statistics and Social Structure (1913-1918)

4.2.1. Distribution of the Nestorian Population in the Siirt Archbishopric According to 1913 Statistics

The following table shows the demographic and spiritual status of ten villages partially inhabited by a Nestorian population within the boundaries of the Siirt Archbishopric according to 1913 Catholic sources:

Table 2. Villages with Nestorian Populations in the Archbishopric of Siirt (1913)

No	Village	Chaldean (Catholic) Pop.	No. of Priests	Church	Chapel	School	Station	Notes Status
1	Azar	50	1	1	-	-	-	Partially Nestorian; Catholic rite applied.
2	Guiralel	100	-	1	-	-	1	Catholic Nestorian Bishop Thomas resides here.
3	Mar-Anèche	70	—	1	—	—	—	Community of Nestorian origin;

⁷⁴⁶ Cuinet, 1891; Çelik, op. cit., 2019. (page numbers missing)

No	Village	Chaldean (Catholic) Pop.	No. of Priests	Church	Chapel	School	Station	Notes Status
								conversion new.
4	Mar- Chianès	60	—	1	—	—	—	Liturgical unity being attempted.
5	Sadakh	230	1	1	—	1	—	Catholic school active; used as Dominican center.
6	Mar- Yacoub	200	1	1	—	1	—	Catholic rite regular; conversion nearly complete.
7	Mar- Chmôni	30	—	1	—	—	—	Small community; few Nestorian families Catholic.
8	Hadidi	200	1	1	—	—	—	Catholic priest visits village regularly.
9	Bir-Ké	120	1	1	—	—	—	Mixed population; missionary support continues.
10	Pékinde	80	1	1	—	—	—	Mission active; basic religious education given.
Total		1,330	7	10	-	1	1	(3 Dominican

No	Village	Chaldean (Catholic) Pop.	No. of Priests	Church	Chapel	School	Station	Notes Status
								missionaries serve). ⁷⁴⁷

The return of Siirt Nestorians to Chaldeanism was not a mass conversion occurring at once, but a fluctuating process spreading over approximately three centuries. Initially, individual or village-scale Catholicizations were seen; from 1681, this process was institutionalized at the patriarchal and episcopal level; and in the 19th century, the Catholic identity became dominant in the region through the contributions of both local clergy and Western missionaries⁷⁴⁸. However, despite the enthusiastic rhetoric of Abdoulahad and other pro-Rome Chaldean clergy, the presence of Nestorian communities in the Siirt, Rıdvan, and Bohtan regions at the beginning of the 20th century is noteworthy. This situation is important for showing how slippery the ground was for sectarian transitions⁷⁴⁹.

Generally, Catholic missionary activities in the Siirt region can be evaluated as initiatives for not only religious but also educational and social reorganization. The station established by the Dominicans functioned as a "Catholicization laboratory" centered on language teaching, literacy, and unity of faith, rather than just a place of worship. Thus, the process of Nestorians' transition to Catholicism became an indicator of both a spiritual convergence and the identity reconstruction of Eastern Christian communities in the late 19th-century Ottoman provinces. The process of Catholicizing the Nestorian congregation in the Siirt region was carried out by both foreign Catholic missionaries and local Catholic Chaldeans over a period of approximately five centuries, from the 16th to the 20th century. During this period, Catholic missionaries in the region, while continuing their activities, regularly sent reports to the Vatican and their co-religionists in Catholic countries, reporting the progress recorded in winning Nestorians over to Catholicism and requesting

⁷⁴⁷ Annuaire pontifical catholique, 1914, pp. 496-497. Demographic data also provide a complementary framework for understanding the social position of Chaldeans in the sanjak of Siirt. In the village of Deyr Mir attached to Siirt center, Armenians have 201 households and a male population of 694, while Chaldeans have 21 households and a male population of 43. Accordingly, it was recorded that there were a total of 737 male population in 222 households belonging to non-Muslims in 12 neighborhoods and 1 village. See Ayhan, op. cit., 339.

⁷⁴⁸ Abdoulahad, op. cit., p. 72.

⁷⁴⁹ P. Müller-Simonis & Hyacinthe Hyvernât, *Du Caucase au Golfe Persique à travers l'Arménie, le Kurdistan et la Mésopotamie*, Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1892, pp. 266, 337.

various material and spiritual aids. However, despite said missionary initiatives and the support provided, the process of Catholicizing Nestorians never reached full success. Even at the beginning of the 20th century, it is known that the Nestorian congregation still maintained its presence in ten of the 36 Chaldean villages identified in the Siirt countryside. This demonstrates that despite intensive Catholic missionary activities and the efforts of the Chaldean church for approximately five centuries, Nestorians largely preserved their beliefs and identities. On the other hand, it is also understood that the sectarian transformation in the region did not bear a completely permanent character and was often shaped by pragmatic and economic motives. While the increase in financial aid sent from Rome and the Vatican accelerated the transition to Catholicism, it was observed that when these resources decreased, Nestorians returned to their former sects. Therefore, the Catholicization process should be evaluated as not only a religious transformation but also a strategic form of adaptation linked to economic opportunities and external support for local communities. One of the data confirming this situation can be seen in Russian Consul Mayevski's statistics of Eastern Anatolia. Mayevski's observations regarding the population and sectarian distribution in the region clearly reveal the fluctuating course of the Catholicization movement and the impact of economic aid on sectarian preferences. Consequently, despite all the systematic efforts of the missionaries and local Catholic Chaldeans, the Nestorians in the Siirt region succeeded in largely maintaining their religious and cultural identities. The Catholicization process remained a partial transformation determined by local conditions, external support, and interest relations.

4.3. Population, Socio-Cultural and Institutional Structure in Siirt (XIX Century-Early XX Century)

The American missionary Horatio Southgate, who visited the region in 1838, recorded that approximately one thousand Chaldean families, i.e., about five thousand people, lived in fifteen villages in the Cizre-centered episcopal area ⁷⁵⁰. This observation reveals that the Chaldean population maintained an organized and deep-rooted presence not only in city centers but also in the rural hinterland. One of the first records in the Ottoman archives regarding the institutional organization of the Chaldean Catholic community for the 19th-century period is seen in a minute (*mazbata*) dated March 13, 1840 (29 Dhu al-Hijjah 1255 AH). The community living in Cizre applied to the Sublime Porte to construct a primary school in the courtyard of the foundation mansion belonging to their churches; the document explicitly stated that the school was located on real estate belonging to the church subject to foundation law and was

⁷⁵⁰ Southgate, Narrative of a Visit to the Syrian, pp. 172–173.

within the community neighborhood⁷⁵¹. The minute also reflected the demographic profile of the community, showing that a small group of sixty-four households and one hundred and six people turned toward church-centered institutional organization. This reveals that despite a limited population, the community embarked on education and religious institution building via property based on foundation law at an early date.

The German Catholic researcher Heinrich Patermann, who was in the region between 1848-1850, emphasized that the Mosul-centered patriarchate was represented by strong episcopal structures across a wide geography extending to Siirt and Diyarbekir. According to Patermann, Siirt bore the quality of a metropolitan (episcopal) center during this period; the bishopric covered thirty-three villages and possessed a noteworthy clerical cadre in the city center⁷⁵². His findings are important for showing that Siirt possessed a significant Chaldean population and religious cadre. In Girolamo Petri's work dated 1859, *L'Orbe Cattolico ossia Atlante geografico storico ecclesiastico*, Siirt was characterized as the "city of the Chaldeans." Petri positioned the city as a sanjak center located approximately 30 leagues (estimated 150 km) east of Diyarbekir. Geographically, Siirt was founded on a small plain surrounded by high mountains and is watered by the Habur River. During this period, the estimated population of Siirt was recorded as approximately 3,000 people⁷⁵³.

According to the British foreign trade bulletin in 1865, the population in the Siirt region was as follows. These figures are also important as a foreign state's external statistics source for comparison with other provided data. However, the fundamental problem here is that while making the population distinction, the distinction was generally made between Christian and Muslim. For this reason, the figures given for Christians include all elements in the region such as Chaldean, Gregorian Armenian, Catholic Armenian, Protestant Armenian, Nestorian, Jacobite, and Jacobite Catholic.

Table 3. Districts and Statistics Attached to the Sanjak of Siirt

District (Kaza)	No. of Villages	Muslim Households	Other Pop. / Houses	Looms
Siirt and Villages	55	2,908	762	100
Shirvan	120	2,760	511	60

⁷⁵¹ BOA, C.MF. 90/4455, (29 Dhu al-Hijjah 1255-March 13, 1840).

⁷⁵² Heinrich Patermann, *Die katholische Kirche im Morgenlande*, Freiburg i. Br. Herder, 1865, pp. 172–175, 326–341.

⁷⁵³ Girolamo Petri, *L'Orbe Cattolico ossia Atlante geografico storico ecclesiastico* (Rome: Tipografia della Reverenda Camera Apostolica, 1859), p. 32.

District (Kaza)	No. of Villages	Muslim Households	Other Pop. / Houses	Looms
Garzan	92	1,677	752	80
Sason	124	2,890	1,770	100
Gürdellan	14	229	219	30
Bedhwan (Herhwan)	88	72	271	—
Deyr Gül	124	6,400	800	180
Den and Eruh	76	981	616	200
Bervari	40	2,180	345	200
Hizan and Ispayert	46	1,435	566	110
Total:	729 villages ⁷⁵⁴ [27]			

When the distribution of households in the Sanjak of Siirt (including Qizilbash among Muslims) is calculated based on the table above, the following results emerge. In this table, elements such as Yezidis and Qizilbash (Alevi) not given above are included and expressed in the regions they inhabited according to the descriptions in the text.

Table 4. Religious-Ethnic Distribution of Population in the Sanjak of Siirt (XIX Century)

District	Muslim Households	Christian Households	Yezidi Households	Total Households
Siirt and Villages	2,908 (78.1%)	762 (20.5%)	54 (1.5%)	3,724
Shirvan	2,760 (82.1%)	511 (15.2%)	90 (2.7%)	3,361
Garzan	1,677 (65.1%)	752 (29.2%)	148 (5.7%)	2,577
Sason	3,890 (68.7%)	1,770 (31.3%)	0	5,660
Gürdellan	229 (51.1%)	219 (48.9%)	0	448
Bedhwan (Rıdvan)	72 (9.6%)	271 (36.2%)	405 (54.1%)	748
Deyr Gül	6,400 (86.3%)	800 (10.8%)	220 (3.0%)	7,420
Den and Eruh	981 (61.4%)	616 (38.6%)	0	1,597

⁷⁵⁴ Commercial Reports Received, pp. 193-194.

District	Muslim Households	Christian Households	Yezidi Households	Total Households
Bervari	2,180 (86.4%)	345 (13.6%)	0	2,525
Hizan and Ispayert	1,435 (71.7%)	566 (28.3%)	0	2,001
General Total	22,732 (74.1%)	6,612 (21.9%)	917 (3.0%)	30,261

As understood from Table 3, there are approximately 30,261 households across the Sanjak of Siirt. Muslims (including Qizilbash) have 22,732 households, accounting for 74.1% of the total population. Christians (Armenians, Jacobites/Syriacs, and Nestorians) total 6,612 households, representing 21.9% of the population, while Yezidis total 917 households, making up only 3.0% of the population.

4.3.1. Analysis of Faith Groups in the Sanjak of Siirt:

4.3.2.1. Muslims

Muslim households constitute the vast majority across the sanjak. The Muslim ratio of over 80% in districts such as Deyr Gül, Berwari, and Shirvan is noteworthy. With the inclusion of the 1,000 households of Qizilbash Kurdish population in Sason into the Muslim population, the Muslim ratio in the sanjak rises to 74%. This shows that Sunni-Hanafi Kurds, Shafi'i Kurds, and Qizilbash (Alevi-Qizilbash Kurdish) communities lived together in the region.

4.3.2.2. Christians

With approximately 6,600 households, the Christian population is the second largest group in the sanjak. This group is not homogeneous; it includes three main communities:

4.3.2.3. Armenians

They were concentrated particularly in Siirt center, Garzan, Sason, and Hizan. The majority were Gregorian, although Catholic and Protestant Armenians also existed.

4.3.2.4. Jacobites (Syriacs)

While traditionally linked to Tur Abdin and its surroundings, a significant Jacobite (Syriac Orthodox) population lived in Siirt and its environs.

4.3.2.5. Nestorians

Although more concentrated in the Hakkâri and northeastern Mosul region, small Nestorian communities were found particularly in Bervari/Berwari and the surrounding districts of Siirt.

The term "Christian households" shown in the explanation above corresponds not to a single sect, but to the total of Armenian, Syriac (Jacobite), and Nestorian communities.

4.3.2.6. Yezidis

The Yezidi population, consisting of approximately 917 households (3%), is concentrated particularly in the districts of Bedhwan (Rıdvan), Garzan, and Shirvan. The reason for specifying these data here separately is to clarify the ratio of said community within the general population and ensure that the demographic distribution in the region is presented holistically. Yezidis lived mostly in rural settlements, and their relations with the Ottoman central administration bear a character containing occasional tension⁷⁵⁵.

4.3.2.7. Chaldeans

In the mid-19th century, the Siirt bishopric was a noteworthy center in terms of population and institutional density for Catholic missionary activities, beyond being just a provincial station. Data for the year 1866 reveal the scale of the city's Catholic organization concretely. According to Father Martin, the Siirt bishopric had a total population of approximately 14,000 during this period; 11,000 of these were recorded as Catholic. However, it was not specified how many of these were Chaldean; Catholics were given as the total population⁷⁵⁶. Consequently, the snapshot of 1866 also reveals the dimensions of the sectarian transformation in the region with the high ratio of Catholics in the total population of Siirt (approximately 78%). Simultaneously, the capillary organization connecting villages to the central bishopric indicates that a strong local base existed upon which the network of schools and monasteries to be established by the French Dominicans in the following decades would rest. This picture explains the infrastructure preparing Siirt to become one of the most strategic provincial centers of the French Dominican mission in the late 19th century: with its population density, village connections, clerical cadre, and

⁷⁵⁵ Commercial Reports Received at the Foreign Office from Her Majesty's Consuls between July 1st, and December 31st, 1864. Presented by Command of Her Majesty to Both Houses of Parliament. 1865. London: Printed by Harrison and Sons, 1865, pp. 193-194.

⁷⁵⁶ P. Martin, *La Chaldée: Esquisse historique suivie de quelques lettres sur l'Inde et la Cochinchine*, Rome: Propaganda Fide, 1867, p. 210.

educational institutions, Siirt became both a local center and a crossroads for the international Catholic network in Mesopotamia.

As understood from the examples above and seen in the table, population data regarding the Chaldeans found in the Siirt region in the 19th and 20th centuries are not completely compatible with each other. Differences in the population data used during this period are striking. Developments in Siirt, which was an important place for the Catholic Dominican mission providing significant data on Chaldeans, were always important to them. Therefore, they occasionally sent reports to their headquarters to inform them about Chaldeans. In these reports, they also touched upon their populations. In this context, in the 1883 publication of the Catholic organ *Œuvre d'Orient* bulletin, a population of 3,050 consisting of 610 families was given for the city and approximately thirty-three villages; in the 1884 publication, approximately 6,000 Chaldeans were recorded in the thirty villages in the Dek-Hassker band near Siirt⁷⁵⁷.

In another set of data belonging to the Dominicans for the years 1881–1884, French Dominican missionary Gonzalve Duval stated that there were one thousand Chaldean Catholics in the city center and 3,900 Chaldeans in thirty-three villages, with the total population reaching 4,900 people. This table shows that Chaldeans constituted approximately 7% of the total population in the Siirt center, and 27% of the Christian population⁷⁵⁸. This is simultaneously compatible with the population data given by Heinrich Patermann 35 years earlier. In the 1890s, Müller-Simonis and Hyvernats recorded that there were 99 families (approximately 495 people) in the city center, and 3,500-4,000 people in the villages, totaling 4,000-4,500 Chaldeans⁷⁵⁹. Vital Cuinet, another Frenchman and Public Debt official, records in his 1891 monograph that 2,600 Chaldeans lived in the Siirt region, and there were also 4 schools, 8 teachers, and 325 students. These data reveal that approximately 12.5% of the population was in contact with formal education and that there was an average of 40 students per teacher⁷⁶⁰.

The fact that Müller-Simonis and Hyvernats gave the Chaldean population in and around Siirt as 4,000-4,500 people in the early 1890s, while Vital Cuinet gave only 2,600 people in 1891, shows the uncertainty and

⁷⁵⁷ *Oeuvre d'Orient*, September 1883, pp. 131-134, 140-144; n°142, May 1884, pp. 50-51, 312-313.

⁷⁵⁸ Gonzalve Duval, *La Mission des Dominicains à Mossoul*, Paris: Bureaux de « L'Année Dominicaine », 1889, pp. 43-44.

⁷⁵⁹ Müller-Simonis, *Du Caucase au Golfe Persique à travers*, pp. 266, 337.

⁷⁶⁰ Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie, géographie administrative : statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure*, Tome Deuxième, Paris 1891, pp. 534-535, 597-598.

contradiction in the demographic data of the period. This difference stems from the differences in the goals and methods of the observers (missionaries' tendency to increase the community's visibility, Cuinet's reliance on administrative and financial records), the variability of the areas covered by the census, and the period's lack of a reliable statistical method. Therefore, these figures should be evaluated not only as a discrepancy in population estimates, but also as a product of different institutional contexts and perspectives.

The 1905 *Annuaire pontifical catholique* states that the majority of the people were Muslim; in contrast, approximately 6,000 Catholic families were attached to 23 main stations; 20 secular priests served and a bishop who returned from Nestorianism served in Cuératel(?)⁷⁶¹.

By the end of the 19th century, Chaldeans, along with the Ancient Syriacs and Armenians, had become one of the three main Christian communities of Siirt, while Protestants and Nestorians continued as smaller communities⁷⁶². Conversely, in a list published in the *Stamboul* newspaper on March 10, 1909, and stated to have been sent to Archbishop Addaï-Scher, it was claimed that there were 16,000 Chaldeans in more than sixty villages attached to the bishopric in "approximately 1889," and that this number fell to 5,500 in 22 villages in 1909. However, this dramatic picture appears exaggerated and controversial in terms of scope, measurement unit, and narrative purpose when compared to the more modest figures of contemporary sources⁷⁶³. This situation is actually compatible with the language and discourse in reports sent to Rome from the region for centuries by Scher as a bishop affiliated with Roman Catholics. For it is known that in many of these reports and briefings, there were expressions stating that great distances had been covered in converting Nestorians, whose population was more crowded, to Catholicism, mostly to attract attention to the region and obtain more aid. But even in the final periods of the last Ottoman State, the conversion of Nestorians to Catholicism could not be fully realized.

The contradiction of the population presence belonging to the Chaldeans is also seen in data belonging to the 20th century. However, data in the said century reveal this difference more clearly. According to 1914 Ottoman statistics, 4,284 Chaldeans lived in the Sanjak of Siirt: 1,549 of these were in Siirt center, 954 in Erüh, and 1,781 in Pervari. These figures show that the ratio

⁷⁶¹ *Annuaire pontifical catholique*, 1905, p. 290.

⁷⁶² Müller-Simonis & Hyvernât, 1892, pp. 266, 337.

⁷⁶³ *Stamboul*, 43rd year, issue 57, 1909; also see Cuinet, op. cit., pp. 534, 598; Duval, 1889, pp. 7-10; Müller-Simonis & Hyvernât, 1892, pp. 266, 337.; Tfinkdji, 1914, pp. 494-496.

of Chaldeans in the total population across the sanjak was 11.7%⁷⁶⁴. 1913–1914 Ottoman archives also record that the community's male-female ratio was balanced, with 4,783 Chaldeans in the Diyarbekir Province, including 2,333 males and 2,450 females. The female ratio of 51.5% in Cizre is particularly striking. The observation of a similar distribution in Siirt indicates a more balanced demographic structure compared to the male-dominated table in the Muslim population and offers an advantage for the social continuity of the community⁷⁶⁵. According to the inventory published by Chaldean Bishop Joseph Tfinkdji in 1914, there was a total Chaldean population of 5,430 in 37 settlements attached to the Siirt Bishopric. The same record states that there were 21 priests, 31 churches, 7 chapels, 9 schools, and 4 mission stations in the region. Similarly, Louvet defined Siirt in 1891 as an episcopal center with approximately 5,000 Chaldean population, 19 nuns, 26 churches, and 2 schools; placing the city at an equal level with the Mosul, Kirkuk, and Cizre bishoprics.

According to the *Annuaire Pontifical Catholique*, although the majority of the population in the region to which the Siirt Archbishopric was attached in 1914 consisted of Muslims, the presence of a registered 5,430 Catholic Chaldean population is noteworthy. The same record stated the religious organization structure in the region as: 21 secular priests, a Catholic bishop of Nestorian origin residing in Guératel, 38 churches or chapels, 4 mission stations, 9 boys' schools, 1 girls' school, and 1 Dominican monastery.

This table clearly reflects the institutional organization of Catholic missionary activities in the region at the period. Particularly the contributions of the Dominican order provided a significant contribution to the institutionalization of Catholic identity in both liturgical and educational planes in the Siirt region. Nevertheless, it should be kept in mind that all three main sources used here—Tfinkdji, Louvet, and the *Annuaire Pontifical Catholique*—are Catholic-origin publications and therefore tend to emphasize the Catholic presence in the region in terms of institutional legitimacy⁷⁶⁶.

Table 5. Statistics of the Siirt Bishopric 1913⁷⁶⁷

No	Settlement (Localité)	Chaldean Population	Priests	Churches	Chapels	Schools	Stations
1	Siirt	824	3	1	1	3	2

⁷⁶⁴ Orhan Sakin, *Ottoman Ethnic Structure and the 1914 Census*, Tarih Vakfı Yurt Publications, İstanbul 2010, pp. 190-191.

⁷⁶⁵ BOA, DH.EUM.MTK. 74/51 (5 Muharram 1332-December 4, 1913).

⁷⁶⁶ *Annuaire Pontifical Catholique*, 1917, pp. 318-319.

⁷⁶⁷ *Annuaire pontifical catholique*, 1914, p. 496.

No	Settlement (Localité)	Chaldean Population	Priests	Churches	Chapels	Schools	Stations
2	Kolmés	326	1	1	—	1	1
3	Mar-Gourva	182	1	1	—	—	1
4	Guêdyanès	155	1	1	—	—	—
5	Tall-Michar	290	1	1	—	1	—
6	Bingov	110	1	1	—	—	—
7	Birkàh	30	1	—	—	—	—
8	Deliok	146	1	1	—	—	—
9	Eaniouran	126	—	1	—	—	—
10	Dah-Habban	142	—	1	—	—	—
11	Dali-Mazèhe	152	—	1	—	—	—
12	Ardjikanès	45	—	1	—	—	—
13	Koridj	100	1	1	—	—	—
14	Ouridj	20	—	1	—	—	—
15	Borim	282	1	—	—	—	—
16	Chi-wilha	95	1	1	—	—	—
17	Raûma	110	—	1	—	—	—
18	Hakh	70	—	1	—	—	—
19	Péroz	300	1	1	—	1	—
20	Dintass	80	1	—	1	—	—
21	Haute-Artoun (Upper Artoun)	310	1	1	—	1	—
22	Basse-Artoun (Lower Artoun)	160	—	1	—	—	—
23	Goubarlanès	75	—	1	—	—	—
24	Tall	50	—	1	—	—	—
25	Azar	50	1	1	—	—	—
26	Guiralel	100	—	1	—	—	1
27	Mar-Anèche	70	—	1	—	—	—
28	Mar-Chianès	60	—	1	—	—	—
29	Sadakh	230	1	1	—	1	—
30	Mar-Yacoub	200	1	1	—	1	—
31	Mar-Chmôni	30	—	1	—	—	—
32	Hadidi	200	1	1	—	—	—

No	Settlement (Localité)	Chaldean Population	Priests	Churches	Chapels	Schools	Stations
33	Bir-Ké	120	1	1	—	—	—
34	Pékinde	80	1	1	—	—	—
35	Der-Chemsch	40	—	1	—	—	—
36	Kibb	50	—	1	—	—	—
37	Ejnith	120	1	1	—	—	—
	Total	5,430	21	31	2	9	5

4.4. Chaldean Population in the Sanjak of Siirt within the Framework of the 1917-1918 Administrative Structure

In the years 1333–1334 (1917–1918), the Sanjak of Siirt consisted of the Pervari, Garzan, Eruh, Shirvan, and Şırnak districts and was attached to the Bitlis Province along with the Bitlis, Muş, and Genç sanjaks. However, a regular and comprehensive official population census was not conducted for this period. Therefore, the fundamental data set effectively used in demographic evaluations regarding the years 1917-1918 is the 1914 statistics, which was the last general population census of the Ottoman State. The following analysis is based on the retrospective interpretation of these data within the 1917-1918 administrative and social context.

According to 1914 Ottoman population statistics, the total Chaldean population in the sanjak of Siirt was recorded as 4,356 people. The distribution of this population by districts is as follows: 1,549 in Siirt center, 954 in Eruh, 1,781 in Pervari, and 72 people in Garzan. There is no record regarding Chaldean population in the Shirvan district. This distribution shows that the Chaldean population was not distributed homogeneously across the sanjak; on the contrary, it was concentrated in certain settlement areas. Particularly Siirt center, Pervari, and Eruh districts stand out as the primary areas where the Chaldean presence gained demographic weight. Examining the distribution between districts, Pervari is in the position of the district with the highest Chaldean population in the sanjak of Siirt with 1,781 people. This situation suggests that Pervari was not just an ordinary rural settlement area; it was simultaneously a social space where the Chaldean community was concentrated and where internal solidarity networks were strong. This demographic density in Pervari can be directly associated with the presence of Chaldean villages, church structures, and intra-communal social organization in the region. The registered Chaldean population of 1,549 in the Siirt center reveals that the community's administrative, religious, and institutional center at the sanjak level was located here. When patriarchal vicariates, church properties, educational activities, and relations established with missionaries are

considered, it is understood that the Chaldean presence in the Siirt center possessed an organized structure with high public visibility. The 954 Chaldeans living in the Erüh district reflect a semi-urban communal structure positioned between the center and rural areas. This shows that Erüh occupied an intermediate position linked to both administrative centers and mountainous settlement areas. Conversely, the fact that no Chaldean population was recorded in the Shirvan district and that it remained limited to only 72 people in Garzan reveals that the Chaldean presence in these regions remained at a marginal level. This situation can be explained either by these districts being areas where the Syriac population was dominant or by the settlement fabric where Muslim and Armenian populations were predominant. Consequently, the distribution of the Chaldean population across the sanjak points to a selective and limited geographic spread⁷⁶⁸.

The years 1917-1918 correspond to a period that was the final phase of the First World War and in which the Ottoman administrative structure entered a process of dissolution. Forced migrations, security problems, economic collapse, diseases, and the interruption of missionary activities experienced in this process directly affected the actual status of the Chaldean population. Therefore, it is highly probable that the Chaldean population in 1917-1918 fell below the figures recorded in the 1914 data. However, since there is no other official population census available for said period, the 1914 population data are still taken as reference in evaluations regarding these years in academic studies. In this context, the 1914 statistics should be evaluated as a demographic framework serving as an "upper limit" for the 1917-1918 period. Generally, from the mid-19th century to the beginning of the 20th century, Siirt Chaldeans occupied a striking position among the Christian communities in the region with their population sizes, ratios to the Muslim population, and institutional densities. In the process extending from the 1880s to the 1910s, Siirt stood out as a Catholic center of "medium size but high institutional density" with its core population of 4,000-5,500 people. Conversely, the narrative of "a fall from 16,000 in 60 villages to 5,500 in 22 villages" from the 1909 *Stamboul* newspaper should be evaluated as an exaggerated and controversial claim due to methodological and purposeful differences when compared with contemporary Ottoman statistics and missionary reports. Nevertheless, among the primary reasons for the decrease of the Chaldean population in Siirt, the security environment created by the First World War, forced migrations, epidemics, and economic collapse played a decisive role. During the Republican period, this decrease continued with internal migration movements

⁷⁶⁸ Ömer Kucak, "Non-Muslim Officials Born in Siirt According to the Sicill-i Ahvâl Registers (1879–1909)," *The Journal of International Social Research* 9, no. 47 (December 2016), pp. 262-263.

of the Chaldean population directed toward large cities like Istanbul, primarily due to economic and social pressures.

4.5. Inter-Sectarian Competition and Political Rise

4.5.1. The Rise of Protestant Missions and the Intensification of Inter-Sectarian Competition (1883-1892)

In the last quarter of the 19th century, Catholic and traditional Eastern Churches (Armenian Gregorians, Syriac Orthodox) had to struggle against the increasing influence of Protestant missionaries. Reports of Dominican fathers from 1883 show that Protestants took root rapidly, particularly around Siirt and Bitlis. According to the report, Protestants took advantage of the poverty and ignorance of the people, trained local teachers, and were successful by paying them high salaries. Operating under the official or semi-official protection of Britain, Protestants established an important area of influence over the local people thanks to the British consul's ability to resolve issues that could not be resolved with local administrations. This situation led local villages to apply to Protestants for aid when in trouble. Furthermore, as understood from the report, Protestants established beautiful churches and schools in Bitlis and reached approximately 100 families who had separated from the Gregorian Armenians. While Armenian, Turkish, and English languages were taught in boys' schools, girls' schools were managed by English deaconesses. The power of money in mission activities was decisive, particularly during the period of great high prices; the report ended with the warning that if no one opposed, all Christian regions could become Protestantized within twenty years. This threat was also voiced by the Patriarch of United Armenians in a report dated April 20, 1892. The Patriarch stated that the Protestant schools maintained with great expense and the schools of the Gregorian separatists caused great harm to his own missions; he complained about the inadequacy of his own missions in important centers such as Karpouth, Bitlis, Muş, Sivas, and Antep⁷⁶⁹.

4.5.2. The Rise of Catholic Institutions as Political Power and the Jacobite Tension (1913)

In the early 20th century, the activities of Catholic missionaries deepened an intense inter-sectarian competition among local Christian communities. Diplomatic correspondence from 1913 shows that Catholic institutions became not just religious, but simultaneously a political power element deepening inter-sectarian competition through international protection, financial support, and educational institutions. This situation created a distinct tension line,

⁷⁶⁹ Revue de l'Orient Latin, p. 262.

particularly with Syriac Orthodox (Jacobite) communities. The letter of Antoun Abdounour dated December 12, 1913, explicitly expressed the discomfort felt due to the increasing influence of Catholics over the Syriac Orthodox community of approximately 4,000 people in and around Siirt and Bsheiriya. The letter documents the efforts of Catholic missions to pull a significant portion of the Jacobite community to their own ranks with education and financial aid, essentially serving as a "final warning"⁷⁷⁰.

The competitive environment of missionaries in the Siirt region reflects a multi-layered structure of Christian communities in the Ottoman provinces, shaped not only by religious affiliation but also by international diplomacy, missionary networks, and the protection policies of Western states. Abdounour's letter can also be read as proof that centuries-old efforts toward Catholicization failed to achieve full success due to the competition of local Jacobite, Nestorian, Armenian, and Protestant elements to protect their own spheres of influence. The effectiveness of Catholic missions in and around Siirt directly affected the region's socio-political balances while redefining religious identity boundaries among local communities.

4.6. Security Problems and Social Incidents (1897-1912)

4.6.1. Attacks against Chaldeans in Siirt and Environs

In the late 19th and early 20th centuries, successive attacks took place against the Chaldean community in the Siirt, Garzan, and Cizre regions. Ottoman archival documents reveal both the economic and religious-symbolic dimensions of these attacks. The documents also show the difficulties faced by the Ottoman central administration in ensuring public order in the provinces and the intervention attempts of foreign states.

4.6.2. The 1897 Garzan Incident

In an encrypted telegram sent from the Siirt Governorate to the Ministry of Interior on January 17, 1897 (13 Shaban 1314 AH), it was reported that Priest Bedros of the Chaldean nation and his son were murdered in their home in the Garzan district around eight o'clock at night, and that the village church door was broken and the goods inside looted alongside the household. The Governorate stated that telegrams were immediately sent to the district governorship and necessary orders were given for the capture of the perpetrators⁷⁷¹. The same content was confirmed and sent to the Ministry of

⁷⁷⁰ Dinno, *The Chaldean Catholic Church*, pp. 211–212.

⁷⁷¹ BOA, DH.ŞFR. 203/19 (5 Dhu al-Qi'dah 1312-April 30, 1895).

Interior shortly after by the Bitlis Province⁷⁷². As soon as the central administration learned of the developments, it sent a new order to the Siirt Governorate directing that the perpetrators be captured "as soon as possible" and the result reported⁷⁷³. Thus, the incident became a matter followed directly by the central authority rather than just a local murder case. The attack was shortly carried over to the international diplomatic arena. In a text delivered to the Ministry of Foreign Affairs, the French Embassy specifically emphasized the information that Bedros had converted to Islam for a period but subsequently returned to Catholicism; stated that he was killed by members of the Muradiye Tribe, and that his wife and nephew were seriously injured in the attack. The French Embassy stated that this incident was not just a murder but should also be evaluated as a threat against the Catholic faith, requesting an explanation from the Ottoman government regarding what kind of punishment would be applied to those responsible⁷⁷⁴. Shortly after, the Chaldean Patriarch of Mosul also made a presentation addressed directly to the Grand Vizierate, voicing the brutality of the attack in detail. According to the Patriarch, the Kurds not only killed Bedros and his son, but also brutally murdered two women in the village, seriously injured one woman, seized goods, and looted the church. The Patriarch requested that urgent measures be taken to punish those responsible and prevent similar incidents from recurring, noting that such incidents created great fear and insecurity in the Chaldean community⁷⁷⁵. As understood from these documents, the 1897 Garzan incident was not merely a local murder case, but simultaneously a crisis with international dimensions. The incident was followed carefully by both the Ottoman central administration and foreign states; the intervention of the French Embassy brought the issue of Catholic protection to the agenda once again. On the other hand, the Mosul Patriarch's application directly to the Grand Vizierate clearly shows the expectations of the Chaldean community from state authority and also the central authority's concerns regarding loss of authority in the provinces.

It is observed that attacks against the Chaldean community in the region did not cease immediately after the 1897 Garzan incident. This period was one in which the Ottoman State was occupied with foreign policy problems particularly in the Balkans and in which the 1897 Greco-Turkish War was taking place. The state focused its attention and central force on this region due to the said war. Therefore, it can be argued that the central authority in the region weakened and the situation caused the disruption of public order in the region. Developments confirming this include the continuation of the Chaldean-Kurdish disagreement and conflict in the region with short intervals

⁷⁷² BOA, DH.TMIK.M. 26/67 (16 Şaban 1314-January 20, 1897).

⁷⁷³ BOA, DH.TMIK.M. 26/61 (16 Şaban 1314-January 20, 1897).

⁷⁷⁴ BOA, HR.TH. 192/96 (25 Dhu al-Qi'dah 1314-April 27, 1897).

⁷⁷⁵ BOA, A.MKT.MHM. 620/37 (5 Ramadan 1314-February 7, 1897).

after this date. Indeed, Ottoman archival documents reveal that Chaldeans were subjected to systematic pressure from different tribes throughout the following decade. For example, in the autumn of 1897, the flocks and goods of monasteries belonging to Chaldeans were looted by groups belonging to the Miran Tribe; additionally, six Chaldean villages attached to Pervari were destroyed by a Kurdish brigand named Mustafa Agha. During the attacks, not only were goods and livestock seized, but some villagers were also massacred. Archbishop Emanuel Efendi of Siirt, who conveyed these developments to the Patriarchal Vicariate, emphasized that urgent measures must be taken⁷⁷⁶. Thus, it is seen that the Garzan incident was not an isolated event, but on the contrary, part of a cycle of continuous violence and looting against Chaldeans in the region. Another example experienced in 1903 shows the threats against the economic life of the Chaldean community. When the tithe tax could not be collected in the Garzan district, the property of Ferecullah Efendi, son of Abushzade Hoca Cebro Efendi, was distrained. Faced with this situation, the Chaldean Patriarchal Vicariate requested that the distrained goods be returned after deducting the debt amount so that the community would not be left in a difficult situation⁷⁷⁷. The incident shows that not only physical attacks but also economic pressure and victimization were persistent in the region.

In 1903, the Chaldean community in the Siirt region faced a serious threat of violence and destruction. According to the observations of Dominican missionary Father Bonte, "looting, massacres, and arsons every side" were experienced in the region; five Chaldean villages were completely razed. Information that two Chaldeans were killed in their fields was reported by Father Bonte. According to him, this testimony was also confirmed by the local patriarchal vicar. After the villages were set on fire by the Kurds, the crops were also burned; the people were left without food and shelter. The patriarchal vicar reports that a Chaldean from a neighboring village was killed after being robbed and his body was thrown into the river. These incidents clearly show that the Chaldean community in Siirt was subjected to the arbitrary violence of local feudal powers in the absence of central authority. Such testimonies not only recorded the incidents but also aimed to draw attention to the protection of the community through missionaries and announce the situation to the international public⁷⁷⁸.

Tribal-sourced violence went into a rise again in the sanjak of Siirt in 1905-1906. Members of the Chaldean community residing in the villages of Nehriyan, Takpan, and Kerkebdero attached to Siirt were subjected to the

⁷⁷⁶ BOA, DH.TMIK.M. 39/47 (23 Rabi' al-akhir 1315-September 21, 1897).

⁷⁷⁷ BOA, BEO 2206/165391 (7 Shaban 1321-October 29, 1903).

⁷⁷⁸ The Messenger: Monthly Magazine. Vol. III, Fifth Series; Vol. XXXIX of whole series, 38th year. New York: The Messenger, 1903, p. 575.

attacks of the Miran and Şirnak tribes; as a result of these attacks, significant loss of goods and livestock was experienced. Upon the increase of complaints conveyed to the center from the region, the Ottoman administration had to dispatch a company of soldiers to the village of Takpan to ensure public order⁷⁷⁹.

By 1907, the scope and intensity of the violent incidents increased even further. In a joint complaint petition penned by the Armenian, Syriac, and Chaldean patriarchates the same year, it was stated that various acts of violence such as oppression, seizure, and murder were committed against Syriac, Chaldean, and Armenian community members by Kurdish tribes in the villages attached to the Sanjak of Siirt; it is understood that upon this complaint, an investigation was immediately launched by the central administration and orders were given for the execution of the necessary⁷⁸⁰. Said practices show that the central authority faced serious difficulties in ensuring public order in the region and often had to resort to temporary and reactionary military measures to control tribal-based violence. Indeed, this period corresponds to a phase in which the power of Abdulhamid II began to weaken in terms of political legitimacy and administrative effectiveness; the central authority's supervision over the provinces became increasingly fragile. In encrypted telegrams sent to the center from the Bitlis and Diyarbekir provinces in the same year, it was clearly reported that 17 people lost their lives as a result of attacks carried out in the villages of Deyr-i Zir, Bala, and Duhuk; and that numerous villages were destroyed and looted⁷⁸¹. In the same period, the French Consular Agent in Mosul also reported in the dispatch sent to his embassy that one Chaldean priest and 16 villagers were killed in these attacks. Thus, the incident was recorded not only in Ottoman administrative documents but also in foreign consular reports, gaining international dimensions. These developments demonstrate that the pressure and violence faced by Chaldeans between 1897-1907 carried continuity, that the attacks of local tribes were not just isolated looting incidents but a systematic situation threatening the community's social existence. At the same time, with the weakening of Ottoman state authority in the provinces, great gaps emerged in terms of providing the community's safety, and Chaldeans therefore frequently had to apply to the Sublime Porte through the Patriarchal Vicariate. Occasionally, these patriarchal complaints were accompanied by French state officials who took on the protectorate of the Catholics of the period.

⁷⁷⁹ BOA, DH.TMIK.M, 205/62, (16 Rajab 1323 / September 16, 1905).

⁷⁸⁰ Hakan Özen, *Armenian Incidents in Siirt and Environs (1876–1914)*, Master's Thesis, Bitlis Eren University, Institute of Graduate Education, Bitlis 2023, p. 70.

⁷⁸¹ BOA, BEO, 3137/235214, (21 Rajab 1325 / August 30, 1907).

4.6.3. The State of Chaldean Society in 1907 According to the Pro Armenia Newspaper

The report titled “Lettre d’Ourmiah” published in the *Pro Armenia* publication dated 1907 provides one of the most detailed testimonies of the period regarding the social, economic, and security conditions of the Catholic Chaldean community living in the sanjak of Siirt. The document conveys the observations of a correspondent of Kephra (Kefra, associated with the surroundings of today's Eruh) origin. However, it should be kept in mind that the *Pro Armenia* journal, in which the report was published, was a propaganda publication organ aiming to draw attention to Armenian and Chaldean incidents; therefore, the tragedies emphasized in the document reflect both the social situation and the goal of drawing attention with selected examples. According to the report, the sanjak of Siirt consisted of four districts: Serwan, Aroh, Gharzan, and Barwari. There were a total of 582 villages in the sanjak, some of which had Muslim and some Christian populations. While Armenian and Jacobite (Syriac) communities were concentrated in Gharzan and Serwan, Catholic Chaldeans lived particularly in the Barwari and Aroh districts. In some villages, for example, in Deh and Ozim, Armenian populations also existed. The report states that the vast majority of Chaldean villages suffered destruction in the early 1900s. The villages of Piroz and Lentas were attacked by Kurdish tribes five times in two years, their churches were destroyed, religious items burned, and village leaders killed. Villagers lived in misery in Siirt and surrounding Muslim villages for a long time, and some died due to hunger and disease. Complaints made to state officials remained inconclusive.

Some villages tried to provide "protection" by bribing Kurdish aghas, but attacks resumed once the aghas left the region. The villages of Upper Artuun, Lower Artuun, and Akh lost most of their populations through migration for this reason. The report states that Chaldean villagers living particularly in the Nazar–Borm and Guératel regions were effectively enslaved by local Kurdish beys. In the villages of Borm, Rauma, and Swaïta, villagers were forced to work by local powers such as Ibrahim Agha, Ömer Agha, and Muhammed Agha, the most fertile parts of their lands were seized, and half of their products were taken. Chaldeans living in six villages in the Guératel region were under similar pressure; even the scribe or Bishop Thomas was "sold" by these aghas and forced to give money and clothing every year.

Similar destructions were experienced in villages attached to the Aroh district. The village of Guedyaness fell from 40 households to only two families; the villages of Telemsar, Bingoff, Deir-Sems, Mur Gourya, and Dehok were either completely burned or looted repeatedly. Villagers had to take refuge in surrounding cities, abandoning their fields to sustain their

livelihoods. Because the Ottoman administration could not collect taxes from Kurdish tribes, it placed the burden on Christian villages; officials and the gendarmerie increased pressure. In the Kephra district, officials collected 700 francs in additional taxes in one year, and 800 francs were seized from the Artuun villages between 1905-1907. By early 1907, more than 20 villages were looted, more than 30 people were killed, and women were forcibly converted to Islam or kidnapped.

The newspaper shows that central authority in southeastern and eastern Anatolia weakened significantly toward the end of the Abdulhamid II period. The impact of social and political turmoils in Rumelia was reflected in the provinces, state supervision remained deficient, and local Kurdish beys and tribes exercised arbitrary dominance over Christian villages. The Chaldean community, although officially Ottoman subjects, was effectively left to the mercy of local feudal powers. The report offers three solution options for the problems faced by the Chaldean community: winning over some Kurdish aghas as protectors with bribes; moving Chaldeans and other Christians to other regions through mass migration; European states forcing the Ottoman government to protect Christians. Although the author sees the third option as the most suitable solution, he is hopeless about the probability of its realization. The report emphasizes that Christianity in and around Siirt "is in its death throes; it will soon die and be buried forever."

This news reveals the economic and social struggle for existence of Catholic Chaldeans in Siirt at the beginning of the 20th century, beyond just religious. The weakness of central authority, the inefficiency of the state, and local feudal pressures came together to drag Chaldean villages to destruction, leaving the community effectively defenseless. Propaganda organs like *Pro Armenia* published these situations both to document them and to draw the attention of the international public⁷⁸².

4.6.4. Conversion Incidents

Conversion (*ihtida*) records demonstrate that the phenomenon of religious change in the sanjak of Siirt must be evaluated not only on the level of individual faith preference; but also within the contexts of provincial security, communal authority, and the state's production of legitimacy. Indeed, the stereotyped expressions in Sharia registers such as the person being "sane and of age" and accepting Islam "voluntarily and with consent" (*bi't-tav've'r-rizâ / hüsn-i rızasıyla*), while emphasizing that conversion was based on voluntariness, must also be read as an administrative-legal prevention technique

⁷⁸² *Pro Armenia*, ed. Pierre Quillard; editorial board: Georges Clemenceau, Anatole France, Jean Jaurès, Francis de Pressensé, Émile de Roberty, September 5, 1907, pp. 1152-1154.

against "forced conversion" allegations that could arise particularly in periods of crisis. In this framework, examples such as the conversion of Chaldean Bedros bin Görgiz from the Ayn Salib Neighborhood in 1872 taking the name "Said" in the Court of Appeal and the recording of the conversion of Chaldean Reyhan binti Teblo from the village of Zehi attached to Pervari the same year reveal that conversion was recorded regularly within judicial records and procedures⁷⁸³. Nevertheless, it is understood that the state conducted a more intensive investigation into mass conversion cases seen after the 1895 incidents. In the investigation conducted upon the conversion of 23 Chaldeans in the village of Kip, emphasis was placed on "genuine conscientious desire" (*arzu-yı sahiha-i vicdaniye*) to show that the conversion did not take place under pressure; furthermore, mechanisms such as taking their statements in the presence of the spiritual leader of the nation to which they belonged in the Liva Administrative Council were operated. This procedure suggests that conversion was treated not just as a religious declaration, but as a "traceable" administrative process in terms of the state's concerns for order and legitimacy in the provinces. Indeed, within the context of the same record, the objection of Chaldean spiritual leader Avail Efendi, claiming that the mass conversion occurred "during the previous matter," shows that conversion turned into a legitimacy/authority crisis for the community and that intra-communal suspicion increased particularly in periods of violence and disorder⁷⁸⁴. Conversely, the intensity of French missionary activities during this period and the fact that efforts to direct Christian elements toward the Catholic sect were subject to complaints show that "transformation" dynamics in Siirt were not limited only to transition to Islam; sectarian change (Catholicization) also operated within the same field of social tension. During this period, approximately 40 people in the villages of the Shirvan district converted⁷⁸⁵.

The escalation of violence in the provinces in 1905–1907 and the central administration's attempt to ensure public order with temporary military measures indicate that conversion cases should be considered together with conjunctural motivations such as "the search for security" and adaptation to local power balances in some contexts. Indeed, in a joint complaint dated 1907, it was recorded that acts of oppression, seizure, and murder were committed against Syriacs, Chaldeans, and Armenians in the villages attached to the sanjak of Siirt; that an investigation was immediately launched upon the joint complaint of the Armenian, Syriac, and Chaldean patriarchates and orders were given for the execution of the necessary. In encrypted telegrams sent from the Bitlis and Diyarbakir provinces the same year, it was clearly reported that 17 people were killed in the villages of Deyr-i Zir, Bala, and Duhuk, and that many

⁷⁸³ Ayhan, op. cit., p. 323.

⁷⁸⁴ Ayhan, op. cit., pp. 326-327.

⁷⁸⁵ Özen, op. cit., p. 62.

villages were destroyed and looted⁷⁸⁶. When these data are evaluated together, it appears more appropriate to read conversion records, especially in periods of crisis and violence, without reducing them to a mere narrative of religious choice, but in a multi-layered manner within the continuity of provincial security, administrative supervision, and inter-communal tensions⁷⁸⁷.

4.6.5. 1907–1909 Cizre Incidents

Between 1907-1909, the wave of violence against Chaldean settlements along the Cizre-Silopi line escalated markedly in terms of both geographic prevalence and target variety (settlement, religious site, human and livestock presence). In the telegram Metropolitan Yakup of Cizre sent to the Ministry of Foreign Affairs, it was reported that 12 settlements including Duhuk and Musuri were "burned and looted," 30 people were killed along with two monks; the survivors fled in a scattered manner to surrounding districts, agricultural activities stopped, and the community fell into a "wretched" state. Reports and calls for aid with the same content were also sent to the Syriac Patriarchal Vicariate in an attempt to establish a common ground for action among Christian circles⁷⁸⁸. This situation is also important as it shows us that Chaldeans, Armenians, and Syriacs set aside their problems among themselves and took a stand together against certain Kurdish tribes and brigands targeting them. In a separate telegram written by Chaldean Patriarch Emanuel addressed to Foreign Affairs regarding the subject, it was emphasized that the confirmed death toll was 20, and that if the aggressive elements were not captured and punished, the attacks would expand and lead to new losses of life and property, requesting urgent law enforcement-military measures⁷⁸⁹. Field reports sent to the Ottoman capital show that local power centers and tribal networks in and around Cizre were behind the attacks, and that the threat targeted not only villages but also the clerical class and religious institutions. Indeed, in the same period, the French consular office in Mosul pressured the Ottoman administration by claiming that Catholic missions and the Chaldean community were "under protection"; complaints regarding the town of Cizre being threatened by the Abdulkerim Bey Tribe were conveyed to central authorities⁷⁹⁰. Again, in another incident reported by Foreign Affairs to the Grand Vizierate and subsequently processed, it was stated that the "Batvan aghas" circulating armed in Cizre besieged the Chaldean priest's house and made direct personal threats, that public order in the region was disrupted, and that a swift dispatch of forces was required⁷⁹¹. These diplomatic and

⁷⁸⁶ BOA, BEO, 3137/235214, (21 Rajab 1325 / August 30, 1907).

⁷⁸⁷ Özen, *op. cit.*, p. 62.

⁷⁸⁸ BOA, DH.TMIK.M. 254/61 (18 Shaban 1325-September 26, 1907).

⁷⁸⁹ BOA, DH.TMIK.M. 254/61 (18 Shaban 1325-September 26, 1907).

⁷⁹⁰ BOA, BEO 3148/236036 (3 Shaban 1325-September 11, 1907).

⁷⁹¹ BOA, BEO 3214/241014 (18 Dhu al-Qi'dah 1325-December 23, 1907).

administrative correspondences reveal that the violence had turned into a form of pressure extending to city centers and religious representatives, rather than merely isolated looting actions targeting rural settlements.

As an extension of the escalation of public order incidents in the late summer of 1907, successive encrypted telegrams from the Diyarbekir and Bitlis provinces recorded that the Deyr-i Zir, Bala, and Duhuk Chaldean villages were subjected to destruction and looting; and that a priest and 16 villagers were killed. Dispatches from the French Consular Agent in Mosul to his embassy coincided with this balance sheet, and the incidents gained international dimensions⁷⁹². In meetings held with foreign state officials and particularly the French, the central administration evaluated that the local law enforcement force in the region was inadequate in calming the incidents and capturing the transgressors. Therefore, it brought to the agenda the dispatch of military units and gendarmerie to the Cizre-Silopi line and Takpan and its environs; alongside reform measures such as the capture of perpetrators, preparation of villages for resettlement, and road–grain aid. However, it was particularly emphasized that the shifts of forces from one region to another were not a whole but occurred in partial waves, thus full success could not be achieved and as soon as units were withdrawn or dispatched to other points, public order incidents resumed in those places. Additionally, as soon as law enforcement forces were withdrawn from the areas where they were dispatched, public order incidents began again⁷⁹³. These correspondences can also be read as the Ottoman State not being able to maintain sufficient power in the region financially and militarily and not fully ensuring central authority.

Following the declaration of the Second Constitution in 1908, the impact of the general amnesty issued in the region was pointed out directly as a "security risk" in the petitions of Chaldean and other Christian representatives: the return to society of persons previously convicted of crimes such as banditry, seizure, and murder weakened the perception of discipline and deterrence in the provinces; Christian elements repeatedly requested intervention from the center with a new perception of threat regarding life, property, and honor safety⁷⁹⁴. At the beginning of 1909, in the telegram Metropolitan Yakup of Cizre sent to the Patriarchal Vicariate in Istanbul, it was reported in detail that the Goyan, Helali, and Zirkan tribes attacked Chaldean villages, destroying churches and seizing 1,360 sheep; killing three shepherds and seriously injuring four people. The Patriarchal Vicariate warned that if the incidents were not prevented, mass migration would be inevitable⁷⁹⁵. These warnings demonstrate that the violence

⁷⁹² BOA, BEO 3137/235214 (21 Rajab 1325-August 30, 1907).

⁷⁹³ BOA, BEO 3148/236036 (3 Şaban 1325-September 11, 1907).

⁷⁹⁴ BOA, DH.MUİ. 130/64 (15 Jumada al-awwal 1325-June 26, 1907).

⁷⁹⁵ BOA, DH.MUİ. 12/30 (6 Ramadan 1327-September 21, 1909).

not only led to loss of life; but simultaneously targeted the economic infrastructure (flock, seed, field) and the religious–institutional structure. Thus, the community's opportunity to remain in place and its population capacity were being eroded. In said telegram, beyond economic losses, it was emphasized that human life was directly taken and holy sites were destroyed, stating that the incidents had reached a level threatening the community's existence. In the petition presented to the Ministry of Interior by the Patriarchal Vicariate upon the same incident, it was stated that if the attacks were not prevented, Christian communities would be forced into mass migration; and that this would negatively affect demographic balances in the region and the authority of the Ottoman administration.

4.7. Political and Social Transformation

4.7.1. Policy of the Ottoman State after the Second Constitution (1909–1912)

With the declaration of the Second Constitution in 1908, the Ottoman administration aimed to unite the different elements within the empire around the principle of equal citizenship in the legal sense rather than the concept of religion. This approach meant not only political representation; but also the recognition of equal rights for all elements in terms of land ownership, title deed system, and legal order. To resolve the land seizures and property disputes that were the fundamental source of the Christian-Kurdish conflicts frequently seen in the eastern provinces, the state planned to produce a righteous solution based on title deed records. This application was found unacceptable by Kurdish tribes who had recently transitioned from nomadism to settled life, specifically in southeastern and eastern Anatolia. Due to the nomadic lifestyle, many Kurdish tribes did not possess official title deeds; tribal customs and de facto occupation were decisive in land use. In the authority vacuums at the end of the 19th and beginning of the 20th century, Kurdish tribes that settled in evacuated Christian villages had claimed these lands. Therefore, the state's restitution policy based on title deeds meant the direct loss of the lands in their hands. Additionally, land carried not just economic value for Kurds; it was perceived as an indicator of tribal honor and authority. Therefore, questioning ownership meant the direct shaking of political and social power.

The Ottoman State chose the method of direct negotiation with the parties to resolve these problems. On one side, the Hnchak and Tashnak committees, which it had previously defined as terrorist organizations due to bank robbery and bombing actions, were accepted as the representatives of Armenians. On the other side, the separatist *Kürt Teali* and *Kürt Hevî* societies were taken as interlocutors as the representatives of Kurds. The state even

accepted the arbiter to be determined by these organizations themselves in case of a disagreement between the parties, attempting to leave the solution to the initiative of local actors. Kurdish-Christian conflicts at the end of the 19th and beginning of the 20th century were frequently reflected to European consulates through missionary reports. This situation turned the issue into a foreign policy problem. The fundamental concern of the Ottoman administration was to prevent a local public order issue from turning into an international diplomatic crisis. However, the excesses of Kurdish tribes led to constant external pressures despite the state's wishes.

The state's aim was to secure the property rights of Christians within the framework of the citizenship principle and to alleviate international pressures. However, the lack of title deeds among Kurds, the fear of losing lands acquired through seizure, and the resistance of the tribal order made this policy *de facto* inapplicable. Thus, Ottoman policy after the Second Constitution revealed this contradiction: the effort to secure the property rights of Christians at the state level, and the resistance of Kurds without title deeds and the impositions of the tribal order at the local level. The failure of this process formed one of the subconscious justifications for the dramatic events against Christians during World War I from the perspective of Kurds. For a new solution process could mean Kurds losing the lands they effectively used⁷⁹⁶.

The declaration of the Second Constitution in 1908 reinforced the discourses of freedom, equality, and justice in Ottoman society; however, the general amnesty issued during the same period produced different results in the provinces. With the amnesty, many persons previously convicted of crimes such as banditry, seizure, and murder returned to social life, creating a serious sense of insecurity, particularly among minorities. Indeed, in a petition sent to the Ministry of Interior in 1909 with the signatures of the Siirt Armenian Delegate, the Syriac Patriarchal Vicar, and the Chaldean Metropolitan, it was stated that said amnesty caused the Christian people concern regarding life, property, and honor safety, requesting that the state take measures to ensure security again⁷⁹⁷. This complaint demonstrates that the atmosphere of freedom brought by the Constitution turned into a source of threat for minorities when merged with authority vacuums locally.

In 1912, attacks directly targeting religious symbols came to the agenda in a different dimension. A cross was drawn with a red pencil on the busiest corner of the Siirt marketplace, and papers containing indecent Arabic

⁷⁹⁶ Murat Gökhan Dalyan, "Kurdish and Armenian Land Dispute in the Second Constitutionalist Period and a Solution Suggestion," *Route Educational & Social Science Journal* 8, no. 12 (December 2021): 29–41.

⁷⁹⁷ BOA, DH.MUİ. 130/64 (15 Jumada al-awwal 1325-June 26, 1907).

expressions were pasted on the four corners of the cross. The Chaldean Metropolitan, the Syriac Patriarchal Vicar, and the Armenian Delegate conveyed this situation to the Ministry of Interior with a joint telegram, stating that this was an explicit insult and attack on the holy symbols of Christians⁷⁹⁸. The incident is noteworthy as it is one of the rare examples where different Christian communities in the region acted together. Such attacks were perceived not just as individual actions, but as a threat directed at the religious visibility of minorities in the public sphere, and the punishment of perpetrators was requested from the Ottoman administration.

During the 1907-1909 phase, Cizre-centered violence manifested on three planes. The first of these was the military-security dimension, comprising the inadequacy of local forces and the security gaps produced by shifts of units. Second was the tribal influence networks making judicial processes difficult despite demands for the capture and punishment of perpetrators. Third was the carrying of the issue to the international agenda, particularly through French consular reports and Catholic mission activities⁷⁹⁹. The intersection of these three issues permanently weakened the security conditions of the Chaldean community on the Cizre-Silopi line; the equality based on citizenship and property guarantee envisaged by the Second Constitution could not find a concrete response due to public order and authority weaknesses on the ground.

The 1909-1912 period stands out as a process in which the hopes created by the Constitution quickly turned into security concerns. In these years, Chaldeans and other Christian communities were subjected not only to physical attacks but also to symbolic and religious provocations. This situation clearly revealed the weakness of state authority in the provinces; showing that social unrest was concentrated particularly on non-Muslim communities. Documents also point to the increasing aggression of nomadic Kurdish tribes; conversely, they reveal that the Chaldean community attempted to exert pressure on the Ottoman government by relying on the protection claims of Catholic missionaries and the French diplomatic representation⁸⁰⁰. The combination of the search for protection and the central authority vacuum deepened the fragilities of the Chaldeans in security, economic, and religious fields and markedly increased migration tendencies.

⁷⁹⁸ BOA, DH.ŞFR. 482/119 (25 Jumada al-awwal 1331-May 2, 1913).

⁷⁹⁹ BOA, DH.TMIK.M. 254/61 (18 Şaban 1325-September 26, 1907); BOA, BEO. 3137/235214 (21 Rajab 1325-August 30, 1907).

⁸⁰⁰ BOA, BEO. 3214/241014 (18 Dhu al-Qi'dah 1325-December 23, 1907); BOA, DH.MUİ. 12/30 (6 Ramadan 1327-September 21, 1909); BOA, DH.MUİ. 130/64 (15 Jumada al-awwal 1325-June 26, 1907).

For the Chaldean community, which historically took root in the rural basin of Siirt and its environs, the 20th century represents a painful period of transformation in which a settled provincial life dissolved into a multi-centered diaspora identity. Demographic Daralması, which gained momentum particularly during the Republican period, eroded the community's local institutional structure; this process brought Chaldeans face to face with forced and semi-forced migration practices. However, this dissolution did not develop as a sudden and one-way break, but as a gradual and multi-centered historical process shaped through religious and institutional networks.

4.7.2. Siirt Chaldeans After World War I: Migration, Diaspora, and Re-Communalization

The incidents and migrations experienced between 1915-1918 led to a dramatic weakening of the Chaldean population in Siirt and its surroundings. While this break displaced the vast majority of the community, only a small core community could remain. As expressed in a 1961 episcopal letter, diaspora communities still carried the painful memory of this First World War vividly. This memory has settled as a "religious break" and "period of martyrdom" in the identity of the Siirt-origin community⁸⁰¹. During this period, Catholic missions attempted to collect aid from the places where their congregations were located to help the other Chaldean episcopal centers along with Siirt. However, war conditions prevented them from being successful as they wished. During this period, according to *The Catholic Bulletin* (St. Paul, Minn.), the two Chaldean bishoprics remaining in the hands of Catholic missionaries were destroyed by Kurds like the others. In the letter of the Chaldean Vicar-General in Rome dated December 13, 1919, he attempted to mobilize Catholic institutions particularly in St. Louis, Boston, and Chicago for the Chaldean community in Ottoman lands, but results as wished for Catholics in regions such as Siirt could not be obtained⁸⁰².

After the war, the lack of explicit recognition of the Chaldean minority status in the Treaty of Lausanne caused the community to be deprived of legal protection. This situation, combined with economic pressures and security concerns from the 1920s onwards, accelerated new waves of migration. During this period, Chaldeans leaving Siirt and its surroundings turned particularly toward Mosul, Kirkuk, Aleppo, and Hasaka; and to a more limited extent, toward Lebanon. These migrations led to the birth of a diaspora identity aimed at reuniting the fragmented structure of the community.

⁸⁰¹ Œuvre d'Orient, 1961, pp. 71-72.

⁸⁰² The Catholic Bulletin (St. Paul, Minn.), January 1, 1921, p. 5.

The Siirt Chaldeans Relief Committee, established in Istanbul in 1921 and officially recognized by the Ottoman government, is a new form of organization created by these migration movements in Istanbul⁸⁰³. While the committee aimed to support impoverished migrants on one hand, it showed that Siirt-origin Chaldeans in Istanbul formed an economically strong nucleus on the other. The state's official approval of this establishment consolidated the perception of the "loyal and compliant community" of Chaldeans, and revealed that they protected their social existence through civil-charity oriented organizations as well as religious ones.

For the Chaldean community, which maintained a settled life for centuries in the rural basin of Siirt and its surroundings, the 20th century represents a painful period of transformation in which the provincial-based institutional order dissolved into a multi-centered diaspora structure. This transformation, rather than bearing a sudden and break-away character, developed as a gradual and multi-faceted historical process shaped through religious and institutional networks. Particularly the demographic daralmalar, which gained momentum with the Republican period, eroded the Siirt-centered local institutional structure of the community; this situation left Chaldeans face to face with forced and semi-forced migration practices. In this context, Siirt continued its importance not only as a provincial center experiencing population loss but simultaneously as one of the historical reference points of Chaldean identity. The migration process did not lead to a break that entirely erased the community's religious and social memory; on the contrary, it led to the reorganization of this memory in new spaces. While dissolution was experienced at the provincial scale, the community's identity was reconstructed in different geographies through the church, clergy, and institutional representation. In this mobility, Istanbul stands out as the first and most important stop in Chaldean migration history. Istanbul, a center where administrative, religious, and educational opportunities were concentrated for non-Muslim communities since the final period of the Ottoman State, functioned as a relatively safe settlement area for Chaldeans leaving Siirt and its environs. Thanks to patriarchal representations, church spaces, community schools, and bureaucratic contact opportunities, Istanbul made possible not only escaping the environment of insecurity in the provinces but simultaneously preserving the community identity within an institutional framework. In this respect, Istanbul bears the quality of a transitional station for a wider mobility extending to Europe, rather than a final destination in the Chaldean narrative.

Following the settlement in Istanbul, Chaldean migration turned largely toward Western Europe. The geographic distribution of this orientation is not

⁸⁰³ Stamboul, November 26, 1921, p. 2.

coincidental; on the contrary, it was determined by historical and religious references. The prominence of countries such as France, Belgium, Germany, and Italy clearly demonstrates the structural ties Chaldean migration established with geographies having a Catholic tradition. The international organization of the Catholic Church, relations inherited from missionary activities, institutional support provided through the clerical class, and aid networks made these countries accessible and familiar for the Chaldean community. For this reason, Chaldean migration should be evaluated as an identity-based form of migration aiming at the preservation of liturgical practice, the language of the mass, and community discipline, rather than a labor movement that can be explained solely by economic motivations.

One of the most concrete results of Chaldean migration at the institutional level was the establishment of a new Chaldean Bishopric in Aleppo in 1957. This bishopric, formed by those migrating from Diyarbakir, Siirt, Mardin, and Urfa, shows that the community achieved a permanent and organized structure within the diaspora. According to a report dated 1961, there were seven congregations, eight churches, nine priests, and approximately 6,000 Chaldeans within this Aleppo-centered structure; additionally, pastoral activities were carried out toward winning approximately 14,000 Nestorians over to Catholicism⁸⁰⁴. These data clearly demonstrate that the population leaving Siirt and its environs reorganized in new spatial centers not just numerically, but at an institutional level.

In the later years of the Republican period, the Chaldean presence in the Siirt center weakened increasingly, and the community's presence in the city regressed to a largely symbolic level. While Chaldean and Syriac communities continued their presence in some villages in the Bohtan Valley and its surroundings (Mez, Tentas, Upper Artin, etc.), the security crisis, village evacuations, and forced migrations experienced in Southeastern Anatolia in the early 1990s directly affected these communities. Chaldeans, who could not benefit from minority status under the Treaty of Lausanne, became one of the most fragile actors in this process⁸⁰⁵; fixed spiritual organization at the provincial scale largely collapsed. During this period, religious life broke away from a local and continuous institutional ground and turned into a more sparse and mobile service network. The confinement of masses to certain days, the procurement of spiritual services from surrounding centers such as Midyat and Mardin, and the conduct of basic rituals such as weddings and funerals over regional networks clearly show the limits reached by provincial community life. This situation reveals that while local institutional capacity narrowed on

⁸⁰⁴ Œuvre d'Orient, 1961, p. 71.

⁸⁰⁵ Söğüt, issue 82, September 7, 1996, p. 7.

one hand; on the other, it shows that Chaldean identity continues its existence by developing a more mobile and network-based organization model within the center-periphery relationship.

This demographic and administrative transformation has also led to a radical change in the function of religious spaces. Today, churches in the Siirt basin have gained the quality of memory spaces confirming the community's historical presence, rather than being centers of regular worship life. In settlements where the population has completely withdrawn or thinned out seriously, mabetler and the surrounding cemeteries stand out as the strongest material evidence regarding the Chaldean community's historical roots in this geography. In this context, the church does not only undertake a theological function; it simultaneously functions as a corporate remembrance area carrying the symbolic representation of identity, continuity, and the spiritual "place." Modern Siirt Chaldeanism is shaped along the axis of tension between local demographic dissolution and spatial memory. Even though a continuous community life in place has largely ended, the memory maintained through churches, cemeteries, and holy sites continues to make the historical continuity of the Chaldean identity visible. In this respect, Siirt no longer gains meaning as an active community center but as a historical reference space for diaspora Chaldeans. Thus, the Chaldean presence read through Siirt offers a historical perspective that can be traced through the continuity of the place rather than the continuity of the community in place; it provides a strong analytical ground for understanding how an ancient identity repositioned itself in the modern world.

4.7.3. Transformation of Protection Regimes After World War I and Lausanne: An Analysis via the Mosul–Siirt Line

The Sykes-Picot Agreement, signed in May 1916, envisaged a share for France over Mosul and Southeastern Anatolia; however, in the later stages of the war, de facto control in these regions passed into the hands of Great Britain. This situation turned France's missionary investments, maintained for nearly a century through Dominican and Lazarist networks, from a geopolitical trump card into an object of competition between Britain and Germany. The gap between the spheres of influence drawn in favor of France on the map and the power balance on the ground weakened the role of Catholic institutions as "tools of cultural influence," and the protection regime transformed into a fluid structure open to the change of external guarantors⁸⁰⁶.

⁸⁰⁶ François Baumer, *La France et le Proche-Orient: De François Ier à la fin du mandat au Levant* [Paris: Perrin, 2016], p. 264.

Arrangements made between Germany and the Ottoman Empire in June placed the protection of Catholic institutions into a new framework. Although the attempts of the German Catholic politician Matthias Erzberger to establish a concordat between the Vatican and the Ottoman Empire remained inconclusive, the Ottoman government approached this idea positively in principle⁸⁰⁷. German financial support ensured that Catholic schools and aid institutions continued their activities under war conditions; thus, traditional French protection was replaced by German patronage. This development changed the diplomatic interlocutor of Catholic institutions and coded them as a "public order issue" on the Ottoman-German axis.

During this process, the Ottoman bureaucracy followed a balancing policy that observed the principle of sovereignty and social stability. The Sublime Porte, which exercised control over institutions through licensing, tax, and title deed regulations before the war⁸⁰⁸, re-evaluated the same institutions under German guarantee after 1916 when France fell into "enemy status." Thus, the state protected the sovereignty gains achieved by the abolition of the capitulations while minimizing the risk of interruption in education and health services.

This transformation was observed in three stages specifically in Siirt. First, in the process of legal reframing, the 1912 French-Ottoman accord was deemed invalid; the evacuation of institutions belonging to enemy subjects was envisaged, churches and orphanages were left untouched, but monasteries were transferred to state administration⁸⁰⁹. Second, in the stage of financial-administrative integration, the evacuation and census processes in Mosul along with the repair and appropriation records in Siirt turned Catholic institutions into units attached to the Ottoman treasury⁸¹⁰. Third, in the stage of the change of the protection interlocutor, when France withdrew, the Ottoman-German agreement became the new protection umbrella for Catholic institutions; this umbrella sustained daily operations while eliminating French diplomatic influence.

This transformation created a new balance for the local Chaldean community. The community voiced its demands for religious autonomy more visibly, but remained deprived of political autonomy and maintained its

⁸⁰⁷ La Documentation Catholique, "La politique religieuse de Matthias Erzberger," 1923, 1308.

⁸⁰⁸ Presidential Ottoman Archives (BOA), MF.MKT. 1011/50.

⁸⁰⁹ BOA, HR.HMS.İŞO. 143/10 (30 Muharrem 1331 - January 9, 1913); 143/12 (7 Jumada al-akhir 1330 - May 24, 1912).

⁸¹⁰ BOA, DH.EUM.5.Şb. 4/37, (7 Muharrem 1313 - November 25, 1914); BOA, MF.MKT. 1203/32 (14 Muharrem 1313 - December 2, 1914); BOA, DH.UMVM. 1/30 (22 Rajab 1334 - May 25, 1916); BOA, DH.UMVM. 69/10 (29 Rajab 1916 - June 1, 1916).

international visibility solely through its institutions. However, the British occupation of Mosul and France's loss of influence made the community's future dependent on the fluctuations of competition between foreign powers⁸¹¹.

Following the establishment of the Republic, France attempted to maintain its influence in the region through property identification and requests for spiritual visits. However, the Ankara government, emphasizing that the capitulations were abolished by the Treaty of Lausanne, stated that the travel rights of foreigners could only be used in accordance with the laws; it viewed French demands, especially in border regions, as an intervention in sovereign rights. Indeed, in a document dated August 31, 1927, the French consulate requested permission for a clergyman to be sent to the region to identify Dominican properties; however, the Legal Advisory Office of the Ministry of Interior rejected this request by citing the 1915 regulations and the Treaty of Lausanne⁸¹². The same issue came to the fore again in December 1927; this time, the French Embassy requested that Priest Rabaud from the Mosul Dominican Mission conduct a tour covering Siirt, Jezireh, Van, and Trebizond. However, Turkish authorities rejected this request for the same reasons and prevented the foreign clergy from entering the provinces⁸¹³.

This stance parallels the discussions regarding foreign schools during the Lausanne negotiations. France endeavored to preserve the privileges inherited from the Ottoman period and to guarantee missionary schools; however, the Turkish delegation rejected these demands on the grounds that these institutions spread harmful ideas against the integrity of the country, conducted religious propaganda, and damaged the construction of national identity⁸¹⁴. In the letter written by İsmet İnönü to the French representative, it was explicitly stated that existing institutions could only operate under full commitment to Turkish laws and state supervision.

Regulations issued after Lausanne reinforced this line: from 1925 onwards, foreign teachers were subjected to examinations, and Turkish language, history, and geography lessons were made compulsory. With Law No. 1778 dated 1931, it was stipulated that Turkish citizens could only attend Turkish schools. With the 1934 Title Deed Law, the real estate of foreign

⁸¹¹ BOA, HR.SYS. 2733/12 (20 Jumada al-awwal 1311 - November 29, 1893).

⁸¹² Turkish Diplomatic Archives (DTDA), 38693-156027-34 (August 31, 1927); DTDA, 38693-156027-33 (September 13, 1927).

⁸¹³ DTDA, 38693-156027-31 (December 29, 1927).

⁸¹⁴ Ayten Sezer, *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar* (Doctoral Dissertation, Hacettepe University Institute of Atatürk's Principles and History of the Revolution, 1994), pp. 38, 76-88; Sezen Kılıç, "Foreign Schools in the Republican Era (1923-1938)," *Journal of the Atatürk Research Center* 21, no. 61, 2020, pp. 273-278.

schools was taken under state control, and with the 1935 Foreign Schools Directive, a requirement was introduced that Turkish lessons must be taught only by Turkish teachers⁸¹⁵.

In conclusion, it can be said that the status of Catholic institutions specifically in Siirt transformed in three stages: legitimacy linked to license and tax requirements in 1913-1914, transfer to state administration with the abolition of capitulations in 1914-1916, and complete closure to foreign supervision through the Republic's sovereignty policies in 1927.

This transformation shows that Catholic institutions in Siirt and Catholic communities in the East more generally were increasingly integrated into the legal and administrative framework of the state in the process extending from the Ottoman Empire to the Republic; while communities constantly experienced the tension between "official recognition" and "loss of autonomy." The Republican administration followed a policy characterized by continuity in this process, aiming both to protect national sovereignty and to liquidate the spheres of influence inherited from the Ottoman period. In this context, a document in the British Foreign Office archives is noteworthy for understanding the diplomatic balances of the period. As understood from the document, and in terms of having attracted the attention of the British, the issue is also of international importance⁸¹⁶. The report in question documents the initiatives regarding the property and educational activities of the French Dominican mission, particularly around Siirt. As stated in the text, the Dominicans' request for permission to reopen their properties near Siirt, which had been closed since World War I, clearly demonstrates the persistence of the French in maintaining their presence in the region, despite the Republic of Turkey's generally cautious and distant attitude toward foreign religious institutions. It is clear that for this request to be meaningful, at least a limited Chaldean population must still have been present in the region. For missionaries to sustain their educational and religious activities, it depends on the presence of a local Catholic community. Therefore, this application can be evaluated as an indirect indicator that there was still a noteworthy Chaldean population in and around Siirt in the mid-1930s. This situation is significant as it shows not only the diplomatic efforts of the French to revitalize missionary activities but also that the Christian presence in the region did not entirely disappear in the early Republican period. Consequently, despite all initiatives, the Catholic mission in the Siirt region was not reopened.

⁸¹⁵ Kılıç, "Foreign Schools in the Republican Era", pp. 276–278.

⁸¹⁶ Foreign Office, "Annual Report on Iraq for the Year 1934–1935," in Foreign Office: Reports on the Administration of Iraq and Dependencies, FO 406/72, The National Archives [London], p. 60.

CONCLUSION

The Siirt Chaldean Catholic community offers a multi-layered identity pattern shaped at the intersection of both global missionary strategies and the complex social fabric of the Ottoman provinces in the process extending from the 16th century to World War I. The history of this community is not merely a story of faith conversion or institutional growth; it is simultaneously a struggle for existence constantly redefined between central authority, international mission networks, and local social resistance.

The formation process of Chaldean Catholic identity proceeded through the encounter of the Nestorian tradition with Catholicism on theological, liturgical, and institutional planes. Siirt served as an intellectual center in this encounter thanks to both clergy training activities and manuscript production; however, the permanence of the transformation was limited by local faith resistance and economic conditions. Catholicization manifested as a fragile process determined by socio-economic adaptation and external incentives rather than a dogmatic continuity.

Relations established with the Ottoman administration constituted another dimension of the community's strategy to maintain its existence. The state's principle of "license first" and the restrictions it imposed on the public visibility of religious structures forced the Siirt Chaldeans to live de facto under French diplomatic protection, despite maintaining their loyalty formally. This dual security policy led to a two-fold identity construction oscillating between

local loyalty and global protection, earning Chaldean notables both Ottoman and French decorations.

The symbol of this identity at the personal level is Joseph Emmanuel Thomas, who was the Archbishop of Siirt and subsequently the Chaldean Patriarch. Thomas's education and career path extending from Beirut to Mosul constituted an example that took Siirt out of the provincial scale and carried it to the international stage of the Catholic hierarchy. Similarly, Addaï Scher's multilingual intellectual heritage is a rare example documenting the cultural productivity of Siirt within Eastern Christianity. These two figures are the historical representatives of Siirt Chaldeanism in terms of both institutional depth and intellectual continuity.

However, this institutional and cultural density could not create a permanent guarantee against the socio-political instabilities of the region. The attacks experienced in 1897 and 1907 made the community's fragility visible; property disputes, merging with ethno-religious tensions, revealed the weak links of provincial security. Even the political openings brought by the Second Constitution could not appease the local conflict dynamics; ultimately, the destruction experienced during the war years largely ended the community's physical presence. Nevertheless, the Chaldean Catholic community was able to exhibit a capacity for diasporic reconstruction. Siirt-born Chaldeans in Mosul, Aleppo, and Istanbul maintained both cultural memory and spiritual solidarity through relief committees and associations. These organizations built a collective map of memory in place of the physical space lost in Siirt; thus reproducing the communal identity with a spatial flexibility beyond historical continuity.

In conclusion, the example of Siirt offers an opportunity to examine the local-social correspondences of Catholic missionary history, the forms of renegotiating religious identities in the Ottoman provinces, and the survival strategies of minority communities together. Siirt Chaldeans, in this context, are a paradigmatic example of a modern Eastern Christian community oscillating in the triangle of "global mission, local resistance, and dual identity." Although the community's physical presence has been erased today, its intellectual, institutional, and theological heritage continues to exist as an integral component of both Chaldean Catholic identity and Ottoman provincial history.

Dizin

- Abd-i Yeşû, 105
Abdisho, 35, 36, 39
Abdoulahad, 32, 33, 129, 163
Adam Arkhimandrit, 37
Adana, 57
Addai Scher, 57, 58, 59, 61, 62
Adday Ediştir Şir'in, 104
Alevi, 132
Alkuş, 50, 53
Alman, 131, 155, 156
Amerika, 106, 121, 169
Amid, 18, 26, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 108, 163
Ankara, 16, 19, 20, 22, 30, 54, 69, 86, 87, 88, 90, 156, 164, 165, 168, 172, 173, 179
Annuaire Pontifical Catholique, 34, 136, 163
Antep, 140
Apostolik, 40, 41, 43, 47, 55
Aroh, 144, 145
Asuri, 37
Audo, 42, 46, 47
Aynsalib, 64, 67, 69, 84
Baarda, 76, 164
Babiali, 53, 98, 116, 117, 120
Babiâli, 64, 66, 67, 68, 98, 99, 107, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 130, 144, 156
Babil, 15, 27, 40, 41, 53
Bağdat, 30, 48, 49, 55, 98, 106, 117, 119
Bala, 144, 147, 148
Bapst, 121, 122, 292
Bar Tappe, 37, 38
Bar-Tatar, 45, 46, 47, 48, 49
Barwari, 144
Basra, 55, 59
Bedros, 68, 141, 146
Belçika, 153
Berré, 82, 83

- Bervari, 47, 132, 133
 Beyrut, 53, 55, 57, 94, 114, 159
 Bitlis, 18, 20, 22, 28, 31, 79, 81, 85, 90, 94, 112, 114, 116, 119, 138, 140, 141, 143, 144, 147, 148, 163, 170
 Bohtan, 21, 108, 109, 110, 127, 129, 154
 Boissieu, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 173, 253
 Bonte, 143
 Camillo Borghese, 37
 Cilo, 36
 Cizre, 19, 27, 32, 33, 37, 59, 63, 66, 70, 126, 130, 136, 141, 147, 148, 149, 151, 156
 Cizvit, 53, 56, 71
 Clemens, 38, 40
Codex, 59, 60
 Cumhuriyet, 20, 138, 139, 152, 153, 154, 156, 157, 164, 168
 Darülhayr, 116
 Davud, 55, 59, 100
 Deh, 61, 96, 144
 Delcassé, 121, 122, 292
 Dersaadet, 118, 149
 Dersaâdet, 116
 Deyr-i Zir, 144, 147, 148
 Diyarbekir, 18, 19, 20, 21, 22, 33, 38, 39, 42, 46, 79, 94, 100, 101, 105, 118, 131, 136, 144, 147, 148, 154, 167, 173
 Dominiken, 33, 40, 42, 44, 47, 56, 68, 71, 72, 75, 76, 79, 82, 83, 85, 87, 91, 92, 96, 102, 104, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 122, 124, 126, 127, 134, 136, 140, 143, 155, 156, 158
 Duhuk, 144, 147, 148
 Duval, 25, 71, 74, 109, 110, 126, 134, 135, 166
 eğitim, 26, 33, 43, 46, 47, 48, 50, 52, 53, 61, 62, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 102, 104, 105, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 116, 121, 124, 125, 126, 128, 131, 134, 138, 140, 156, 158, 159
 Elie, 53
 Eliya, 35, 36, 37, 38, 40
 Elyasa, 37
 Emanuel, 55, 65, 91, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 142, 147
 Ermeni, 21, 28, 30, 39, 49, 55, 58, 65, 74, 75, 79, 80, 81, 87, 100, 108, 110, 116, 126, 127, 131, 133, 137, 139, 141, 143, 144, 147, 150, 151, 165, 166, 170
 Ermeniler, 29, 37, 58, 123, 132, 133, 147
 Eruh, 20, 30, 31, 61, 132, 136, 137, 138, 144
 Erzurum, 28, 29, 30, 31
 Farcy, 90
 Filistin, 37
 Fransa, 58, 61, 62, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 90, 91, 93, 94, 95, 99, 104, 107, 108, 111, 114, 115, 117, 118, 121, 122, 153, 155, 156, 157
 Fransız, 43, 58, 61, 71, 73, 77, 78, 79, 80, 84, 85, 87, 91, 93, 94, 95, 98, 104, 105, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 125,

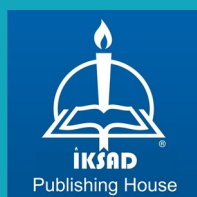
134, 141, 144, 146, 148, 151,
155, 156, 158, 159
Garzan, 19, 20, 30, 131, 132,
133, 137, 138, 141, 142
Gharzan, 144
Goyan, 149
Gregory, 36, 40, 105
Gregoryen, 37, 74, 80, 81, 131,
133, 140
Guératel, 25, 110, 125, 126,
136, 145
Guiralel, 25, 110
Habib, 36, 100, 116
Hakkâri, 86, 106, 133, 165
Haleb, 118
Halep, 94, 152, 154, 160
Hanna, 60, 68, 80, 100, 109,
116
Hasankeyf, 19, 37
Haseke, 152
Havil, 27, 110
Helali, 149
Henri Amanton, 47
Hesn Kayfa, 37
Hezekyas, 40
Hınçak, 150
Hindi, 39, 40, 42, 44, 108
Hindistan, 35, 39
Hizan, 19, 131, 132, 133
Hnanisho, 36
Hnan-Yesu, 41
I. Dünya Savaşı, 22, 34, 76, 78,
94, 104, 139, 150, 152, 158,
159
Innocent, 33, 40
Irak, 18, 72
Islahat, 62, 63, 65, 69, 161
İhtida, 146
İlyas, 37, 40, 41, 80, 116
İngiltere, 79, 121, 140, 155, 156

İran, 18, 37, 72, 86, 118, 120
İsmet İnönü, 157
İstanbul, 19, 54, 57, 58, 79, 80,
86, 99, 106, 114, 136, 139,
153, 160, 165, 166, 168, 169,
170, 171, 172
İtalya, 121, 153
İttihat ve Terakki, 115
Jacques, 35, 48, 50, 61, 170,
173
Jêlu, 36
Joseph, 31, 34, 35, 38, 39, 42,
44, 45, 46, 47, 52, 53, 56, 71,
85, 86, 87, 93, 94, 95, 105,
108, 110, 124, 125, 136, 159,
164, 166, 172, 173
Julius, 33, 35
Kanonik, 40
Kapuçin, 40
Kapusenler, 72, 113
Karamit, 37
Karmelit, 40
Karmelitler, 72
Katolik, 15, 16, 25, 26, 27, 33,
34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
42, 43, 46, 47, 48, 49, 53, 54,
55, 56, 58, 62, 63, 65, 66, 67,
69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76,
77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,
85, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 104, 105, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 127, 128,
129, 130, 131, 133, 134, 135,
136, 139, 140, 141, 144, 146,
148, 151, 152, 153, 155, 156,
157, 159, 160

- Keldani**, 15, 16, 17, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 91, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 109, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 171
- Keldani Kilisesi, 34, 41, 44, 49, 53, 54, 99, 125
- Keldani Patrikhanesi, 27, 41, 46, 47, 98
- Keldani Patrikliği, 36, 46, 98, 143, 171
- Keldanice, 51, 57, 84, 100, 105, 115, 124
- Kemb, 26, 38, 39
- Kerkük, 136, 152
- Kudüs, 37, 114
- Kürt, 19, 55, 85, 97, 132, 142, 143, 145, 147, 149, 150, 151, 165
- Kürt Hevî, 150
- Kürt Teali, 150
- Lazare, 40
- Lazarist, 33, 155
- Lazaristler, 72, 98, 113
- Leonard, 36
- litürjik, 45, 46, 66, 72, 75, 91, 96, 97, 124, 136, 154, 159
- Lozan Antlaşması, 152, 154, 156
- Lübnan, 37, 152
- Makdassi, 50, 51, 52, 53
- Mardin, 17, 29, 32, 36, 39, 41, 42, 79, 154, 164
- Maron, 35, 36, 171
- Maronitler, 37, 58
- Maryakub, 36, 37, 38
- Meryem, 60, 92
- Meşrutiyet, 148, 149, 150, 151, 159, 165
- metropol, 40
- Metropolit, 99
- Michel, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 169
- Midilli, 111, 112, 113, 114, 121, 122
- Midyat, 29, 154
- Miran, 142, 143
- misyoner, 25, 33, 34, 53, 58, 61, 67, 72, 76, 77, 78, 83, 84, 86, 87, 90, 94, 95, 100, 103, 106, 107, 109, 112, 113, 117, 124, 127, 130, 136, 139, 146, 150, 155, 157
- Muradiye, 141
- Musul, 21, 36, 39, 42, 43, 44, 51, 53, 55, 56, 57, 62, 70, 73, 76, 78, 79, 82, 91, 94, 95, 97, 98, 99, 105, 107, 108, 109, 114, 115, 118, 120, 124, 126, 131, 133, 136, 142, 144, 148, 152, 155, 156, 159, 160
- Musuri, 147
- Muş, 20, 138, 140
- Müller-Simonis, 129, 134, 135, 170
- Müslüman, 22, 28, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 74, 80, 82, 83, 86, 108, 114, 131, 132, 135, 136, 137, 139, 144

- Naamo, 48, 49, 50, 52
 Nahçıvan, 37
Nasturi, 22, 25, 26, 27, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 54, 58, 74, 77, 103, 108, 109, 110, 118, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 136, 141, 159
 Nehrivan, 143
 Nestorius, 34, 37
 Nusaybin, 35
 Œuvre des, 61, 75
 Ortodoks, 80, 133, 140
 Osmanlı, 16, 19, 20, 21, 27, 29, 31, 32, 39, 46, 48, 49, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 71, 76, 77, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 129, 130, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 159, 160, 166, 168, 169, 170, 171, 173
 Ozim, 144
 palliumu, 36
 Papa, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 46, 53, 54, 55, 56, 57, 73, 98, 117, 118, 119, 120
 Papalık, 46, 47, 99, 119
 Paris, 31, 34, 35, 40, 42, 43, 47, 51, 57, 58, 61, 62, 70, 71, 82, 83, 85, 87, 88, 98, 121, 124, 125, 126, 127, 134, 135, 155, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 251, 253
 Patermann, 131, 134, 170
 Patrik Vekâleti, 142, 144, 147, 149
 Paulus, 37, 40
 Pernot, 83, 84, 88, 113, 114, 115, 170, 251, 252
 Pervari, 20, 136, 137, 138, 142, 146
 Petrus, 27, 54, 69
 Pierre, 35, 41, 42, 45, 46, 47, 146, 171
 Pius, 41, 42, 46, 57, 167
 Présentation, 92, 113, 114
 Pro Armenia, 144, 146, 171
 Propaganda Fide, 35, 38, 43, 46, 47, 50, 77, 78, 134, 164
 Protestan, 26, 80, 81, 103, 109, 131, 133, 137, 139, 141
Reversurus, 119, 120
 Rıdvan, 20, 30, 77, 129, 132, 133
 Richeir, 126
 Roma, 15, 18, 27, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 62, 78, 98, 99, 105, 108, 118, 119, 120, 121, 127, 129, 130, 131, 135, 152, 163, 164, 169, 170, 171
 Rus, 22, 130
 Salmas, 36, 45, 123
 Sason, 20, 22, 131, 132, 133
 Scher, 34, 57, 58, 61, 96, 105, 135, 159
 Serwan, 144
Siirt, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 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, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75,
 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92,
 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
 102, 104, 105, 106, 107, 108,
 109, 110, 111, 112, 113, 114,
 115, 116, 117, 118, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 125, 126,
 127, 128, 129, 130, 131, 132,
 133, 134, 135, 136, 137, 138,
 139, 140, 141, 142, 143, 144,
 145, 146, 147, 150, 151, 152,
 153, 154, 156, 157, 159, 160,
 163, 164, 165, 166, 167, 168,
 169, 170, 171, 172, 173, 179
 Silopi, 147, 148, 151
 Simeon Denhâ, 36
 Simon, 35, 38, 164
 Simun, 36
 Sivas, 140
 Sœur de la Présentation, 111
Sœurs de la Présentation, 84,
 91, 98, 113
Sœurs Dominicaines de la
Présentation'a, 113
 Suriye, 80, 139, 140
 Sünni, 132
 Süryani, 27, 28, 32, 33, 35, 39,
 58, 59, 78, 80, 87, 91, 95, 98,
 100, 116, 122, 124, 133, 135,
 138, 139, 143, 144, 147, 150,
 151, 154
 Şafii, 132
 Şemun, 39
 Şem'un, 26, 36, 38, 108
 Şırnak, 20, 138, 143
 Şimun, 108
 Şirvan, 20, 110, 131, 132, 133,
 137, 138, 147
 Takpan, 143, 148
 Tanzimat, 22, 62, 63, 64, 65,
 66, 67, 102, 165
 Taşnak, 150
 Tevrat, 15, 59
 Tfinkdji, 35, 38, 40, 42, 44, 45,
 48, 50, 51, 52, 53, 55, 56,
 110, 125, 135, 136, 172
 Theodor, 37
 Thomas Rokos, 47
 Trabzon, 21, 29, 156
 Unio, 40
 Urfa, 94, 154
 Urmiye, 19, 36, 86, 107
 Van, 19, 28, 79, 94, 98, 103,
 109, 112, 113, 126, 156, 166
 Vatican, 47, 172
 Vital Cuinet, 75, 127, 134, 135
 Yabancı Okullar, 157, 168, 171
 Yakubi, 74, 75, 80, 126, 131,
 133, 140, 141, 144
 Yohannan, 33, 35, 38
 Yohannan Sulaqa, 35
 Yusuf, 21, 35, 39, 68, 101
 Zebunizâde, 55
 Zirkan, 149



ISBN: 978-625-378-516-1