

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

19. YÜZYILDA MARDİN SÜRYANİLERİ

**Tezi Hazırlayan
İbrahim ÖZCOŞAR**

**Tezi Yöneten
Doç. Dr. Ayhan ÖZTÜRK**

**Tarih Anabilim Dalı
Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı
Doktora Tezi**

**Nisan 2006
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

19. YÜZYILDA MARDİN SÜRYANİLERİ

**Tezi Hazırlayan
İbrahim ÖZCOŞAR**

**Tezi Yöneten
Doç. Dr. Ayhan ÖZTÜRK**

**Tarih Anabilim Dalı
Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı
Doktora Tezi**

**Nisan 2006
KAYSERİ**

Doç. Dr. Ayhan ÖZTÜRK danışmanlığında **İbrahim ÖZCOŞAR** tarafından “**19. Yüzyılda Mardin Süryanileri**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yakınçağ Tarihi Bilim Dalında **Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Tarih: 28/04/2006

JÜRİ:

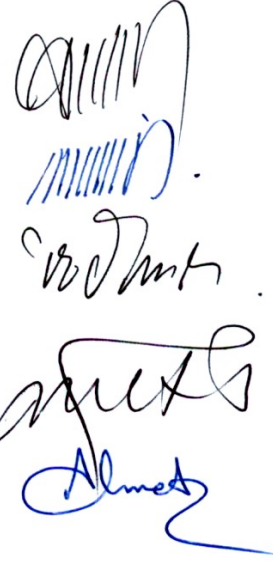
Danışman: Doç.Dr. Ayhan ÖZTÜRK

Üye: Prof. Dr. Mustafa KESKİN

Üye: Prof. Dr. Harun GÜNGÖR


Üye: Prof. Dr. M. Metin HÜLAGÜ

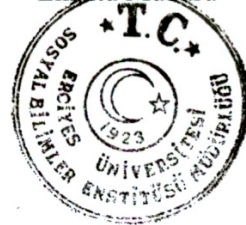
Üye: Doç.Dr. Ahmet KANKAL



ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 28.04.2006 tarih ve10..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.


Prof.Dr. Kerim TÜRKMEN
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren, farklı dinlerden cemaatleri içinde barındıran bir devlet olarak ortaya çıkmıştır. Bu cemaatler arasında 16. yüzyılda Süryaniler de katılmıştır. Osmanlı sınırlarında yaşayan gayrimüslimler ile ilgili araştırmalar, genellikle Rum ve Ermeniler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Süryaniler gibi, hem nüfus olarak az hem de belli bir coğrafyada yaşayan cemaatler göz ardı edilmiştir. Ancak bu küçük cemaatler Osmanlı Devleti'nin idari, sosyal ve ekonomik yapısının ayrıntılarına dair önemli ipuçlarını verebilecek niteliktedirler. Bu sebeple Süryanilere yönelik bir çalışma, hem halen ülkemizde nüfus olarak varlıklarını devam ettiren Süryani cemaatinin tanınması hem de Osmanlı Devleti'nin idari, sosyal ve ekonomik yapısının ayrıntılarıyla ilgili önemli ipuçları sunması açısından önemlidir.

Çalışma sırasında bir doktora öğrencisine gösterilmesi gereken ilgiden çok daha fazlasını gösteren danışman hocam Doç. Dr. Ayhan ÖZTÜRK'e, çalışma konumu belirlemede önemli etkileri olan hocalarım Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ ve Doç. Dr. Ahmet KANKAL'a, zorlu çalışmam sırasında hem moral hem de teknik anlamda desteğini esirgemeyen meslektaşım Dr. Hüseyin Haşimi GÜNEŞ'e, çalışmanın farklı aşamalarında gösterdikleri samimiyet ve müsamaha için hocalarım Prof. Dr. M. Metin HÜLAGU ve Prof. Dr. Harun GÜNGÖR'e, Süryani cemaatinden Mardin Kırklar Kilisesi Horepiskopusu Gabriyel AKYÜZ'e teşekkürü borç bilirim.

İbrahim ÖZCOŞAR

ÖZET

19. YÜZYILDA MARDİN SÜRYANİLERİ

Hıristiyanlığın en eski temsilcisi olarak kabul edilen Süryaniler, Hıristiyanlık tarihinde hem inançsal hem de kilise teşkilâtlanması açısından önemli rol oynamışlardır. İslam hâkimiyetine kadar yaşadıkları bölgenin siyasi otoritelerince ciddi bir baskıya maruz kalan Süryaniler, İslâm hâkimiyetiyle birlikte, inançlarını rahat yaşama imkânı elde etmişlerdir.

Yaşadıkları bölgelerin 16. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle birlikte Süryani Kadimler, Osmanlı Devleti'nde millet sisteminin bir parçası olarak kabul edilmişlerdir. Ancak millet sistemi içinde bağımsız bir millet olarak teşkilâtlandırılmamış, Ermeni Patrikliğine bağlanmışlardır. Bu bağlılığın temel sebebi, Süryani Kadimlerin, devletin merkezi olan İstanbul'da kendilerini temsil edecek temsilcilerinin olmayışdır.

Osmanlı sınırlarında Süryani Kadimlerin ön plana çıktığı şehir Mardin'dir. Bunun en önemli sebebi, Süryani Kadim Patriklik merkezinin Mardin'e 5 km. uzaklıktaki Deyruzzafaran Manastırı olmasıdır.

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin giriştiği yenilik hareketleri, Osmanlı sınırlarındaki diğer topluluklar gibi, Süryani Kadimleri de etkilemiştir. Mardin'de idarî anlamda yaşanan değişiklikler ve bu çerçevede oluşturulan yeni meclisli sistemle birlikte Mardin şehir yönetiminde Süryaniler de söz sahibi olmaya başlamışlardır.

Osmanlı Devleti'nde Süryanilerin nüfusu hakkında çok kesin bilgiler bulunmamaktadır. Ancak en yoğun oldukları bölge Mardin ve çevresidir. Burada da çoğunluğu oluşturmamaktadırlar. Bununla birlikte, hem Mardin merkez hem de çevresinde yoğun olarak bulunan Süryani manastır ve kiliseleri, patriklik merkezinin yanı sıra, Mardin'in Süryaniler için önemli bir merkez olduğunun göstergesidir.

19. yüzyılda Mardin ve çevresinde Süryanilerin sosyo-ekonomik durumu Mardin'in genel yapısından farklı değildir. Birlikte yaşadıkları toplumlarla belli bir uyum çerçevesinde ilişki kurmuşlardır. Ancak kendi cemaat yapılanmalarına karşı bir tehdit olarak gördükleri Süryani Katoliklerle, 19. yüzyıl boyunca süren, amansız bir çatışma içinde olmuşlardır.

Süryani Kadimleri bir arada tutan en önemli unsur olan manastır ve kiliseler, aynı zamanda eğitimsel ve kültürel faaliyetlerin de merkezi olmuştur. 19. yüzyılda özellikle Protestan misyonerlerin etkisiyle eğitim alanında bir yenileşme hareketi içine girmişlerse de bunda başarılı olamamışlardır. Bu konuda yaptıkları en önemli yenilik, bölgede ilk matbaayı kurmuş olmalarıdır.

19. yüzyılda Süryani Kadimleri etkileyen unsurlardan biri de, misyon faaliyetleridir. Öncelikle papaya bağlı Katolik misyonerlerce başlatılan misyon çalışmaları, daha sonra ABD ve İngiliz destekli Protestan faaliyetleriyle hız kazanmıştır. Bu çalışmaların Süryaniler açısından sonucu; cemaatin bölünerek güç kaybetmesidir.

Anahtar Kelimeler: 19. Yüzyıl, Mardin, Süryaniler, Yakubîler, Millet Sistemi.

ABSTRACT

MARDIN SYRIANS IN 19th CENTURY

Syrians, who are considered as the oldest representative of Christianity, have played an important role in Christianity history, regarding belief and church organization. Syrians who faced serious pressure by the political authorities of the region until Islam domination, started to live up to their conviction after Islam domination.

Orthodox Syrians were considered as a part of national system, after the region they lived was dominated by Ottomans in 16th century. However they were not organized as an independent nation within the national system, they were bound to Armenian Patriarchate. The main reason of this dependence was Orthodox Syrians not having a representative in Istanbul, the capital of the state.

The most important city within Ottoman borders, where Orthodox Syrians stood in the forefront, was Mardin. The most important reason of this is Ancient Syrian Patriarchate center being Deyruzzafaran Monastery which is 5 km away from Mardin.

The innovative movements performed by Ottoman State in 19th century, effected Orthodox Syrians as well as all the communities within Ottoman borders. Together with administrative changes and new parliamentary system, Syrians started to have a voice in Mardin city management.

There is not much certain information about the population of Syrians in Ottoman State. They mostly lived in Mardin and surroundings. However, they are not forming the majority in this region. Therefore, the Syrian monasteries and churches in Mardin and surroundings make the city an important center for Syrians.

In 19th century, the socio-economical structure of Syrians in Mardin and surroundings was not different then the general structure of Mardin. They formed harmonic relationships with the other communities. However they considered the Syrian Catholics as a threat to their communal structure and there was a cruel conflict between two communities through 19th century.

The monasteries and churches, which were the most important factor that kept the Orthodox Syrians together, were also the centers of educational and cultural activities. Although they initiated an innovative movement in education with the effect of

protestant missionaries, they were not successful. Their most important innovation regarding this issue was, establishing the first printing house in the region.

One of the factors that effected Orthodox Syrians in 19th century was mission activities. The mission studies, which were initially performed by catholic missionaries that were bound to Pope, accelerated with Protestant activities supported by U.S.A and England. The result of these studies was the Syrian community being divided and losing power.

Key Words: 19.th century, Mardin, Syrians, Jacobins, National System.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	x
TABLO LİSTESİ	xii
GİRİŞ	1
1. PROBLEM	1
2. AMAÇ	2
3. ÖNEM	3
4. YÖNTEM.....	4
4.1 Verilerin Toplanması.....	5
4.2 Verilerin İşlenmesi, Çözümü, Yorumlanması	7
5. SINIRLILIKLAR.....	8
5.1 Konu Bakımından Araştırmanın Sınırlandırılması.....	8
5.2 Araştırmanın Mekân Bakımından Sınırlandırılması.....	9
5.3 Araştırmanın Zaman Bakımından Sınırlandırılması.....	9
6. KONU İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR	9
7. TANIMLAR: SÜRYANİLER.....	12
7.1 Süryani Tabiri	12
7.1.1 Coğrafi Yaklaşım	13
7.1.2 Tarihi Olay ve Kişileri Temel Alan Yaklaşım	13
7.1.3 Filolojik Yaklaşım.....	14
7.2 Süryanilerin Kökeni.....	14
7.2.1 Süryaniler Aramîdir	15
7.2.2 Süryaniler Asurîdir	15
7.3 Süryani Geleneğine Bağlı Kiliseler	16
7.3.1 Antakya Kilisesi	17
7.3.2 Teolojik Tartışmalar ve Antakya Kilisesinde Bölünmeler	18
7.4 İslâm Hâkimiyetinden Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Süryaniler	20

BİRİNCİ BÖLÜM

19. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ VE MARDİN'İN

İDARİ YAPISI İÇİNDE SÜRYANİLER

1.1 OSMANLI DEVLETİNDE MİLLET SİSTEMİ VE 19.YÜZYILDA GAYRİMÜSLİMLERİN STATÜLERİNDE MEYDANA GELEN DEĞİŞİKLİKLER.....	23
1.1.1 Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi.....	23
1.1.2 19.Yüzyılda Gayrimüslimlerin Statülerinde Meydana Gelen Değişiklikler	27

1.2 OSMANLI İDARÎ YAPISI İÇİNDE SÜRYANİ KADİMLER	32
1.2.1 Yakubî ve Süryani Kadim Tabirleri.....	32
1.2.2 Millet Sistemi ve Süryani Kadimler.....	34
1.2.2.1 Süryani Kadimlerin Ermeni Patrikliğine Bağlanmaları	34
1.2.2.2 Süryani Kadimlerin Ermeni Patrikliğine Bağlanma Sebepleri	37
1.2.2.2.1 Osmanlı Devleti'ndeki Merkezîyetçi Anlayış	38
1.2.2.2.2 Süryani Kadimler ve Ermeniler Arasında Mezhep Birliği.....	38
1.2.2.2.3 Süryani Kadim Kilisesinin Parçalanmışlığı ve Zayıf Durumu.....	39
1.2.2.2.4 Süryanilerin Siyasi ve İdarî Anlamda Bir İddialarının Olmaması	40
1.2.2.3 Süryani Kadimlerin Ermeni Kilisesinden Bağımsız Olma Girişimleri	41
1.2.3 19. Yüzyılda Süryani Kadim Patrikliğinde Hiyerarşik Yapı ve Örgütlenme	44
1.2.3.1 Patriklik.....	45
1.2.3.1.1 Patriklik Seçimleri.....	46
1.2.3.1.2 Patriklik Beratı ve Patriğin Yetkileri	50
1.2.3.1.3 Patriklik Merkezi.....	55
1.2.3.2 Patrik Vekili.....	57
1.2.3.3 Metropolitlik ve Matranlık	59
1.2.3.4 Piskoposluk.....	60
1.2.3.5 Papaz ve Kocabaşılar.....	61
1.3 OSMANLI DEVLETİNDE SÜRYANİ KİLİSESİ GELENEĞİNE BAĞLI DİĞER PATRİKLİKLER.....	67
1.3.1 Süryani Katolik Patrikliği	67
1.3.2 Nasturî Patrikliği	75
1.3.3 Keldanî Patrikliği	82
1.3.4 Protestan Süryaniler	91
1.4 19. YÜZYILDA MARDİN'İN İDARÎ YAPISINDA SÜRYANİLER.....	93
1.4.1 19. Yüzyılda Mardin'in İdarî Durumu	93
1.4.2 Mardin'in İdarî Yapısında Süryaniler	101
1.4.2.1 Sancak ve Kaza İdare Meclislerinde Süryaniler .	103
1.4.2.2 Mahkeme Kurullarında Süryaniler	107
1.4.2.3 Belediye Meclislerinde Süryaniler	111

İKİNCİ BÖLÜM

19. YÜZYILDA MARDİN SÜRYANİLERİNİN SOSYAL VE

İKTİSADÎ DURUMU

2.1 MARDİN VE KAZALARINDA SÜRYANİ NÜFUSU	114
2.1.1 Mardin ve Çevresinde Nüfus Hareketliliği ve Sebepleri .	119

2.1.2 Mardin’de Süryani Nüfusu.....	124
2.1.3 Mardin’in Kazalarında Süryani Nüfusu.....	132
2.1.3.1 Midyat Kazası ve Turabdin’de Süryani Nüfusu ..	132
2.1.3.2 Nusaybin Kazası’nda Süryani Nüfusu.....	136
2.1.3.3 Cizre ve Şırnak Kazalarında Süryani Nüfusu.....	138
2.1.3.4 Avine Kazasında Süryani Nüfusu.....	141
2.2 19.YÜZYILDA MARDİN SÜRYANİLERİNİN BİRLİKTE YAŞADIKLARI TOPLUMLARLA İLİŞKİLERİ.....	142
2.2.1 Süryani-Müslüman İlişkileri	143
2.2.2 Süryanilerde İhtida (İslâmlaşma)	159
2.2.3 Süryanilerin Diğer Gayrimüslimlerle İlişkileri	162
2.2.3.1 Süryani Kadim-Süryani Katolik İlişkileri.....	162
2.2.3.2 Süryani Kadimlerin Nasturî ve Keldanîlerle İlişkileri	169
2.2.3.3 Süryani Kadim-Ermeni İlişkileri	171
2.2.3.4 Süryani Kadim-Şemsi İlişkileri	178
2.2.3.5 Süryani Kadim-Yezidi İlişkileri	180
2.2.4 Mahalleler ve Komşuluk İlişkileri	184
2.2.4.1 19. Yüzyılda Mardin’in Mahalleleri.....	184
2.2.4.2 19. Yüzyılda Mardin’de Komşuluk İlişkileri ve Süryaniler.....	192
2.3 SÜRYANİ AİLESİ-EVLİLİK VE SÜRYANİ TOPLUMUNDA KADIN.....	196
2.4 19. YÜZYILDA MARDİN SÜRYANİLERİNİN İKTİSADÎ DURUMU.....	201
2.4.1 Mardin Süryanilerinin Ekonomik Uğraşları.....	201
2.4.2 Süryani Vakıfları ve Kilise Gelirleri.....	206
2.4.2.1 Mardin’de Süryani Kadim Kilisesi Vakıfları	207
2.4.2.2 Süryani Kilisesi Gelirleri ve Lemmê	220
2.4.3 Vergilendirme	228
2.4.3.1 Cizye	230
2.4.3.2 Bedel-i Askerlik.....	240

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARDİN SÜRYANİLERİNİN EĞİTİM-KÜLTÜR DURUMU VE MARDİN SÜRYANİLERİNE YÖNELİK MİSYONERLİK FAALİYETLERİ

3.1 MARDİN SÜRYANİLERİNDE EĞİTİM.....	243
3.1.1 19. Yüzyıla Kadar Süryani Kiliselerinde Eğitim ve Bilimsel Faaliyetler	243
3.1.2 19. Yüzyılda Mardin’de Süryani Kadimlerin Eğitim Faaliyetleri	247
3.1.3 Okul Olarak Süryani Kilise ve Manastırları.....	252
3.1.4 Eğitim Olarak Süryani Din Adamları.....	254
3.1.5 Süryani Okullarında Ders Programı ve Müfredat	257
3.1.6 Okulların Finansmanı.....	259
3.1.7 19. Yüzyılda Mardin’de Süryani Okulları	260

3.2 SÜRYANİLERE YÖNELİK MİSYONERLİK FAALİYETLERİ	266
3.2.1 Katolik Misyonerler	269
3.2.2 Protestan Misyonerler	276
3.2.2.1 İngiltere Protestan Misyonerleri	278
3.2.2.2 ABD Misyonerleri	282
3.2.2.2.1 Mardin Amerikan Okulu	289
3.2.2.3 Alman Misyonerleri	292
3.2.3 Rusya ve Misyonerlik Faaliyetleri	294
3.2.4 Misyonerlik Faaliyetlerinin Süryaniler Üzerindeki Etkileri	296
3.2.4.1 Birlikten Bölünmeye	297
3.2.4.2 Cemaatten Millete	299
3.2.4.3 Modernleşme ve Süryani Rönesansı	301
3.2.4.3.1 Bir Rönesans Aracı: Matbaa	303
SONUÇ	307
KAYNAKÇA	312
DİZİN	331
BELGELER	337

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
a.g.t.	: Adı geçen tez.
A.MKT.MVL.	: Sadaret Mektubî Kalemi Meclis-i Vala Evrakı.
B.O.A.	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi.
Bkz.	: Bakınız.
C.	: Cilt.
Çev.	: Çeviren.
DH.MKT.	: Dahiliye Mektubî Kalemi
DVN	: Sadaret Divân (Beylikçi) Kalemi.
GM 1	: 998 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 1 No'lu Defter , Şurut-ı Mîlel-i Muhtelif Defteri.
GM 10	: 998 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 10 No'lu Defter 1277-1324.
GM 8	: 998 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 8 No'lu Defter 1236-1274.
GM 9	: 998 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 9 No'lu Defter 1255-1328.
HAT	: Hatt-ı Humayun Tasnifi.
Haz.	: Hazırlayan.
HR.MKT.	: Hariciye Nezareti Mektubî Kalemi
HR.SYS.	: Hariciye Nezareti Siyasi Kısım
İ.DH.	: Dahiliye İdare
M.Ş.S.	: Mardin Şer'îye Sicili.
M.V.	: Meclis-i Vükela Mazbataları.

MKT.MHM.	: Mühime Kalemî Evrakı.
MKT.MVL.	: Sadaret Meclis-i Vala Evrakı.
MKT.NZD.	: Nezaret ve Deavi Evrakı.
MKT.UM.	: Sadaret Umum Vilayet Evrakı.
ML.VRD.CMH	: Varidat Muhasebesi Defterleri, Cizye Defterleri Katalogu.
s.	: Sayfa.
S.	: Sayı.
Y.A.HUS.	: Yıldız Hususî Maruzat.
Y.E.E.	: Yıldız Esas Evrakı.
Y.MTV.	: Yıldız Mütenevvi Maruzat.
Y.PRK.ASK.	: Yıldız Askerî Maruzat.
Y.PRK.AZN.	: Yıldız Parekende Evrakı Adliye ve Mezahîp Nezareti Maruzatı.
Y.PRK.DH.	: Yıldız Dahiliye Nezareti Maruzatı.
Y.PRK.M.	: Yıldız Parekende Mütferrik.
Y.PRK.MF.	: Yıldız Maarîf Nezaretinin Maruzatı.
Y.PRK.UM.	: Yıldız Umumî.

TABLOLAR

	Sayfa No.
Tablo 1.1 Devlet-i Aliye-i Osmaniye Salnâmelerine Göre 19. Yüzyılda Süryani Kadim Patrik Vekilleri	64
Tablo 1.2 19.Yüzyılda Süryani Kadim Patrikliği Dâhilindeki Metropolitlikler ve Metropolitler	65
Tablo 1.3 1897 Yılında Süryani Kadim Metropolit Vekilleri.....	66
Tablo 2.1 1881/1882-1893 Osmanlı Genel Sayımında Süryani Kadim Nüfusu.....	116
Tablo 2.2 1897 Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığına Göre Bazı Gayrimüslim Cemaatlerin Nüfusu	118
Tablo 2.3 1897 Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığına Göre Süryani Kadim Nüfusunun Eyaletlere Dağılımı	118
Tablo 2.4 Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Mardin'de Nüfusun Dinlere Göre Yüzdelik Olarak Dağılımı.....	124
Tablo 2.5 Bazı Seyyahlara Göre 19. Yüzyılın İlk Yarısında Mardin Nüfusu.....	125
Tablo 2.6 1835/1836 Nüfus Sayımı	126
Tablo 2.7 1840 Yılında Mardin'de Cizye Miktarlarının Cemaatlere Dağılımı	127
Tablo 2.8 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1871-1885 Tarihleri Arasında Mardin Nüfusu	129
Tablo 2.9 1881-1893 Osmanlı Genel Sayımına Göre Mardin Merkez Kazanın Nüfusu	129
Tablo 2.10 Cuinet'e Göre 1891'de Mardin Kazasının ve Kaza Merkezinin Nüfusu	130
Tablo 2.11 Cuinet'e Göre 1891'de Mardin Sancağı Nüfusu	131
Tablo 2.12 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1894-1895 Tarihlerinde Mardin Nüfusu	131

Tablo 2.13 Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Tur Nahiyesinin Tahmini Nüfusu	134
Tablo 2.14 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1871-1872’de Midyat Kazasının Nüfusu.....	134
Tablo 2.15 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1882-1883’de Midyat Kazasının Nüfusu.....	134
Tablo 2.16 1881-1893 Osmanlı Genel Nüfus Sayımına Göre Midyat Kazasının Nüfusu.....	134
Tablo 2.17 Cuinet’e göre 1891’de Midyat’ın Nüfusu.....	135
Tablo 2.18 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1895’de Midyat Nüfusu.....	136
Tablo 2.19 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1871-1872 Tarihlerinde Nusaybin Nüfusu	137
Tablo 2.20 1881-1893 Osmanlı Genel Nüfus Sayımına Göre Nusaybin Nüfusu.....	137
Tablo 2.21 Cuinet’e Göre Nusaybin Nüfusu.....	138
Tablo 2.22 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1895’de Nusaybin Nüfusu	138
Tablo 2.23 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1871-1872 Tarihlerinde Cizre Nüfusu.....	139
Tablo 2.24 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1876 Tarihlerinde Cizre Kasabası Nüfusu	140
Tablo 2.25 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1882-1883 Tarihlerinde Cizre Kazası’nın Nüfusu	140
Tablo 2.26 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1882-1883 Tarihlerinde Şırnak Kazası’nın Nüfusu	140
Tablo 2.27 1881-1893 Osmanlı Genel Nüfus Sayımına Göre Cizre Kazası’nın Nüfusu	140
Tablo 2.28 Cuinet’e göre 1891’de Cizre Kazası’nın Nüfusu.....	141
Tablo 2.29 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1895’de Cizre Kazası’nın Nüfusu.....	141

Tablo 2.30 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1882-1883 Tarihlerinde Avine Kazası'nın Nüfusu.....	141
Tablo 2.31 1881-1893 Osmanlı Genel Nüfus Sayımına Göre Avine Kazası'nın Nüfusu	142
Tablo 2.32 Cuinet'e Göre 1891'de Avine Kazasının Nüfusu	142
Tablo 2.33 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1895'te Avine Nüfusu.....	142
Tablo 2.34 1836-1845 Yıllarında Mardin'de Tüccardan Alınan Tevzii Miktarları	203
Tablo 2.35 Deyruzzafaran Manastırıyla Civarındaki Deyr Seyde ve Mor Yakup ve Kalatı'l-mırra Karyesinde Mor Cercis ve Mansuriye Karyesinde Mor İsyâ ve Mardin dahilinde kain Erbain ve Mor Mihail ve Mort Şemuni Kiliselerine aid olan Evkâf defteridir ki bir nüshası Adliye Nezareti Celilesine ve bir nüshası Mardin Mutasarrıflığına 29 Haziran 1329 tarihinde takdim kılınan defterin suretidir	211
Tablo 2.36 1872 Yılında Mardin Süryani Kadim Cemaatinden Toplanan Bağışlar	221
Tablo 2.37 1840 Yılında Mardin'de Cemaatlerden Toplanan Cizye Miktarları	234
Tablo 2.38 1843-1845 Tarihlerinde Mardin'de Toplanan Cizyenin "Esnâf-ı Selaseye" Göre Dağılımı	236
Tablo 2.39 H. 1264/M.1847-1848'de Mardin'de Cizye Mükellefleri	238
Tablo 2.40 H.1268/M.1851-1852 Tarihlerinde Mardin ve çevresinde "Esnaf-ı Selaseye" Göre Cizye Miktarları.....	239
Tablo 2.41 Diyarbekir Salnamelerine Göre 1873-1877 Tarihlerinde Mardin'de Toplanan Bedelât-ı Askeriye Miktarları	242
Tablo 3.1 Cuinet'e Göre 1890'da Mardin Sancağında Okullar	261
Tablo 3.2 1316 Maarif Nezareti Salnamesine Göre Mardin'de Gayrimüslim Cemaat Ve Ecnebi Okulları	264
Tablo 3.3 1317 Tarihli Maarif Salnamesine Göre Mardin'de Gayrimüslim Cemaat Ve Ecnebi Okulları	265

GİRİŞ

1.PROBLEM

Osmanlı Devleti daha kuruluşundan itibaren gayrimüslimlerle ilişkilerin yoğun olduğu bir devlet olarak ortaya çıkmıştır. Yeniçağın bu güçlü devleti, modern çağımızda ortaya atılan “çatışma” teorilerinin aksine, çok farklı din ve dillerin oluşturduğu çok kültürlülük ortamında kendine has bir “uyumu” yakalayabilmiştir. Osmanlının uyguladığı “*Millet Sistemi*” bu uyumun hukukî zemininin adıdır. Bu yönüyle, Osmanlı Devleti içindeki farklı din ve dillerdeki milletler/cemaatler, tarih başta olmak üzere sosyal bilimlerin farklı dallarında birçok araştırmaya konu olmuştur.

17. yüzyıldan itibaren gerek devletin kendi bünyesinde meydana gelen bozulmalar ve gerekse Batı’da meydana gelen gelişmeler, Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyıla sınırları içinde yaşayan bu farklı toplulukları bir arada tutma konusunda bazı güçlükler yaşayarak girmesine sebep olmuştur. Osmanlı Devleti yaşadığı bu güçlükleri aşma adına, 19. yüzyıl boyunca Avrupaî tarzda ıslahat girişimlerinde bulunmuş, ancak özellikle Batılıların müdahalesiyle devletin gayrimüslim tebaası arasında meydana gelen hoşnutsuzluğu bir türlü ortadan kaldıramamıştır. Öyle ki; bu sorun Osmanlı Devleti’nin yıkılmasının ardından bile, mirasçısı kabul edilen Türkiye Cumhuriyeti için başına sorun olmaya devam etmektedir. Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyılda yaşadığı sorunlarda ön plana çıkan Rumlar ve Ermeniler olmuştur. Günümüzde Ermeniler tarafından uluslararası kamuoyunda Türkiye’yi zor durumda bırakıp, isteklerini kabul ettirme şeklinde kendini gösteren sorun, aslında Osmanlı Devleti’nin gayrimüslim tebaası ile ilişkilerinin günümüze yansımından başka bir şey değildir.

Osmanlı sınırlarında yaşayan, gerek Müslim gerek gayrimüslim tüm topluluklar, 19. yüzyılın genel şartları içinde yaşanan olumsuzluklardan etkilenmişlerdir. Bununla birlikte, yaşanan olumsuzlukların ortaya çıkardığı siyasi gelişmeler, tarih araştırmalarını yönlendirmiş ve sorunları siyasileştirmeyi başarabilmiş topluluklara odaklı araştırmalar ön plana çıkarmıştır. Bu durum, Osmanlı çok dinliliği ve çok kültürlülüğünün dar bir çerçevede değerlendirilmesi sonucunu da beraberinde getirmiştir. Daha açık bir ifadeyle; Müslümanlarla birlikte, Osmanlı toplumunu oluşturan Hıristiyan cemaatlerin sadece Rumlar ve Ermeniler olduğu şeklinde yanlış bir anlayış ortaya çıkarmıştır. Oysa Osmanlı toplumunu oluşturan farklı inançlara ve yapılanmalara sahip birçok topluluk bulunmaktadır. Bunlara yönelik çalışmaların olmayışı, hem Osmanlı toplumunun eksik tanımlanmasına hem de farklı kültürlerin göz ardı edilmesine sebep olmuştur.

Osmanlı toplum yapısı içinde göz ardı edilen topluluklardan biri de Süryanilerdir. Ülkemizde, Süryanilerle ilgili yapılan çalışmalar genellikle, Hıristiyanlığın doğuşu sırasındaki kristolojik tartışmalardaki yerleri veya ülkemizde nüfusları gittikçe azalan dini bir topluluk olarak ilgi çeken kültürel boyutlarıyla ilgili olmuştur. Bu durum hem Süryani tarihi hem de Türk tarihi açısından önemli bir boşluk ortaya çıkarmaktadır. Özellikle, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı sınırlarındaki gayrimüslim milletler arasında dolayısıyla da millet sistemi içinde yerini alan Süryanilerin, Osmanlı hâkimiyetindeki yapıları tam bir karanlık içindedir. Bu karanlık, Osmanlı toplumunu oluşturan unsurların tüm yönleriyle ele alınıp, değerlendirilmesinde önemli bir problemdir.

2.AMAÇ

Osmanlı Devleti'nde Süryaniler ile ilgili çok yönlü bir çalışmanın olmaması, tarihi açıdan bir boşluk meydana getirmektedir. Bu sebeple yapacağımız çalışma ile bu boşluğun en azından bir kısmını doldurmayı hedeflemekteyiz. Bu amaç doğrultusunda çalışmada aşağıdaki sorulara cevap bulunmaya çalışılacaktır:

1-Osmanlı idarî yapısı ve millet sistemi içinde Süryanilerin yeri nedir?

2- Süryanilerin cemaat teşkilatlanmaları nasıldır? Bu teşkilatlanma sosyal, ekonomik, eğitim vs. yönlerden Süryani toplumunu nasıl etkilemiştir?

3-Tanzimat sonrası Osmanlı idarî yapısında meydana gelen gelişmeler Süryanileri nasıl etkilemiştir? Yeni idarî yapı içinde Süryanilerin yeri ne olmuştur?

4-Süryanilerin Osmanlı Devleti'ndeki nüfus durumları nedir?

5-Süryanilerin Mardin ve kazalarındaki nüfus durumları nedir?

6-Süryanilerin birlikte yaşadıkları Müslim ve gayrimüslim toplumlarla ilişkileri nasıldır? Tanzimat sonrasındaki gelişmeler bu ilişkileri nasıl etkilemiştir?

7-Süryanilerin Mardin'de başlıca ekonomik uğraşları nelerdir? 19. yüzyılda Mardin ekonomisinde Süryanilerin yeri nedir?

8-Süryanilerin, devlete ve kendi cemaat kiliselerine ödedikleri vergiler nelerdir? Bu vergiler Süryanilerin ekonomik durumunu nasıl etkilemiştir?

9-Süryanilerin eğitim durumları nasıldır? Eğitim mekanizmaları nasıl çalışmaktadır?

10-Süryanilere ait okullarda verilen eğitimin müfredat ve muhtevası neleri içermektedir?

11- Süryanilere yönelik misyoner faaliyetleri nasıl başlamıştır ve neyi amaçlamaktadır?

12- Süryanilere yönelik misyoner faaliyetleri nelerdir?

13-Misyonerlik faaliyetleri Süryanileri nasıl etkilemiştir?

3.ÖNEM

Araştırmamız, Hıristiyanlık tarihinde önemli bir rol oynamakla birlikte, 13. yüzyıldan itibaren girdikleri fetret döneminin bir uzantısı olarak Osmanlı hâkimiyetinde sönük bir yapı sergilemiş Süryanilerin, 19. yüzyılda siyasi, sosyal ve ekonomik yapılarının ortaya konulması açısından önem taşımaktadır.

Bu araştırmada, Osmanlı sınırlarında yaşayan Süryaniler, coğrafya olarak Mardin sınırı bulunmasına rağmen, özellikle idarî açıdan ele alınacak ve Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin idarî ve hukukî yapılarına ilk kez Süryaniler açısından bakılmış olacaktır. Diğer yandan yüzyıllarca patriklik merkezliği yapmış Mardin'de Süryanilerin

sosyo-ekonomik yapıları derinlemesine incelenecek, Osmanlı geneli için önemli bir örnek sunulmuş olacaktır. 19. yüzyılda Osmanlı sınırlarındaki tüm gayrimüslimleri etkileyen Batılı devletlerin müdahaleleri ve misyonerlik çalışmalarının, Süryaniler ve yaşadıkları coğrafya üzerindeki etkileri ele alınarak, bu çalışmaların tüm Osmanlı toplumu üzerindeki etkilerine dair bir başka örnek ortaya konulacaktır.

Çalışmanın bir başka açıdan önemi ise; özellikle Avrupa ve Amerika'da yaşayan Süryaniler arasında yayılan milliyetçilik düşüncesi ve bu düşüncenin ortaya çıkardığı yapılanmalardır. Günümüzde Ermeni sorunu kadar ön planda olmasa bile, Ermeni meselesine benzer iddiaları ortaya atmaları için Süryaniler de kışkırtılmaktadır. Bu amaca yönelik olarak yıllar önce değişik sebeplerle Batı'ya göç eden Süryaniler örgütlü hale getirilmekte ve Türkiye'ye karşı Ermeni iddialarına benzer iddialarla kışkırtılmaya çalışılmaktadır. Her ne kadar Türkiye'de yaşayan (özellikle Mardin ve İstanbul'da) ve Kadim Hıristiyanlığın bir sonucu olarak dindarlıklarıyla tanınan Süryani vatandaşları bu tür düşüncelere iltifat etmese bile bu iddiaların ileride Türkiye'nin karşısına çıkması muhtemeldir. Bu tür iddialar Süryanilerin, özellikle Osmanlı döneminde bilinçli bir şekilde baskı altında tutuldukları ve pasifleştirildikleri şeklinde yanlış ve taraflı tarih tezlerine dayandırılmaktadır. Bu çalışmanın amacı, bu tezlere karşı bir savunma olmasa da, ortaya koyacağı gerçekler bu tezleri çürütme açısından önem taşımaktadır.

4.YÖNTEM

Çalışmamızda, geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle tanımlamayı amaçlayan araştırma yaklaşımı olan *tarama modeli* kullanılmıştır. Bu model çerçevesinde, konu ile ilgili olaylar kendi koşulları içinde olduğu gibi tanımlanmaya çalışılmış ve çalışmanın amaçları genellikle soru cümleleri ile ifade edilmiştir.

Tarama modelinin araştırma yaklaşımına uygun olarak konu hakkındaki bilgiler, önceden tutulmuş çeşitli yazılı belgelere başvurularak elde edilmiş ve elde edilen dağınık bilgiler kendi gözlemlerimiz ile bir sistem içinde bütünleştirilerek yorumlanmıştır.

Tarihi Araştırma; gerçeği bulmak, başka bir deyişle bilgi üretmek için geçmişin eleştirel bir gözle incelenmesi, analizi, sentezi ve rapor edilmesi sürecidir. Bu süreç kendi içinde

bir dizi zorluğu da barındırmaktadır. Her şeyden önce, Tarihi Araştırma tekrarı mümkün olmayan gözlemlere ve olaylara dayanmaktadır. Gözlemler ve olaylar çoğu zaman istenilen şekilde organize edilmiş olmadıklarından yoğun ve ciddi bir kütüphane, arşiv ve alan çalışmasını gerektirmektedir. Bu çalışma sonrasında, araştırma konusuna yönelik bilgilerin ve belgelerin toplanmasıyla zorluklar sona ermemektedir. Elde edilen belge ve bilgilerin veriye dönüştürülmesi sürecinde, tarihçi çok ciddi bir tenkit metodu kullanmalıdır. Tenkit, tarihçinin kimsenin gerçeğini bire bir şahit olarak bilmediği ve bilemeyeceği bir döneme ait gerçeklere ulaşma çabası olarak nitelendirilebilir. Bilgi ve belgeler, ciddi bir tenkit süzgecinden geçtikten sonra tarihçi için kullanılabilir hale gelirler.

4.1. Verilerin Toplanması

Araştırma hakkındaki veriler, var olan kayıt ve belgeler incelenerek belgesel tarama veya doküman metodu diye anılan yöntem ile toplanmıştır. Mevcut kayıt ve belgeler tespit edilmiş, ulaşılanlar okunup konu ile ilgili olan kısımları not alınmış (*Fişlenmiş*), değerlendirilerek tahlil edilmiştir.

Araştırmanın içeriğine uygun olarak öncelikle arşiv kaynaklarına ağırlık verilmiştir. Bu amaçla Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde 40 günlük yoğun bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada karşılaşılan en büyük zorluk, Süryanilerin idarî anlamda Osmanlı devlet sistemi içinde direkt temsil edilmemelerinde dolayı, arşiv kayıtlarını detaylı bir incelemeye tabi tutmak olmuştur. Tabiri caizse, samanlıkta iğne arar gibi, Süryanilerle ilgili belge bulabileceğimiz tüm kayıtlar tek tek incelenmiştir.

Ayrıca, çalıştığımız döneme ait Mardin'in ve Mardin'de yaşayan Süryanilerin sosyo-ekonomik hayatına ilişkin önemli bilgiler elde edeceğimiz Mardin Şer'iyeye Sicillerinin araştırılması ve taranması için de Milli Kütüphane'de 10 günlük bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışma sırasında, Mardin'in 19. yüzyıla ait 71 defteri tespit edilmiştir. Ancak tüm bu defterlerin tek tek incelenmesi mümkün olmadığından, çalışma dönemimizi ilgili olanlar arasında *artezyen sistemi* ile 9 tanesi seçilmiş ve bunlar çalışmamızda kullanılmıştır.

Osmanlı Arşivi dışında, Süryani Kadimlerin Kilise arşivleri de olabileceği düşüncesiyle, Mardin Süryani Kadim Metropolitliği ve Deyrulmur Süryani Kadim Metropolitliği ile

ilişki kurulmuştur. Başlangıçta, oldukça çekingen davranan ve ellerindeki belgelerden faydalandırmak istemeyen Süryani Kadim cemaati, ısrarlı girişimlerimiz ve zaman içinde oluşan samimiyet sonrasında ellerindeki kaynaklardan faydalanmamıza izin vermişlerdir. Ancak, yaptığımız çalışmalar sonrasında Süryani cemaatinin elinde düşündüğümüz (*belki de abarttığımız*) kadar çok kaynak olmadığının anlaşılması önemli bir hayal kırıklığına sebep olmuştur. Bununla birlikte Süryani Kadimlere ait Mardin Kırklar Kilisesi'nde Süryani patrikliğinin Osmanlı Devleti dönemine ait resmi yazışmalarını içeren küçük bir arşivde, çalışmamızı değişik açılardan destekleyecek belgelere ulaşılmıştır. 2005 Ağustos'unda Mardin ve çevresinde Süryanilerin halen meskûn olduğu veya geçmişte meskûn oldukları tüm yerleşim birimleri, kiliseleri ve manastırları tek tek dolaşılmış ve incelenmiştir.

Süryanilerin elindeki kaynaklara ulaşmak için sadece kilise çevresiyle kurulan ilişkilerle yetinilmemiştir. Özellikle Avrupa'ya göç eden ve Süryani Kilisesinden bağımsız milliyetçi/laik derneklerle de irtibat kurulmuş ve ellerindeki kaynaklardan yararlanılmıştır. Bu amaçla Avrupa'nın değişik ülkelerinde bulunan Asur ve Süryani derneklere elektronik posta yoluyla ulaşılmıştır. Bu derneklerden bir kısmından hiç cevap alınmazken, bir kısmından da olumsuz cevap alınmıştır. Sadece İsveç'te sivil Asur federasyonlarıyla irtibatlı ve Süryanilerle ilgili birçok çalışmayı amatör bir şekilde yayımlayan Nsibin Yayınevi çalışmamız için gerekli kaynak konusunda yardım edeceğini belirten bir cevap vermiştir. Nsibin Yayınevi sahibi Jan Beth Şawoce ile yapılan görüşmeler sonucunda, ülkemizde ulaşılması imkânsız birçok kaynağı elde etme imkânına sahip olduk.

Arşiv çalışmalarıyla eş zamanlı olarak, geniş bir kütüphane taraması da yapılmıştır. Özellikle Süryanilerle ilgili, kaynakça da yer alan, bazı kaynaklara ulaşmak için İstanbul Beyazıt Kütüphanesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Ankara Milli Kütüphane ve Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi başta olmak üzere Türkiye'de bulunan belli başlı kütüphanelerde haftalar süren çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda en büyük sıkıntımız, Mardin gibi küçük bir taşra şehrinde ikamet etmemiz ve kolay bulunabilecek kaynaklara bile ulaşmanın imkânsızlığı olmuştur. Hatta bu konuda yaşadığımız sıkıntılar sonrasında, Mardin'de bir "*Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesinin*" kurulması projesi hazırlanmış ve bu konuda finansman bulma çabalarımızın olumlu sonuçlanmasıyla, proje hayata geçirilmiştir.

Yaşanan tüm zorluklara rağmen, temin edilen ve incelenen, yazılı belge ve dokümanlardan araştırmamızla ilgili olanlar, kullanılan kaynaklardaki özgün yapı, içerik ve ifadenin aynen aktarılabilmesi için, doğrudan not alma yoluyla fişlenmiş ve araştırmanın diğer safhaları için kullanılabilir hale getirilmiştir.

4.2. Verilerin İşlenmesi, Çözümü, Yorumlanması

Belgeler ve dokümanlardan toplanan bilgiler, kaynakça belirtilerek ve konu tasnifi yapılarak fişlenmiştir. Tasnifi yapılan fişler, öncelik arşiv belgelerine verilmek üzere, önem sırasına göre düzenlenmiş ve zarflara yerleştirilmiştir.

Fişlerin tasnifi ve mantıki bir silsile içinde sıralanmasıyla çalışmanın ana başlıkları ve ana başlıklar altında yer alacak olan alt başlıklar belirlenmiştir. Başlıklarda ondalık sistem izlenmiştir. Bu sistemde bölüm ve alt bölümlerde rakam kullanılmış ve (1., 1.1., 1.1.1.) gibi bir sıralamaya uyulmuştur.

Daha sonra bilgiler konu başlıklarına göre sırasıyla ele alınmış ve araştırmanın amaçları doğrultusunda veriler anlamlandırılmaya çalışılmış, fişlerdeki bilgiler yorumlayıcı yöntemle yorumlanarak araştırma problemine bir çözüm önerisi getirebilmek için bütünleştirilmiştir.

Araştırmamızın, sağlam kaynaklara dayandırıldığını göstermek ve bilginin doğruluğunu araştırmak veya aynı konuda daha fazla bilgi almak isteyenlere yol göstermek amacıyla dipnot kullanılmasına önem verilmiştir. Dipnotlarda, sayfa altlarında her bölümde (1)'den başlayarak numaralandırma usulü benimsenmiştir. Dipnotlarda kitap önce yazarın adı ve soyadı, eserin adı, basım yeri ve basım tarihi, son olarak da bilginin hangi sayfadan alındığı (s.) konulduktan sonra belirtilmiştir. Birkaç çalışmasından faydalanılan yazarların, kaynaklarını dipnotlarda gösterirken, eser adlarının kısaltılması tercih edildi. Kitaplardan farklı olarak, makale adları tırnak (“”) içinde verildi. Bir dipnotta birden fazla eserin kullanılması halinde, eserlerin basım yılları ya da arşiv belgesi olup olmadıklarına dikkat edilmiştir. Böyle durumlarda arşiv belgelerine ve basım yılı eski olana öncelik tanınmıştır.

Arşiv belgelerinin referans olarak gösterildiği dipnotlarda, bilgi alınan belgelerin arşivi tasnifi ve numarası belirtilmiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden alınan belgelerde

arşiv ismi belirtildikten sonra tasnifleri koyu olarak belirtilmiş, belgelerin arşivden temin edilmesi sırasında gerekli olan tasnif numaraları da verilmiştir. Şer'îye sicillerinin kaynak olarak gösterildiği dipnotlarda şer'îye sicilinin Ankara Milli Kütüphane kayıtlarındaki tasnif numarası “*Mardin Şer'îye Sicili 242*” şeklinde gösterildikten sonra, bu defterde kullanılan belgenin tarihi verilmiştir. Kullanılan belgenin sayfa numarası, şer'îye sicillerinin birçoğunda sayfa numarası bulunmaması, bazılarında ise birbirinden değişik zamanlarda verilmiş sayfa birbirinden numaraları bulunmasından karışıklığa sebep olacağından verilmemiştir. Bunlar dışında Mardin Kırklar Kilisesi'nden elde ettiğimiz arşiv belgelerin kullanırken, bu belgelerin ciddi bir tasnife tabi tutulmaması sebebiyle zorluklar yaşanmıştır. Bu zorluk, Kırklar Kilisesi'ndeki arşivlerin bir kısmını kitap olarak yayınlayan Kırklar Kilisesi Horepiskoposu Gabriyel AKYÜZ tarafından bunlara numara verilmesiyle kısmen aşılmıştır. Numaralandırılan belgeler dipnotta “*Kırklar Kilisesi Arşivi No: 20*” şeklinde numara verilerek ve tarihi belirtilerek yazılırken, numaralandırılmamış olanlar için sadece belgenin tarihinin verilmesiyle yetinilmiştir.

Yazım işlemi tamamlandıktan sonra araştırma metni okunup düzeltilmiş, ardından da araştırma sonucunda varılan sonuç ve değerlendirme kısmı kaleme alınmıştır.

5.SINIRLILIKLAR

Adından da anlaşılacağı üzere araştırmamız, konu, mekân ve zaman açısından sınırlandırılmıştır.

5.1. Konu Bakımından Araştırmanın Sınırlandırılması

Çalışmamız, konu açısından Osmanlı Devleti'nde Süryaniler ile sınırlandırılmıştır. Ancak bu sınırlama da kendi içinde bir sınırlamaya tabi tutulmuştur. Süryani olarak tanımlanan cemaatler; Süryani Kadim Kilisesi (Batı Süryanileri), Nasturî Kilisesi (Doğu Süryanileri) ile bunlardan ayrılan cemaatler tarafından oluşturulmuş Süryani Katolik ve Keldanî Kiliseleri ile henüz Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Katolik inancını kabul etmiş Melkit ve Marunî kiliseleri ve 19. yüzyılda ortaya çıkan Süryani Protestanlardır. Bu kiliselerden özellikle Melkit ve Marunî Kiliseleri, hem erken tarihlerden itibaren Katolikliği kabul ederek Süryani geleneğinden ayrılmaları hem de coğrafi olarak diğer Süryani kiliselerinden uzak kalmaları sebebiyle çalışmanın dışında tutulmuştur. Geriye

kalan kiliseler içinde ise Nasturî, Keldanî, Süryani Katolik Kiliseleri ile Süryani Protestanlar çalışma konumuz içinde olmalarına rağmen çalışmanın merkezinde Süryani Kadimler yer alacaktır.

5.2.Araştırmanın Mekân Bakımından Sınırlandırılması

Osmanlı sınırları içinde Süryani Kadim nüfusu, Mardin merkez olmak üzere, Diyarbakır, Halep, Musul, Suriye, Lübnan ve Filistin’de yoğunlaşmıştır. Çalışmamız, Süryani Kadimlerin nüfus olarak en yoğun oldukları şehir olması ve Patriklik merkezlerinin burada bulunması sebebiyle mekân olarak Mardin ile sınırlı olacaktır. Bu yönüyle çalışma bir kent araştırması özelliği de taşımaktadır. Ancak Osmanlı Devleti’nde Süryanilerle ilgili yapılan ilk çalışma olması sebebiyle zaman zaman bu sınır aşılacak ve diğer bölgelerde yaşayan Süryanilerle ilgili bilgiler de çalışma içinde sunulacaktır.

5.3. Araştırmanın Zaman Bakımından Sınırlandırılması

Çalışmanın bir diğer sınırlılığı da zaman bakımındandır. Çalışmanın zaman bakımından sınırı “19. yüzyıl” dır. Osmanlı Devleti’nin “*en uzun yüzyılı*” olarak değerlendirilen 19. yüzyıl, birçok açıdan olduğu gibi gayrimüslimlerin de statülerinde önemli değişikliklerin meydana geldiği yüzyıldır. Dini aidiyet duygularının yerini millileşmeye bıraktığı bu yüzyılda, yaşanan hızlı değişimlerden sadece Rumlar ve Ermeniler gibi çok geniş alanlara yayılmış gayrimüslimler değil, Süryaniler gibi Osmanlı merkezinde uzak topluluklar da etkilenmişlerdir. Ancak mekân sınırında olduğu gibi, zaman sınırında da Osmanlı Devleti’nde Süryanilere yönelik ilk çalışma olması sebebiyle, önceki yüzyıllara ait boşlukları doldurmak için sık sık 19. yüzyıl öncesine de atıflarda bulunulacaktır.

6. KONU İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Süryaniler ile ilgili ülkemizde yapılan çalışmalar daha çok tez çalışmaları şeklindedir. Bu çalışmalardan ilki ve aynı zamanda en geniş kapsamlısı Prof. Dr. Mehmet ÇELİK tarafından hazırlanan ve 1987’de “**Süryani Tarihi (I)**” adıyla Yaylacık Matbaası tarafından basılan çalışmadır. Bu çalışma Süryani Kilisesini, Hıristiyanlığın doğuşunda itibaren ele alıp, İslam’ın doğuşuna kadarki süreci incelemekle birlikte, daha çok

Süryanilerin diğer Hıristiyan kiliselerinden ayrılmasına sebep olan konsiller dönemi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Araştırmamızla zaman bakımından çakışmamasına rağmen Süryanilik ve Hıristiyanlık inancını daha çok Süryani kaynaklarına dayanarak ele alan çalışma, Süryani kavramının anlaşılması açısından büyük öneme sahiptir.

Bunun dışında ülkemizde özellikle üniversitelerin Sosyal Bilimler Enstitülerine bağlı, Dinler Tarihi, Genel Tarih, İnkılap Tarihi, Mimarlık ana bilim dallarında hazırlanmış lisanüstü (*yükseklisans ve doktora*) tezleri bulunmaktadır. Bu çalışmalar genellikle Nasturîler ve Keldanîler üzerinde yoğunlaşmakla beraber bir kısmı Mardin Süryanilerinin dini ve mimari yapılarını ele almaktadır. Bu tezler şunlardır:

Kadir Albayrak, **Keldanî Kilisesi**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995. Bu çalışma 1997 yılında Vadi Yayınları tarafından “*Keldanîler ve Nasturîler*” adıyla yayınlanmıştır.

Nihat Durak, **Süryani Ortodoks Kilisesinde İbadet**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Süleyman Hayrullah Çetin, **Türkiye’de Nasturî Hareketleri (1830-1926)**, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.

Nihat Durak, **Süryaniler Açısından 451 Kadıköy Konsili**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

İbrahim Sümer, **I-IV. Yüzyıllarda Süryani Kilisesi Tarihi ve Bazı Dini Metinler**, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Yonca Anzerlioğlu, **Nasturîler ve 1924 Ayaklanması**, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996. Bu çalışma 200 yılında Tamga Yayıncılık tarafından “*Nasturîler*” adıyla yayınlanmıştır.

Hatip Yıldız, **Bedirhan Bey Vak’ası (1842-1848)**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Cüneyt Yeşil, **Süryanilerde İnanç ve İbadet Esasları**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Cihangir İleri, **Türkiye’de Nasturî Sorunu**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Yukarıdaki tezlerden anlaşılacağı üzere Türkiye’de Süryanilerle ilgili yapılan çalışmalar daha çok inanç boyutu veya Nasturîler üzerinde odaklanmıştır. Tezler dışında Süryanilerle ilgili ülkemizde, son yıllarda yayınlanan, dikkate değer iki çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki 2003 yılında Chiviyazıları Yayınevi tarafında yayınlanan Mehmet ŞİMŞEK’in hazırladığı “**Süryaniler ve Diyarbakır**” isimli sosyolojik çalışmadır. Diğeri ise; 2005 yılında İsveç’in İstanbul Konsolosluğu tarafından finanse edilerek, Ahmet TAŞĞIN, Eyüp TANRIVERDİ, Canan SEYFELİ tarafından hazırlanan ve Süryanilerle ilgili değişik açıdan çalışma yapmış birçok yerli araştırmacının makalelerinin toplandığı dört kitaplık “**Süryaniler ve Süryanilik**” isimli çalışmadır.

Ülkemizde Süryaniler ile ilgili çalışmaların önemli bir kısmı da Süryani cemaati mensuplarınca yapılmıştır. Bu çalışmalar genellikle Süryani din adamlarınca hazırlanmıştır. Hanna DOLABANİ, Aziz GÜNEL ve bu çalışma sırasında sık sık yardımına başvurduğumuz Gabriyel AKYÜZ Süryanilerle ilgili çalışma yapan din adamlarıdır. Hanna Dolabani’nin “**Tarihte Mardin**” ve “**Deyr-el-umur Tarihi**” adlı eserleri ile Aziz Günel’in “**Türk Süryanileri Tarihi**” adlı eseri, Mardin ve Süryani tarihine ait Süryanilerin bakış açısını ortaya koyması açısından önemlidir. Son yıllarda Süryaniler arasında bu konularda ön plana çıka isim Mardin Kırklar Kilisesi Horepiskoposu görevini de yürüten Gabriyel AKYÜZ’dür. Gabriyel AKYÜZ, “**Mardin İli’nin Merkez ve Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi**”, “**Deyruzzafaran Manastırının Tarihi**”, “**Diyarbakır’daki Meryem Ana Kilisesi’nin Tarihçesi**” “**Bakısyan (Alagöz) Köyü’nün Tarihçesi**” isimli çalışmaları ile Süryani tarihi için önemli kaynaklar ve ipuçları sunmaktadır. Gabriyel AKYÜZ’ün bunlar dışında 2002 yılında yayınlanmış ve Kırklar Kilisesindeki Osmanlı belgelerinin resimlerinin yer aldığı “**Osmanlı Devleti’nde Süryani Kilisesi**” adlı çalışması, bir çeşit Süryani Kilisesi arşiv envanteri özelliği taşımaktadır. Süryani din adamları dışında Süryani cemaati mensupları tarafından yapılan bir çalışma da, Yakup BİLGE tarafından hazırlanan “**Süryanilerin Kökeni ve Türkiyeli Süryaniler**” isimli çalışmadır. 1990 yılında İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanan bu çalışma, 1991 yılında Zafer Matbaası tarafından “**Süryanilerin Kökeni ve Türkiyeli Süryaniler**” adıyla yayınlanmıştır.

Yabancı araştırmacıların Süryanilere yönelik araştırmaları ise 19. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Bu yüzyılda değişik amaçlarla Osmanlı coğrafyasını gezen seyyahlar, Süryanilerle ilgili bilgiler sunmuşlardır. 1813-1814 yıllarında bölgeyi gezen, John Macdonald KİNNEİR, **Journey Through Asia Minor, Armenia and Koordistan in the Years 1813 and 1814 with Remarks on the Merches of Alexandar and Retreat of the Ten Thousand**, adlı 1818’de Londra’da basılan eserinde; 1840’lı yıllarda Mezopotamya’da Asur kalıntlarına yönelik kazılar yapan ve özellikle Nasturî ve Keldanîleri Asurluların torunları ilan ederek Asurîlik düşüncesinin de temellerini atan Austen Henry Layard’ın, **Ninova ve Kalıntıları** adlı çalışması özellikle çalıştığımız dönemle ilgili önemli ipuçları sunmaktadır. Bunlar dışında sayılabilecek birçok seyahatname çalışma konumuzla bağlantılı olmalarına rağmen, sadece Süryanilere yönelik olmamaları sebebiyle burada bunlara yer verilmeyecektir. Ancak bunlar içinde özellikle birinden bahsedilmesi gerekmektedir. Canterbury Başpiskoposluğu tarafından kurulan “*Süryani Patrikliği Eğitim Topluluğu*” (*The Syrian Patriarchate Education Society*) tarafından 1892 yılında Süryani Kadim Patriklik merkezinin bulunduğu Mardin’e gönderilen Oswald H. PARRY’nin, Mardin’de kaldığı altı ayı ve yolculuklarını anlattığı 1895’de Londra’da yayınlanan “**Six Months In A Syrian Monastery**” (**Bir Süryani Manastırında Altı Ay**) isimli çalışması, araştırmamız açısından önemli bir kaynak olmuştur.

7. TANIMLAR: SÜRYANİLER

7.1. Süryani Tabiri:

Süryanilerle ilgili hemen tüm çalışmalarda üzerinde durulan ilk konu Süryani tabirinin menşei hakkındadır. Süryani tabiri hem menşei hem de içeriği yönünden Süryanilerle ilgili çalışmaların en çetrefilli kısmını oluşturmaktadır. Tüm zorluklarına rağmen Süryanilerle ilgili çalışma yapanların bu konuyu es geçememelerinin temel sebebi ise; konunun bir yönden Hıristiyanlık diğer yönden de Süryani tarihinin en önemli ipuçlarını verecek nitelikte olmasıdır.

Süryani tabirinin menşei ve içeriği hakkındaki değerlendirmeler, dini ve etnik olarak ya bir çekingenliğin ya da aşırılığın etkisinde kalınarak yapılmıştır. Aslında bu değerlendirmeler çalışmamızın genel içeriğinden de anlaşılacağı üzere; 19. yüzyılın başlarından itibaren Süryanilerin din merkezli bir toplumdan milliyetçilik merkezli bir

topluma doğru yaşadıkları değişim sürecinde, muhafazakâr kesim ile milliyetçi kesim arasında yaşanan zıtlaşmanın bir sonucudur.

Süryani tabirinin menşei konusunda ileri sürülen görüşleri değişik şekillerde tasnif etmek mümkün olmasına rağmen, biz daha bilimsel bir tasnif olarak gördüğümüz;

Coğrafi Yaklaşım,

Tarihi Olay ve Kişileri Temel Alan Yaklaşım,

Filolojik Yaklaşım

şeklindeki tasnifi kullanacağız¹.

7.1.1. Coğrafi Yaklaşım

Bu yaklaşımda iki görüş yer almaktadır. Bunlardan birincisi; Süryani adının Lübnan'ın güneyindeki Sur şehriden kaynaklandığıdır. Buna göre; İsa'nın havarileri bu şehir ve civarında oturuyorlardı. Bu bölgede havariler etrafında oluşan Hıristiyan topluma “*Suriin*” deniliyordu. Sur şehri ile ticari ilişkileri olan Yunanlılar burada yaşayan Hıristiyanları “*Süryani*” olarak isimlendirmişlerdir. Daha sonra bu isim bölgede yaşayan halk için kullanılmıştır².

Bu yaklaşımdaki ikinci görüş; Süryani adının Suriye ile ilişkisi olduğu yönündedir. Buna göre Aramîlerin memleketi, İskender'in halefleri tarafından ele geçirildikten sonra ismi “*Suriye*” olarak değiştirilmiş ve burada yaşayan halka da Süryani denilmiştir³. Bir diğer görüşe göre ise; Suriye ismi, bölgeyi ele geçiren Kilikos'un kardeşi Suros'dan gelmektedir. Buna göre de Süryani ismi Suriye'de yaşayan halkı ifade etmektedir⁴.

7.1.2. Tarihi Olay ve Kişileri Temel Alan Yaklaşım

Bu yaklaşımda farklı görüşler yer almaktadır. Bunlardan birincisi; Süryani adının Pers Kralı Keyhüsrev'in (M.Ö. 559-529) isminden geldiği görüşüdür. Buna göre; Keyhüsrev

¹ Bu tasnif için Bkz. Mehmet Şimşek; Süryaniler ve Diyarbakır, Çhiviyazıları Yayınevi, İstanbul 2003, s.22.

² Mehmet Çelik; Süryani Kilisesi Tarihi, C. 1, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1987, s. 1; Yakup Bilge; Süryaniler Anadolu'nun Solan Rengi, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1996, s. 18-19; Assad Assad; “Süryani İsmi Üzerine”, Bahro Süryayo, İsveç Nisan 1988, s. 46.

³ Aziz Günel; Türk Süryanileri Tarihi, Diyarbakır 1970, s.30.

(*Süryanicede Sirus*) Babil’i aldıktan sonra burada bulunan Yahudileri esaretten kurtardı ve Filistin’e dönmelerine izin verdi. Filistin’e dönen Yahudiler Keyhüsrev’i (*Sirus*) bir kurtarıcı olarak gördüler. Daha sonra İsa yeni dini yayarken ona inanan Yahudiler, İsa ile Keyhüsrevi birbirlerine benzettiler. Biri esaretten kurtarmıştı, diğeri ise günahlarından kurtarıyordu. Bundan dolayı İsa’ya inanan halka *Sorin* (Süryani) ve ilk inananların konuştuğu Aramca diline ise Süryanice denmeye başlandı⁵.

Bir başka görüş ise; Süryani adının M.Ö. 1400-1500 yılları arasında Antakya şehrini inşa eden, Mezopotamya’da hüküm sürmüş olan Aramî Kralı *Sürrüs* adından kaynaklandığıdır⁶.

Yine bu yaklaşıma göre bir başka görüş de; Süryani adının Hz. İbrahim’in sülalesinden gelen *Dadanoğlu Asur* veya *Asurîn*’den geldiğidir⁷.

7.1.3. Filolojik Yaklaşım

Bu yaklaşıma göre ise; Asurluların ülkesine, Yunanlılar tarafından kelimenin sonuna bir “Y” harfi eklenerek “*Asurya*” denilmiş, daha sonra kelimenin başında bulunan “A” harfi düşerek kelime Surya’ya dönüşmüştür. Süryani adı da buradan gelmektedir⁸.

7.2. Süryanilerin Kökeni

Süryani tabirinde olduğu gibi Süryaniler ile ilgili araştırmalarda çok tartışılan konulardan biri de Süryanilerin kökeni konusudur. Bu konu sadece araştırmacılar için zorluk oluşturmamakta, bundan daha önemli ve etkili olarak Süryaniler arasında da derin ayrılıklara sebep olmaktadır⁹. Tarih boyunca dini özellikleri ile ön plana çıkan ve kilise etrafında oluşturdukları teşkilatlanmayla varlıklarını devam ettiren Süryaniler 1850’lerden itibaren Batılıların çalışmaları sonucu ve değişen dünyanın etkisiyle birçok Doğulu toplum gibi milliyetçi akımlardan etkilenmeye başladılar. Bu etki hem Süryani adı hem de Süryanilerin kökenlerine dair derin tartışmaları da beraberinde getirdi. Bu tartışmalar sonucunda Süryanilerin kökeniyle ilgili, 3 farklı görüş ortaya çıktı.

⁴ Çelik; a.g.e., s. 1.

⁵ Çelik; a.g.e., s.1; Bilge; a.g.m, s. 18.

⁶ Assad; a.g.m., s.46; Şimşek; a.g.e., s.23,

⁷ Çelik; a.g.e., s. 2.

⁸ Cebraail Aydın; Tarihte Süryaniler, Sıralar Matbaası, İstanbul 1964, s.38; Çelik; a.g.e., s.2.

⁹ Günümüzde Süryanilerin bu konuda anlaşmazlıkları için bkz. Sabri Atman; Asurlar Süryaniler, Kaynak Yayınları, İstanbul 1997.

Süryanilerin kökeninin Aramî olduğu şeklindeki, daha çok kilise taraftarlarınca savunulan muhafazakâr/geleneksel görüş; 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batılılarca ortaya atılan, günümüzde de özellikle Avrupa ve Amerika'ya göç eden kilise dışında sivil/laik anlayışta Süryaniler tarafından savunulan Süryanilerin kökeninin Asurî olduğu şeklindeki görüş ve Süryaniler İsa'dan önceki Mezopotamya halklarının devamından başka bir şey değildir şeklindeki görüştür. Bu görüşe göre; Süryaniler sadece ne Asurlu, ne Babilli, ne Keldanî, ne de Aramîdirler. Süryanilik tüm eski Mezopotamya halklarının kültürel temeline dayanan ve bu arada Helenistik Uygarlığı da özümseyerek ortaya çıkmış yeni bir sentezdir¹⁰. Bu görüşe sentezci görüş de denilebilir¹¹.

7.2.1 Süryaniler Aramîdir

Bu görüşün temelinde dini anlayış yatmaktadır. Dayandığı temel dayanak ise Süryanilerin konuştukları dilin Aramca olmasıdır. Buna göre; Süryaniler Hz. Nuh'un oğlu Sam'ın oğlu Aram'ın neslindedirler. Aramîler, İncil'in müjdesi yayıldığında Hıristiyanlığı Suriyeli müjdecilerden kabul ettiklerinde putperestlikte kalan Aramîlerden ayrılıp Süryani adı altında mezhep kabul etmişlerdir¹². Yunanca terimler olan “Süryaniler” ve “Süryanice” zamanla Aramîce olan “Aramlar” ve “Aramîce” terimlerinin yerini aldı¹³. Süryanilerin Aramî ve Aramîce'nin yerine Süryani ve Süryanice'yi kullanmalarının temel sebebi, önceki terimlerin putperestlik dönemini anımsatmasıydı¹⁴.

7.2.2. Süryaniler Asurîdir

Süryanilerin Asur kökenli olduğu görüşü, Süryanilerin üzerinde yaşadıkları coğrafyadan kaynaklanmaktadır¹⁵. Bu görüşe göre; Süryaniler ile aynı coğrafyada yaşayan halklar Hıristiyanlık çatısı altında kaynaştılar, bunun sonucunda Süryaniler adında bir ulus

¹⁰ Bilge; a.g.e., s. 10.

¹¹ Nihat Durak; “Süryani Ortodoks Kilisesi”, Süryaniler ve Süryanilik I, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 190.

¹² Günel, a.g.e., s. 30.

¹³ Bertil Nelhans; Asuri, Süryani, Kildani Adlandırmalarının Dünü Bugünü Üzerine, Nsibin Yayınevi, Södertälje-İsveç 1990, s.22.

¹⁴ Nelhans; a.g.e., s.38.

¹⁵ Ahmet Taşğın; “Anadolu'nun Yok Olmaya Yüz Tutan Zenginliklerinden: Süryaniler”, VI.

Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Genel Konular Seksiyon Bildirileri (İçel 18-22 Haziran 2001), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s.212.

meydana geldi¹⁶. Birçok araştırmacıya göre; 19. yüzyılın ortalarından itibaren kullanılan ve daha önceki dönemlerde mevcut olmayan Asurî tanımlaması Protestan misyonerlerce, Türkiye, İran ve Irak sınır bölgeleri arasında 1850’de kurdukları misyonerlikle beraber geliyordu¹⁷.

Bu isimlendirme ile ilgili üzerinde durulması gereken en önemli nokta Osmanlı (*Günümüzde Türkiye, Irak, Suriye ve İran*) topraklarında yaşayan Nasturî, Keldanî ve Süryanilerden Asur kimliği altında bir millet yaratma fikridir¹⁸.

Bu iki görüş sonucunda Süryanilerin kökeni ile ilgili genel manada şunları söyleyebiliriz: Süryanilerin kökeninin dayandırıldığı Asurî ve Aramî hatta Keldanî halkları birbirlerine komşu coğrafyalarda yaşamış, siyasi ve sosyal gelişmeler sonucunda coğrafyaları iç içe girmiş ve aynı kökenden gelen bir dil kullanmış akraba halklardır¹⁹. Hıristiyanlığı kabul etmeleriyle birlikte bu halklar aşağıda tarihçesini vereceğimiz, Antakya Kilisesi etrafında dini bir cemaat olarak örgütlenmişlerdir. 19. yüzyıla kadar da kökenlerine dair herhangi bir tartışma içine girmemişlerdir. Ne zamanki Batılılar, Doğu’da kendi emperyalist amaçları için kullanabilecekleri ve en azından dinî açıdan (Hıristiyan Olarak) Batı’yla ilişkili bir topluluk arayışına girmiş, o zaman bu tartışmalar alevlenmiştir. Batılılar farklı kiliseler etrafında örgütlenmiş Süryanilerin, emperyalist amaçlarına uygun, politik bir güç haline gelmeleri için birleşmelerini sağlamaya çalışmıştır. Ancak aralarındaki teolojik ayrılıklar uzlaştırılacak gibi değildi. Geriye tek bir çözüm yolu kalıyordu: Etnik olarak tek bir ırktan geldikleri düşüncesini ortaya atmak ve milliyetçilik çerçevesinde Süryanileri politik bir güç olarak kullanmak. Ancak Batılıların bu düşüncesinin aksine, Süryanilerin kökeni konusu Süryaniler arasında ciddi bir tartışma haline geldi ve Süryaniler arasında en önemli birleştirici özelliğe sahip kilise, eski etkinliğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldı.

7.3. Süryani Geleneğine Bağlı Kiliseler

Süryanileri kökenlerine dair bu ihtilaflara rağmen tarih boyunca Süryaniler denince

¹⁶ Bilge; a.g.e., s. 30.

¹⁷ Nelhans; a.g.e., s. 19.

¹⁸ Yonca Anzerlioğlu; Nasturîler, Tamga Yayıncılık, Ankara 2000, s.10.

¹⁹ Bkz. Welat Tori; Birlikte Yaşadığımız Halklar Keldanî, Assuri, Süryani, Ermeni, Koral Yayınları, İstanbul 1991.

etnik kökenden çok, Süryani geleneğine uygun olarak dinî hizmetlerini yapan veya bu geleneğe bağlı olan kiliseler ve mensupları kastedilmiştir. Süryani Kilisesi kapsamına şu kiliseler girmektedir: Süryani Ortodoks Kilisesi(*Süryani Kadimler veya Yakubiler*), Süryani Nasturî Kilisesi, Marunî Kilisesi, Keldanî Katolik Kilisesi, Süryani-Katolik Kilisesi, Süryani Melkit Kilisesi²⁰.

Bu kiliselerin ve aralarındaki farkların anlaşılması için Hz. İsa'dan hemen sonra Hıristiyanlık tarihi ve bu arada Süryanilerin tarihinin bilinmesi gereklidir:

7.3.1. Antakya Kilisesi

Hıristiyanlık menşei itibariyle doğu kökenli bir dindir. Hz. İsa Filistinli bir Yahudi'ydi. O'na ilk inananlar yani havariler de Yahudi asılıydılar. Bu sebeple ilk Hıristiyanlığın oluşmasında Süryani ve Elen Kiliselerinin Latin Batı'ya karşı öne geçtiği tartışılmaz bir gerçektir²¹.

Günümüz Hıristiyan inancının doğuşu ve gelişmesindeki ilk tarihi olaylarda Antakya'nın özel bir yeri vardır. Hıristiyanlığın Kudüs dışına taşmasından sonra, bugünkü çehresine bürünmesinde etkin rol oynayan üç büyük merkezden biri (*Diğerleri Roma ve İskenderiye'dir*) belki de birincisidir. Pavlos'un, Yahudi asıllı Hıristiyanlığı, evrensel bir din haline getiren görüşleri burada filizlenmiş ve ilk taraftarlarını da burada bulmuştur. Kudüs'teki kilise sadece Yahudi asıllı Hıristiyanları içinde barındırırken, Antakya her ırk ve cinsten insanı bağrında toplayan bir kilise görünümündedir²². Süryaniler tarafından, ilk kez Hz.İsa'nın havarileri tarafından kurulduğuna inanıldığı için, Antakya Hıristiyanlığın iki önemli merkezinden, İskenderiye ve Roma kiliselerinden üstün görülmüştür²³.

Hz. İsa'nın dünyadan ayrılmasından kısa bir müddet sonra, Kudüs'teki çekirdek cemaat, İsa'nın kardeşi Yakup'un episkoposluğu altında teşkilatlanarak, ilk ve ana kiliseyi oluşturmuştu. Misyon çalışmaları sonucunda Antakya'da bazı kimselerin Hıristiyan olduğu haberinin, Kudüs'te duyulması üzerine durumu tetkik için Barnabas Antakya'ya

²⁰ Salahi R. Sonyel; *The Assyrians Of Turkey Victims Of Major Power Policy*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2001, s.2.

²¹ Günay Tümer; *Günümüzde Doğu Hıristiyanlığı*, Asrımızda Hıristiyan Müslüman Münasebetleri, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s.123.

²² Çelik; a.g.e., s.33.

²³ Günel; a.g.e., s. 32.

gönderilir. Daha sonra Barnabas tarafından Tarsus'da bulunan Pavlos'da Antakya'ya getirilir. Barnabas ve Pavlos'un çalışmaları sonucunda, gün geçtikçe sayıları artan ve güçlenen cemaat ilk kez Hıristiyan ismini kullanmaya başlar.

Her geçen gün sayıları artmasına rağmen Hıristiyanlar bir süre sonra dini algıda bazı anlaşmazlıklara düştüler. Özellikle Pavlos'un faaliyetleri sonucunda Yahudi asıllı cemaat ile putperest asıllı cemaat arasındaki anlaşmazlıklar artar. Bunun üzerine Kudüs Kilisesi, Petrus'u Antakya'ya yollar. 60 yılında Petrus Antakya'dan ayrılırken putperest ve Yahudi asıllı cemaate ayrı ayrı başkanlar tayin eder.

Kudüs'ün 70 yılında Roma tarafından tahrip edilmesi hem bir kısım Yahudi asıllı Hıristiyan'ın Antakya'ya göç etmesine hem de Antakya'nın Hıristiyan âleminin lideri olmasına sebep olmuştur²⁴.

Kudüs'ün tahribiyle birlikte, misyonerlik çalışmaları bölgede ana kilise haline gelen Antakya tarafından yönetilir. Antakya Kilisesi; Suriye, Lübnan, Anadolu, Urfa ve Mezopotamya'da geniş çaplı misyon faaliyetlerine girişir. Bu misyon faaliyetleri sonucunda, Hıristiyanları kendi siyasi iktidarı için tehlike olarak görmeye başlayan Roma, Hıristiyanlara karşı geniş çaplı zulüm faaliyetlerine girişti. Bu zulüm öyle bir seviyeye ulaştı ki, bu dönem haklı olarak "*Zulüm ve Şehitlik Çağı*" olarak anılmaya başladı. Bu zulüm ve baskı dönemi 313'te İmparator Konstantin'in Milano'da ünlü Milano Fermanını yayınlamasıyla sona eriyordu²⁵.

7.3.2. Teolojik Tartışmalar ve Antakya Kilisesinde Bölünmeler

Antakya Kilisesinde ilk teolojik tartışmalar 2. yüzyılın sonu ile 3.yüzyılın başlarında meydana geldi. Bu tartışmaların en renkli simaları Tityanus, Bardasyan ve Samsatlı Pavlos'tur. Fakat bu tartışmalar, belki de Roma'dan gelen baskı ve zulümler daha etkili olduğundan, sarsıntı yaratacak güçten uzaktılar.

Konstantin döneminde Hıristiyanlığın resmen kabul edilmesinden sonra teolojik tartışmaların Hıristiyan dünyasını parçalayacak derecede büyüdüğüne şahit olmaktadır. Bu tartışmaların, bu derece büyümesini genel olarak iki sebebe dayandırabiliriz:

²⁴ Aziz Suryal Atiya; Doğu Hıristiyanlığı Tarihi, Nsibin Yayınevi, Södertälje-İsveç 1995, s.13; Çelik; a.g.e., s. 33-34.

²⁵ Atiya; a.g.e., 16; Çelik; a.g.e., s. 35-74.

Birincisi; Hz. İsa'nın tabiatı konusuyla başlayan kristolojik tartışmalardır. İkincisi; Devletin artık kendi resmi müessesesi olarak gördüğü kilise teşkilatına yaptığı müdahalelerdir.

Bu iki sebepten kaynaklanan tartışmaları ortadan kaldırmak adına imparatorluğun müdahalesiyle konsiller düzenlenmiştir. 325-870 tarihleri arasında yapılan konsillerden²⁶ bizim konumuzla ilgili iki önemli konsil bulunmaktadır. Bunlardan ilki I. Efes Konsili'dir (431): Bu konsil sonucunda Hz. İsa'da iki tabiat olduğunu savunan Antakya Kilisesi kökenli ve İstanbul Episkoposu Nastur'un düşünceleri reddedilmiş, kendisi ve taraftarları sürgüne gönderilmiştir. Ancak sürgüne gönderilenlerin yenilgiyi kabul etmemeleri, galip kiliselerin liderlik çekişmeleri ve politik hevesleri, devlet güçlerinin de işe karışmaları neticesinde Antakya Süryani Kilisesi'nde bölünme meydana gelmiştir. Nastur'un ortaya attığı düşünceler Nasturî Kilisesinin temel öğretilerini oluşturmuş ve taraftarlarınca Nasturî Kilisesi kurulmuştur. İkinci önemli konsil ise Kadıköy Konsili'dir (451). Bu konsülde Roma ve İstanbul kiliseleri bu kez Hz. İsa'da tek tabiat olduğu (Diofizm) düşüncesini reddetmişler bunun sonucunda, Kadıköy kararlarını kabul etmeyen Antakya Süryani Kilisesi için bağımsız bir patriklik olma süreci başlamıştır. Roma'nın baskılarının ardından Yakup Baraday'ın çalışmaları sonucunda Antakya Süryani Ortodoks Patrikliği adıyla bağımsız bir patriklik olmuştur.²⁷

Kadıköy Konsili'nde, Antakya Kilisesine bağlı bir kesim de konsilin kararlarını kabul ederek Roma Kilisesine bağlandılar. Sonraki yüzyıllarda yapılan misyon çalışmaları sonucunda hem Nasturîlerin hem de Süryani Yakubîlerin bir kısmı da Katolikliği kabul edince Kadıköy kararlarına bağlı yeni kiliseler de ortaya çıktı. Böylece yukarıda isimlerini verdiğimiz Süryani geleneğine bağlı kiliseler Kadıköy kararlarına bağlı olanlar ve Kadıköy kararlarına bağlı olmayanlar şeklinde ikiye ayrıldı²⁸.

Kadıköy kararlarına bağlı olmayan kiliseler; Süryani Ortodoks Kilisesi, Süryani Nasturî Kilisesi, Marunî Kilisesi.

²⁶ Mehmet Aydın; Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1991, s. 13-24.

²⁷ Çelik; a.g.e., s.75-256.

²⁸ Taşgın; "Anadolu'nun Yok Olmaya ...", s.219.

Kadıköy kararlarına bağlı olan kiliseler: Keldanî Katolik Kilisesi, Süryani Katolik Kilisesi, Süryani Melkit Kilisesi.

Bu tasnifte dikkat çeken önemli bir husus, Kadıköy kararlarına bağlı olan kiliselerden sadece Süryani Melkit Kilisesinin Kadıköy Konsili sonrasında Roma'ya bağlanan bir kilise olmasıdır. Roma'ya bağlı diğer kiliseler 16. ve 19. yüzyıllardaki misyonerlik faaliyetleri sonrasında bağlanmışlardır.

Bu tasnifte bulunan kiliselere ek olarak, 19. yüzyılda Batılı ve özellikle Amerikan Protestan misyonerlerinin çalışmaları sonucunda Süryani Protestan Kilisesi de kurulmuştur²⁹.

Burada üzerinde durulması gereken bir tasnifte Doğu Süryanileri ve Batı Süryanileri şeklinde yapılan tasniftir. Doğu Süryanileriyle Nasturî ve Keldanîler kastedilirken, Batı Süryanileri ile Süryani Kadimler ve daha sonra bunlardan ayrılan diğer kiliseler kastedilmektedir³⁰.

7.4. İslâm Hâkimiyetinden Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Süryaniler

Kadıköy Konsili'nden sonra Roma'nın Süryaniler üzerindeki baskıları artıyordu. Sürgün ve tenkil hareketleriyle zaman zaman yayınlanan çok ağır fermanlarla Süryaniler yeni bir zulüm dönemiyle karşı karşıya kalmışlardı. Sadece Bizans'ın Perslerle olan mücadelesi için Süryanilerin desteğine ihtiyaç duydukları zamanlarda rahat yüzü görebiliyorlardı³¹. Bu durum İslâm ordularının fetihlerine kadar böyle sürüp gitti.

Hz. Peygamber'den sonra İslâm orduları toplu halde ilk defa Hıristiyanlarla, Irak ve Suriye'nin fethinde karşı karşıya gelmişlerdir. Yüzyıllardır Roma Katolik ve Bizans Rum Ortodoks kiliselerinde farklı mezhep anlayışları sebebiyle katliamlara maruz kalan bölge Hıristiyanları, İslâm ordularının Bizans topraklarına girmesini sevinçle karşılamışlardır. Adeta onları birer kurtarıcı olarak görmüşlerdir. Hatta Süryani kaynakları, dönemin halifesi Hz. Ömer'in "*Faruk*" lakabının kendisine Süryaniler

²⁹ İshak Armale; Türkiye Mezopotamiasında Mardin, (Çeviren: Turan Karataş), Nsibin Yayınevi, İsveç 1993, s.37-39.

³⁰ Sonyel; a.g.e., s.7.

³¹ Mehmet Çelik; "Tarihte Türk-Süryani İlişkileri", Yeni Türkiye, Sayı 44 (Türkoloji ve Türk Tarihi Araştırmaları Özel Sayısı, Mart-Nisan 2002), Ankara 2002, s.41.

tarafından verildiğini kaydetmektedirler. “*Faruk*” (Foruka) Süryanice’de “*kurtarıcı*” anlamına gelmektedir. Bu durum hem Arapçaya hem de Süryaniceye vakıf ciddi Müslüman araştırmacıların bazılarınca da kabul görmektedir³². Bu isimlendirmenin en önemli sebebi, Süryanilerin, İslam yönetimi altında dindaşları olan Bizanslılarda hiç görmedikleri derecede özgürlüğe sahip olmalarıdır³³.

Abbasiler döneminde Süryaniler özellikle Yakubîler 12. yüzyıl sonları ve 13. yüzyıl başlarına doğru Müslüman yönetimi altında en iyi ve en zengin dönemlerini yaşamışlardır³⁴. Özellikle Süryaniler tarafından yapılan tercüme faaliyetleri ve yine Süryanilerin tıp, astronomi gibi bilimlerde yaptıkları çalışmalar, bu dönemde ön plana çıkmalarını sağlayan en önemli unsur olmuştur³⁵.

Selçukluların Anadolu’ya gelişlerinden sonra, Süryaniler tam bir emniyet ve güvene kavuşmuşlardır. Selçuklu Sultanları Anadolu’da karşılaştıkları Hıristiyan din ve mezheplerine karşı takip ettikleri siyaset sayesinde Anadolu’da Süryani, Ermeni ve Rum halklarını kendilerine bağlıyor, Bizans hâkimiyeti yerine Selçuklu hâkimiyetini tercih etmelerini sağlıyordu³⁶. Selçuklu sultanlarının Süryani patrikleri ile kurdukları samimi dostluklar sayesinde Süryani halkı Selçuklu yönetimini öylesine benimsemiştir ki, örneğin; I. Kılıçarslan’ın ölümü üzerine günlerce yas tutmuşlardır³⁷. Süryanilerin Selçuklu yönetiminden memnuniyetlerinin en önemli göstergelerinden biri de, Süryaniler arasında ilmi ve şöhreti ile ün yapmış Patrik Mor Mihayel Rabo’nun eserlerinde II. Kılıçarslan ve Selçuklu yöneticilerinden övgüyle bahsetmesidir³⁸.

Selçuklu hâkimiyetinin ardından gerek Moğol gerekse Timur döneminde yaşanan kargaşa tüm Anadolu halkları gibi Süryanileri de olumsuz etkilemiştir. Süryanilerin yaşadığı bölgelerde güçlü merkezi bir devletin varlığı için 16. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetini beklemek gerekecektir.

³² Çelik; a.g.m., s. 42.

³³ Atiya; a.g.e., s. 26 ve Heikki Palva; Dün’den Bugüne Doğu ve Batı Süryanileri, Nsibin Yayınevi, Södertälje-İsveç, 1990 s. 51.

³⁴ Atiya; a.g.e., s. 34.

³⁵ Levent Öztürk; Asr-ı Saadet’ten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hristiyanlık, İz Yayınları, İstanbul 1998, s. 417 vd.

³⁶ Osman Turan; Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi, Turan Neşriyat, İstanbul 1969, s. 133.

³⁷ Günel; a.g.e., s. 232, Çelik, a.g.m., s.42.

³⁸ Çelik; a.g.m., s. 43.

BİRİNCİ BÖLÜM

19. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ VE MARDİN'İN İDARİ YAPISI İÇİNDE SÜRYANİLER

Süryaniler, Osmanlı Devleti içerisinde geniş bir alana yayılmakla birlikte, daha çok Güneydoğu Anadolu, Suriye, Lübnan, Filistin ve Irak'ta yoğunlaşmışlardır. Süryanilerin yaşadıkları bu bölgeler, 16. yüzyılda Yavuz Sultan Selim'in Doğu Anadolu ve Mısır seferleri sonucunda Osmanlı sınırları içine katılmıştır. Bu yüzyıldan itibaren Osmanlı sınırlarındaki gayrimüslim topluluklar içinde Süryaniler de yerini almış ve millet sisteminin bir parçası olarak değerlendirilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde Süryani Kilisesi geleneğine bağlı kiliseler, ayrı patriklikler halinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu patrikliklere, zaman içinde hem misyonerlik faaliyetleri hem de kendi iç sorunları sebebiyle iki yeni patriklik daha eklenmiştir. Süryani Yakubî patrikliğinden, Katolik misyonerlerin çalışmaları ve kendi iç sorunları sebebiyle Süryani Katolikler; Nasturî patrikliğinden yine aynı sebeplerle Keldanîler ayrılarak; Süryani Katolik patrikliği ve Keldanî patrikliği adıyla iki yeni patriklik oluşturmuşlardır. Bunlardan başka, Protestan misyonerlerin çalışmaları sonucunda bir patriklik olarak örgütlenmemesine rağmen, Süryani Protestan cemaati ortaya çıkmıştır.

Süryani Kilisesi geleneğine bağlı bu patriklikler, Osmanlı idarî sistemi içinde, buldukları mezheplere göre örgütlenmişlerdir. Bu örgütlenmenin anlaşılması, Osmanlı Devleti'nde millet sistemi ve 19. yüzyılda bu sistemde meydana gelen değişikliklerin bilinmesine bağlıdır.

1.1. OSMANLI DEVLET'İNDE MİLLET SİSTEMİ VE 19. YÜZYILDA GAYRİMÜSLİMLERİN STATÜLERİNDE MEYDANA GELEN DEĞİŞİKLİKLER

1.1.1. Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi

Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında yoğun ilişkilerin olduğu bir devlet olarak ortaya çıkmıştır. Bu ilişki daha başlangıçtan itibaren “*zimmi*” statüsünde gayrimüslim vatandaşların varlığıyla, tüm yönleriyle (*hukukî, sosyal, ekonomik vs.*) bir uyum ve düzeni gerekli kılmıştır. Osmanlı, oluşturduğu düzenle, Ortaçağ ve modern zamanlarda üç tek Tanrılı dini (*İslâm, Hıristiyanlık, Musevilik*) resmen tanıyan, etnik ve dilsel alt gruplarıyla birlikte uyumlu bir şekilde bir arada yaşamalarını güvence altına alan tek siyasi organizasyondur ¹. Başlangıçta klasik “*İslâmî Hoşgörü*” şeklinde kendini gösteren bu uyum Fatih Sultan Mehmed döneminde gayrimüslimlere verilen haklarla hukukî bir zemin kazanmıştır.

Fatih döneminde başlayan bu hukukleşme zeminiyle gayrimüslimler, Osmanlı topraklarının neresinde yaşarlarsa yaşasınlar, hangi dili konuşurlarsa konuşsunlar, hangi ırka mensup olurlarsa olsunlar, inançlarına göre gruplandırılmışlar ve yönetim merkezi İstanbul'da olan bir milletin üyesi olarak Osmanlı siyasi-idarî sistemine bağlanmışlardır². Bu sistemle Osmanlı, her cemaate örf ve adetlerine göre bir düzen kurma imkânı vermiş. Cemaatler, her türlü dinî ve dâhilî işlerini düzenlemede serbest bırakılmışlardır. Her türlü dinî ve vicdanî hürriyetten istifade eden kiliselerin politikayla uğraşmaları ise yasaktı. Devlet cemaatlerin dinî işlerine karışmazdı. Ancak dinî liderlerin aynı zamanda idarî vazifelerinin de olması nedeniyle, bunların seçimine müdahale ederdi. Her cemaat dinî liderini ve ruhanî meclisini serbestçe seçer ve devletin onayına sunardı. Padişah tasdik ederse patrik görevine başlardı. Patriğin başkanlığında oluşan ruhanî meclis, cemaatin her meselesiyle meşgul olurdu. Evlenme, boşanma ve vasiyet gibi medenî hakları tamamen kendi dinî ve hukukî sistemlerine göre tanzim ve idare ederlerdi. Bazı küçük davalar, kilisede kurulan mahkemelerde, kilise

¹ Kemal H. Karpat; “Giriş”, Osmanlı ve Dünya, Ufuk Kitapları, İstanbul 2001, s. 16.

² Bilal Eryılmaz; Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi, Risale Yayınları, İstanbul 1996, s. 18.

kanunlarına göre görülür, verilen kararlar, onlar adına Osmanlı Devleti tarafından infaz edilirdi³.

Yukarıda genel olarak özelliklerine değindiğimiz Osmanlı Devleti'nin egemenliği altındaki toplulukları, din ya da mezhep esasına göre örgütleyerek yönetmesine “*millet sistemi*” denilmektedir⁴. Ancak millet tabiri günümüzdeki anlamıyla, İngilizce karşılığı olan “*nation*” manasında ırkî bir aidiyeti değil, dinî bir aidiyeti ifade etmektedir. Doğu milletlerinde bu kavramı bugünkü “*nation*” anlamında kullanmak, Osmanlı'nın son dönemlerinde, özellikle 19. yüzyıldan itibaren başlamıştır⁵. Cemaat sözcüğüne eş olarak kullanılan⁶ bu kavram ile Müslüman bir devlet olarak Osmanlı devlet otoriteleri ile gayrimüslim topluluklar arasındaki düzenlemeler tanımlanmıştır⁷.

Aslında köken olarak da millet kavramı bugün kullanıldığı “*nation*” anlamından uzaktır. İslâm'da millet kavramı, din mezhep, bir din ve mezhebe bağlı topluluk manalarına gelmektedir. Kur'an'da da, din ve şeriat anlamlarında kullanılmakta ve bu anlamlarıyla on beş yerde geçmektedir⁸. Arapça “*milet*” kökünden türeyen millet kavramı Osmanlı sözlüklerinde “*Din, mezhep; din ve millet ikisi birdir. Bir din veya mezhebde bulunan cemaat*” şeklinde açıklanmaktadır⁹.

Osmanlı Devleti, zimmîleri birer fert olarak değil millet sistemi içerisinde bir cemaatin üyesi olarak muhatap almıştır ki; bu yaklaşım şer'î hukukun doğasından kaynaklanmaktadır. İslâm hukuku zimmîlerin hem Müslüman fertlerle hem de İslâm devleti ile ilişkilerini düzenlerken, aynı zamanda zimmîler arasında dinî farklılıklardan kaynaklanan bir çizgi de çizmekte ve her iki grubu farklı statülere oturtmaktadır. Bu sebeple de, Osmanlı Devleti millet sistemi ile şer'î kurallar gereği gayrimüslimlerin

³ Cevdet Küçük; “Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi”, Yeni Türkiye Dergisi, C. 38 (Ermeni Özel Sayısı II), Ankara 2001, s. 692-693.

⁴ Eryılmaz; a.g.e., s. 17.

⁵ İlber Ortaylı; “Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi”, Türkler, C. 10, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 217.

⁶ Küçük; a.g.e., s. 211.

⁷ Benjamin Braude; “Millet Sisteminin İlginç Tarihi”, Osmanlı, C. 4, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 245.

⁸ Eryılmaz; a.g.e., s. 17.

⁹ Şemseddin Sami, Kamus-i Türkî, İkdam Matbaası, Dersaadet 1317, s.1400.

kendi iç ilişkilerinin düzenlenmesini mensup oldukları dinlerin kurallarına terk etmiştir¹⁰.

Bu sistemde, her dinî grubun en yüksek din adamlarından biri, kendi cemaatleri tarafından o cemaatin lideri olarak seçilmiş ve kendi topluluğunu düzenlemek ve yönetmekle görevlendirilmiştir. Böylece din esasına dayanan cemaatler beratlarla kendilerine verilen özerklik sayesinde, Osmanlı egemenliğinde, kendi din, hukuk ve geleneklerini korumuşlar ve baskı görmeden kendi hukuk ve geleneklerini uygulamışlardır. Dini cemaatlerin liderleri ise birer devlet memuru gibi, kendi yönetimlerindeki toplulukların yönetiminden Sultan'a karşı sorumlu tutulmuşlardır¹¹.

Millet sisteminde halk, din ve mezhep esasına dayanan kompartımanlara ayrılmıştır. Bu sistem içinde fert; etnik ve lisan aidiyetine göre değil, din ve mezhep aidiyeti esasına göre bir cemaate bağlıdır. Mesela; Ermenilerin hepsi Ermeni milleti olarak değil, Ermeni Gregoryen, Ermeni-Katolik ve 19. yüzyılda da Protestan olarak millet halinde teşkilâtlanmıştı. Hatta aynı etnik kökenden olmamalarına ve birbirinden bağımsız kilise örgütlenmelerine sahip olmalarına rağmen, bazı kiliseler tek bir millet olarak değerlendirilmiştir¹².

Gayrimüslimlerin devlet otoritesiyle olan ilişkilerini, genellikle millet lideri sağlamış ve bu liderler milletlerinin davranışları, vergi ve diğer yükümlülükleri açısından padişaha ve memurlarına karşı sorumlu olmuşlardır¹³. Bu liderler kendi cemaatleri tarafından seçilir ve padişahın onayı ile göreve başlarlardı. Kayd-ı hayat şartı ile makamlarında oturur, vatana ihanet etmedikçe veya kendi topluluklarının kurallarına aykırı davranmadıkça görevden alınmazlardı. Osmanlı Devleti yeni seçilen cemaat liderine dinî ve hukukî yetkilerini içeren bir berat yolları. Bu beratların içeriği yüzyıllarca hemen hiç değişmemiştir. Beratta, patriğin seçiminin tasdik edildiği belirtilerek, patriğin topluluğun mallarını idarede, ayin ve dinlerine dair diğer hususlarda tam bir serbestî içinde olduğu, cemaatinden belli miktarda iane toplayabileceği; kendisinin, din adamlarının vergiden muaf oldukları, kilise mallarından gümrük vergisi alınmayacağı,

¹⁰ Gül Akyılmaz; "Tanzimattan Önce ve Sonra Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Hukukî Statüsü", Yeni Türkiye Dergisi, S. 38, (Ermeni Özel Sayısı II), Ankara 2001, s. 672.

¹¹ Gülnihal Bozkurt; Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1996, s. 10.

¹² Ortaylı; "Osmanlı İmparatorluğunda ...", s. 218.

kilise mensuplarının yalnız patriklik aracılığıyla tutuklanabilecekleri, adi suçları işlemeleri halinde cezalandırılmaları için patriğin onların dinî sıfatlarını kaldırması gerektiği, cemaate bağlı olanların evlenme, boşanma, miras gibi meselelerinin patriğin ya da onun seçtiği din adamlarının kendi hukuk kurallarına göre çözüm getirecekleri yazılırdı. Millet mensupları, dinî liderlerinin bu yetkilerine rağmen, dinî liderlerin veya ruhanîlerin kötü idareleri ve suistimalleri ile ilgili olarak doğrudan doğruya Osmanlı Devleti'ne başvurabilmişlerdir. Her cemaat belli bir hiyerarşi içinde en küçük yerleşim birimine kadar örgütlenmiştir. Gayrimüslimlerin yaşadıkları mahallelerde papaz ve kocabaşlar, mahallenin mülki ve belediyeye ilişkin işlerinde kadının temsilcisi sayılmışlardır. Bu papaz ve kocabaşlar ölüm, doğum, nüfus kayıtlarını da tutmuşlardır¹⁴. Her millet eğitim, din, toplumsal güvenlik gibi görevleri yerine getirmek için kendi kurumların oluşturup, idare etmişler bu çerçevede dinî liderler hastane, vakıf ve eğitim kurumlarının yönetiminde de geniş yetkilere sahip olmuşlardır¹⁵.

Millet sisteminde, fert doğduğu millet kompartımanının içinde o cemaatin ruhanî, malî ve idarî otoritesine bağlı olarak yaşar. Ancak ihtida ederse bu kompartımanı değiştirir. Millet kompartımanında bulunmak, modern toplumdaki azınlığın aksine, bir eziklikten çok güvenlik ve vakar verir. Kişi kendi toplumsal grubu içinde kendi ananesi ve sözlü kültürü içinde yaşar. Kompartımanlar arası çatışma azdır, modern toplumdaki azınlık ferdi gibi çevre ile didişme, kimlik ispatı, asimile olma veya asimilasyona karşı direnme dolayısıyla çatışmacı davranışlara girme gibi durumlar söz konusu değildir¹⁶. Bu sistem ile hem her kompartımanın genel yapısı korunuyor, hem de gayrimüslimlerin Müslümanlardan ayrılmaları sağlanarak dinî bir hassasiyet de korunmuş oluyordu¹⁷.

Millet sistemi bir sosyal sınıflama esasına dayanmamasına rağmen, her millet grubu içinde Osmanlı toplumunun imtiyazlıları olabilir. Genellikle askerî zümre diye adlandırılan ve hizmetleri karşılığı kısmen veya tamamen vergilerden muaf olan kesim, sadece Müslümanlarda değil tüm millet grubunda vardır. Mesela; martalos dediğimiz Hıristiyan askerler, voynuk dediğimiz sipahi statüsündeki Bulgar savaşçılar, muhtelif dinden derbentçiler veya bir metropolit bir Ermeni vartabed veya amira zümresi

¹³ Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw; Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye'nin Doğuşu, (Çev: Mehmet Harmancı), e Yayınları, İstanbul 1994, s. 214.

¹⁴ Bozkurt; a.g.e.,s. 29-30.

¹⁵ Akyılmaz, a.g.m., s. 674.

¹⁶ Ortaylı; "Osmanlı İmparatorluğunda ...", s. 217.

¹⁷ Bozkurt; a.g.e.,s. 10.

memurlar veya bir haham, hahambaşı tıpkı Müslüman bir müderris, mütevellî vs. gibidir¹⁸.

1.1.2. 19. Yüzyılda Gayrimüslimlerin Statülerinde Meydana Gelen Değişiklikler

19. yüzyılda tüm yönleriyle zayıflamış olan Osmanlı Devleti, hem iç olaylar hem de dış gelişmelerin baskısıyla geleneksel yapısını gözden geçirmeye başlamıştır. Bu gözden geçirme; Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar devam edecek bir takım yenilik hareketlerini de beraberinde getirmiştir. Yapılan yeniliklerde dış dünyanın zorlamasıyla birlikte, 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı dünyasının Batı'yı gözlemlemesi ve içinde bulunduğu duruma çareler aramasının da etkisi büyüktür. Bu çareler sadece devletin asıl unsuru olan Müslümanlar için değildi. Yapılan reformlar ve bu çerçevede çıkarılan düzenlemeler içinde gayrimüslimler için yapılanlar da önemli bir yer tutmaktaydı. Hatta Batılıların emperyalist amaçlarını gerçekleştirmek için Osmanlı sınırlarındaki gayrimüslimleri hareket noktası yapmaları ve bu amaçla Osmanlı Devleti'ni zorlamaları, yapılan düzenlemelerin çoğunun gayrimüslim merkezli olmasına da sebep olmuştur. Bununla birlikte gayrimüslimler ile ilgili yapılan düzenlemeleri sadece Batılıların müdahaleleriyle ilişkilendirmek de doğru olmaz. Bu düzenlemelerde Osmanlı'nın *“gayrimüslimlerin sorunlarına verdiği önem ve onları daha huzurlu kılacak bir ortam meydana getirme gayreti”*¹⁹ de inkâr edilemez bir öneme sahiptir. Gayrimüslimlere yönelik düzenlemelerin önemli bir sebebi de gayrimüslimlerin batılı fikirlerle tanışmasıdır. Batı'nın liberal düşünceleri, özellikle de milliyetçilik akımının etkisinde kalan bazı gayrimüslim gruplar, statülerinde değişiklik istemişlerdir. Bu değişikliklerle hem cemaatler üzerindeki ruhanî baskı azalacak, hem de millî amaçları için bu düzenlemeler birer basamak olacaktı.

II. Mahmut döneminde Müslüman halk ile gayrimüslimleri birbirlerine yaklaştırarak, milliyetçilik akımının önüne geçme çabalarıyla, daha 19. yüzyılın başında, gayrimüslimlerin statülerinde değişiklikler olacağına sinyali veriliyordu. Bununla birlikte, tüm Osmanlı kurumlarında olduğu gibi, gayrimüslimlerin statülerinde meydana gelen değişikliklerin dönüm noktası Tanzimat Fermanı'dır.

¹⁸ Ortaylı; “Osmanlı İmparatorluğunda ...”, s. 218.

¹⁹ Bozkurt; a.g.e.,s. IX.

Tanzimat Fermanı'nda (1839) “*kanun ve nizamnamelerin, bütün tebaanın can, mal ve namus güvenliğini temin etmesi gerekeceği ve padişah tarafından verilen bu hakkın hangi din ve mezhepte olursa olsun herkesi kapsayacağı, herkesin istisnasız bundan faydalanacağı*” belirtilmekteydi. Böylece, Osmanlı uyruklarının din farkı gözetilmeksizin kişi hakları, ceza ve vergi hukuku gibi alanlarda aynı güvencelerden yararlanacağı ilkesi kabul edilmiştir. Hukukî anlamda yapılan düzenlemeler, idarî yapıda da kendini göstermiş ve muhassıllık meclislerinin kurulmasıyla beraber, sancak merkezlerinde gayrimüslimler idarî yapıda söz sahibi olmuşlardır. Eyalet merkezlerinde de benzer meclisler kurulmuştur²⁰.

Tanzimat Fermanı, İmparatorluğun her yanında geniş yankılara yol açmış, her millet Fermanı kendi açısından yorumlamıştır. Büyük ümitlere kapılan gayrimüslimler sınırsız bir özgürlük düşüncesiyle kargaşalık çıkarmış, kendilerine sağlanan yeni haklardan memnun olmalarına rağmen, Ferman'ın getirdiği sorumluluklara da karşı çıkmışlardır²¹. Ruhanîler ise, kendilerine verilmiş cemaat üzerindeki özel hak ve ayrıcalıklarını kaybedecekleri korkusuyla Ferman'dan memnun kalmamışlardı²².

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin statülerinde köklü değişikliklere sebep olan asıl gelişme ise Islahat Fermanı'dır (1856). Bu Ferman, Fransa ve Rusya'nın Osmanlı'daki gayrimüslimleri himaye sorunundan kaynaklanan, Osmanlı-Rus savaşı sonrasında ilan edilmişti. Islahat Fermanı, Avrupa devletlerinin Osmanlı içişlerine karışmasının bir sonucuydu. Buna rağmen, Osmanlı Paris Konferansı'ndan hemen önce fermanı ilan ederek, kendi inisiyatifiyle yapmış olduğunu göstermek ve Avrupa devletlerinin içişlerine karışmasına engel olmak istemiştir. Tanzimat Fermanı sonrası gelişmelerin doğurduğu bu Ferman, sadece gayrimüslimleri ilgilendiren maddeler içeriyordu. Muhtevası itibariyle, hem Tanzimat Fermanı'nı teyit ediyor, hem de gayrimüslimlerin Fatih devrinden bu yana devam eden haklarını koruyarak yeni hak ve imtiyazlar bahşediyordu.

Bu Ferman'a göre verilen yeni hak ve imtiyazlar şunlardı:

²⁰ Bozkurt; a.g.e.,s.43.

²¹ Salahi S.Sonyel; “Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Gayri-Müslim Uyrukları Üzerindeki Etkisi”, Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (Ankara 31 Ekim-3 Kasım 1989), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994, s. 344

²² Enver Ziya Karal; Osmanlı Tarihi, C. II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2002, s. 10.

Gayrimüslimlerin yeni hak imtiyazlar ve muafiyetlerinin hazırlanması için patrikhanelerde meclisler oluşturulacak ve bu meclislerin kararları Babîâlî'ye sunulup, Babîâlî'ce tasdik edilmek suretiyle kesinlik kazanacaktı.

İdarî anlamda, kayd-ı hayat şartıyla seçilen patriklerin, sadece dinî yetkileri olduğu belirtilerek dünyevî yetkileri ellerinden alınmış ve cemaatlerin yönetimi, ruhanî ve cismanilerden oluşan meclislere bırakılmıştır. Cemaatlerin ruhanî reislerine verdikleri “*cevâiz ve avaidât*” gibi bağışlar kaldırılmış, bunların yerine ruhanî reislere maaş bağlanmıştı. Ruhanî reislerin vergilendirme yetkisi de ellerinden alınmıştı. Devlete verilecek vergiler kanunla tespit edilecek ve Müslüman ile gayrimüslimler arasında vergi eşitliği sağlanacaktı.

Her cemaatin ruhanî reisleriyle devlet tarafından bir yıllık süre ile tayin edilen birer memur, bütün tebaaya ait meselelerde “*Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye*” toplantılarına katılacaklardı. Vilayet ve sancak meclislerindeki Müslüman ve gayrimüslim üyelerin seçim şekillerini belirlemek ve reylerin doğru kullanımını sağlamak için, bu meclislerin kuruluşu ve çalışma sistemlerini belirten mevcut nizamnameler gözden geçirilecekti.

Şehir, kasaba ve köylerde, ibadethaneler, okul, hastane, mezarlık vs. gibi yerlerin tamirinde zorluk çıkartılmayacaktı. Böyle yerlerin yeniden yapılması için ise patrikler aracılığıyla Babîâlî'nin izni alınmalıydı. Ahalisi karışık olmayıp yalnız bir cemaatin bulunduğu yerlerde, ayinler alenen yapılabilecekti.

Gayrimüslimleri aşağılayıcı ifadeler kullanılması yasaklanıyordu. Hangi milletten olursa olsun bütün Osmanlı tebaası, devletin hizmet ve memuriyetlerine kabul edileceklerdi. Gerekli şartlara haiz herkes devletin askerî ve mülkî okullarına girebilecekti. Ayrıca her cemaat kendi bünyesinde meslek, ticaret ve diğer okulları açabilecekti; fakat eğitim programı ve öğretmenler, üyeleri padişah tarafından seçilecek karma bir maarif meclisinin denetiminde olacaktı.

Müslümanlarla gayrimüslimler veya değişik mezheplerdeki gayrimüslimler arasında meydana gelecek ticaret ve cinayet davaları için muhtelif karma mahkemeler kurulacak ve bu mahkemelerde yargılama aleni olacaktı. Bu davalarda taraflar hazır bulunacak, şahitler kendi mezhep ve ayin şekillerine göre yemin edeceklerdi. Gayrimüslimlerin

arasındaki özel hukuku ilgilendiren davalar, tarafların isteği üzerine patrikliklerle ruhanî meclisler tarafından görülebilecekti.

Hukuk bakımından eşitlik vazife bakımından da eşitliği gerektirdiğinden, Müslümanlar gibi gayrimüslimlerde askerlik hizmetiyle mükellef tutulacaklardı. Bu hizmetlerini fiilen icra edebilecekleri gibi, bedel vermek suretiyle de yerine getirebileceklerdi. Gayrimüslimlerin orduda nasıl istihdam edileceklerine dair bir nizamname en kısa zamanda hazırlanacaktı²³.

Bu Ferman'dan altı hafta sonra imzalanan Paris Antlaşması ile Osmanlı bir Avrupa Devleti sayılıyordu. Islahat Fermanı, Osmanlı Devleti'nin Avrupa Devletleri arasına girmesinin bedeliydi²⁴.

Tanzimat Fermanı'na olduğu gibi Islahat Fermanı'na da tepkiler gelmekte gecikmedi. Bu tepkiler içinde belki de en ilginç gayrimüslimlere bu denli geniş haklar verilmesinin doğru olmadığını düşünen Tanzimat Fermanı'nın hazırlayıcısı Mustafa Reşid Paşa'nın tepkisidir²⁵. Ferman'a Müslüman halkın tepkisi de Mustafa Reşid Paşa'nın tepkisinden farklı değildir. Gayrimüslimlerin kendileriyle eşit hatta bazı yönleriyle üstün duruma gelmesi Müslümanları üzmüştür²⁶.

Gayrimüslimler ise, raiyet statüsünden kurtulup millet-i hâkime ile her alanda eşit bir statüye sahip olmalarından dolayı sevinmişlerdir. Fakat ruhanî reislerin Islahat Fermanı'na bakışları Tanzimat Fermanı'na bakışlarından farklı olmamıştır. Ferman hem idarî hem de ekonomik anlamda ruhanîlerin cemaatleri üzerindeki etkisini azalttığından, ruhanîler bu durumdan rahatsız olmuşlardır.

Islahat Fermanı gereği, Ferman'ın ilanından sonra patrikhaneler yeni nizamname hazırlıklarına başladılar. Bunun sonucunda 1861'de Rum patrikliği Nizamnamesi, 1863'te Ermeni Patrikliği Nizamnamesi, 1865'te Yahudi Milleti Nizamnamesi, 1878'de de Protestan Cemaati Nizamnamesi yürürlüğe girdi.

²³ Düstur, Tertib-i Evvel, C. I, Matbaa-i Amire 1289.

²⁴ İlber Ortaylı; Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s. 49.

²⁵ Engelhard, Türkiye ve Tanzimat, (Çeviren: Ali Reşad), Kanaat Matbaası, İstanbul 1328, s. 129.

²⁶ Eryılmaz; a.g.e., s 116.

Islahat Fermanı'nın ardından gayrimüslimlerin yaşadığı bazı bölgelerde (Lübnan, Girit ve Hersek) olaylar meydana gelmesi, bu dönemde gayrimüslimlerin statüleriyle ilgili düzenlemelerin hızlanmasına yol açmıştır. Bu olayların etkisiyle 1864 ve 1871'de hazırlanan Vilayet Nizamnamesi ile mülkî idarenin her kademesinde, üyelerinin çoğu seçimle iş başına gelen “*İdare Meclisleri*” ortaya çıkmıştır. Bu meclislerde gayrimüslimler de üye bulundurabilecekti. Nizamnameye göre; idare meclislerinde şer'î mahkemelerin müfettişi, defterdar, mektupçu, hariciye müdürü ve seçimle belirlenen ikisi Müslüman ve ikisi de gayrimüslim üye yer alacaktı. İdare meclisi dışında bir de “*Vilayet Umumi Meclisi*” olacaktı. Yılda iki kez toplanacak olan bu meclisin üyeleri de her sancaktan seçilecek olan iki Müslüman iki gayrimüslim üyelere oluşacaktı. Vilayetlerdeki bu meclislere benzer yapılar sancak, kaza ve köylerde de oluşturulacaktı²⁷. Kısacası; bu nizamnameler ile gayrimüslimler yerel idarelerde söz sahibi olmaya başlamışlardır.

1868'de Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'nin ikiye ayrılması sonucu kurulan Şûra-yı Devlet'in 41 üyesinden 13'ü gayrimüslimdi. Her türlü kanun ve tüzük tasarılarını hazırlamakla görevli olan bu Şûra'da gayrimüslimlerin yer alması, onlara sadece yerel idarelerde değil, merkezi idarede de haklar tanınmış oldu. Şûra-yı Devlet bütün cemaatlerin temsil edildiği ve söz sahibi olduğu bir merkez niteliğinde düşünülmüş; bununla bütün gayrimüslimlerin şikâyet ve talepleri yatırılmak istenmiştir. Bu kurul, bazıları tarafından çok milletli parlamentoya geçişin ilk tecrübesi olarak da değerlendirilmiştir²⁸.

1876'da Server Paşa'nın başkanlığında, içinde gayrimüslimlerin de bulunduğu bir komisyon tarafından hazırlanan ve Şûra-yı Devlet ile Meclis-i Vükelâ tarafından maddeleri müzakere edilerek oluşturulan “*Kanun-i Esasi*” ile Osmanlı'da yeni bir dönem başlıyordu. Osmanlı Devleti, anayasası olan meşruti bir yönetime kavuşuyordu. Yeni anayasa ile din ve mezhep farkına bakılmaksızın Osmanlı tâbiyetinde bulunan herkes Osmanlı kabul ediliyordu. Yine tüm tebaanın din ve mezhep farkı gözetmeksizin, kanun önünde eşitliği vurgulanıyordu. Tüm okulların devlet kontrolü altında olduğu, gayrimüslimlerin okullarında özel din dersleri uygulayabilecekleri maddesi ile gayrimüslimlerin eğitim hakkı belirtiliyordu. Vergilerin aynı isim altında

²⁷ Ortaylı; Tanzimat Döneminde..., s. 61-63.

²⁸ Eryılmaz; a.g.e., s. 147.

herkesten alınacağı ve yasada yazılı olmayan vergilerin toplanmayacağı belirtilerek, gayrimüslimler ile Müslümanlardan aynı vergilerin alınması yasalaşyordu. Din ve mezhep farkı gözetilmeksizin, Türkçe bilmek şartıyla herkesin ehliyet ve kabiliyetine göre devlet memurluklarında görev alabilecekleri de Osmanlı'nın ilk anayasasında yer alan maddelerdendi.

Bu haklarla, Tanzimat sonrasında gayrimüslimlerin statülerinde meydana gelen değişiklikler yeni anayasa ile daha güçleniyordu. Mart 1877'de açılan Meclis'te 180 Müslüman mebus ile birlikte 60 gayrimüslim de yer alıyordu²⁹.

Tanzimat sonrasında gayrimüslimlerin statülerinde meydana gelen değişiklikler ile gayrimüslimler klasik millet sisteminden farklı bir statüye kavuşmuşlardır. Ancak bu durum, 19. yüzyılda gayrimüslimlerin milliyetçilik akımlarından etkilenmelerini engelleyememiştir. Hem milliyetçilik akımları, hem de Avrupalı devletlerin siyasi amaçları için Osmanlı sınırlarındaki gayrimüslimleri kullanmak istemeleri ve bu amaçla yaptıkları tahriklerin sonucu yapılan düzenlemeler istenilen sonucu vermemiştir.

1.2. OSMANLI İDARİ YAPISI İÇİNDE SÜRYANİ KADİMLER

Osmanlı belgelerinde “*Süryani Kadim Yakubî*³⁰”, “*Yakubî Süryani Taifesi*³¹”, “*Yakubî Taifesi*” şeklinde adlandırılan Süryani Kadimlerin en bilinen adlandırmaları “*Yakubî*” dir. 19. yüzyılda ise “*Süryani Kadim*” tabirini kullanmışlardır. Süryani Kadimlerin biri Osmanlı öncesi, diğeri Osmanlı dönemindeki parçalanmaları sonucu ortaya çıkan bu adlandırmalarının ortaya çıkış sebeplerinin bilinmesi, çalışmamız açısından önem taşımaktadır.

1.2.1. Yakubî ve Süryani Kadim Tabirleri

Hıristiyanlığı kabul eden ilk toplum olmakla övünen Süryaniler, aynı zamanda Hıristiyanlıktaki teolojik tartışmalardan en çok etkilenen toplumdur. Yakubî ismi de bu teolojik tartışmaların en yoğun olduğu Kadıköy Konsili (451) sonrasındaki gelişmeler sırasında doğmuştur. Kadıköy Konsili'nden sonra, bu konsilde alınan kararları kabul

²⁹ Eryılmaz; a.g.e., s. 150-160; Bozkurt; a.g.e.,s. 84-85.

³⁰ Başbakanlık Osmanlı Arşivi; “998 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu” Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 15 No’lu Defter 1251-1329 (Bundan sonra B.O.A. GM 15 diye geçecektir.).

etmeyen Antakya Süryani Kilisesi taraftarları Bizans'ın baskısına maruz kalmışlardır. Yaklaşık yüz yıl süren bu baskılarla birlikte, 538 yılında Antakya Patriği Severios'un yerine naib bırakamadan ölmesi üzerine tek tabiatçı (Monofozit) Antakya Süryani Kilisesi dağılma tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Bu fırsatı çok iyi değerlendiren Bizans İmparatoru, tek tabiat doktrini (Monofosizm) taraftarı olarak hayatta kalan son patrik olan, İskenderiye Piskoposu Theodosius'u tutuklatarak İstanbul'a getirtti. Bunu fırsat bilen Kadıköy taraftarları, Bizans'ın askeri gücünün yardımıyla tek tabiat taraftarı olan Süryanilere yönelik büyük bir soykırıma giriştiler. Bu durum 543 yılında Bizans'ın, Sasanilere karşı Doğu'daki Hıristiyanların desteğine ihtiyaç duyması ile değişti. Özellikle İmparatoriçe Theodora ve Haris bin Cebel adlı Gassani Meliki'nin girişimleriyle Sasanilere karşı tek tabiat taraftarı Süryanilerin desteği alınmaya çalışıldı. Ancak bunun için ilk önce tek tabiat taraftarı Doğu Hıristiyanlarının tekrar teşkilâtlandırılması gerekiyordu. Bu amaçla Gassani Meliki Haris, Urhay Metropolit, halk arasında şöhreti olan ve din eğitimini Nusaybin okulunda tamamlamış³² Yakup isminde bir ruhanî ile irtibata geçti. Yakup'a İstanbul'da tutuklu bulunan İskenderiye Patriği Theodosius tarafından evrensel metropolit unvanı verildi. Bundan sonra Yakup'un çalışmalarıyla tek tabiat taraftarı Antakya Süryani Kilisesi yeniden teşkilâtlandı. Bu sebeple tek tabiat taraftarı Süryaniler, Yakup'a izafeten “*Yakubî*” olarak anılmaya başladılar³³. 19. yüzyıla kadar hem Doğu hem de Batılılarca³⁴ “*Yakubî Süryaniler*” olarak anılmışlardır.

Ancak günümüzde Süryani Ortodoks Kilisesi, Yakup'u Süryani tarihi içinde çok saygın biri olarak kabul etmekle beraber, “*Yakubî*” tabirini “*Süryaniler Yakubî değil ancak Yakup bir Süryani idi*”³⁵ gerekçesiyle kabul etmemektedirler.

Süryani Kadim tabiri ise; 18.yüzyılın sonlarında Süryaniler (Yakubîler) arasında meydana gelen bir ihtilaftan sonra kullanılmaya başlanmıştır. 1782 yılında birkaç

³¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi; “998 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu” Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 1 No'lu Defter , Şurut-ı Milel-i Muhtelif Defteri, s. 39. (Bundan sonra B.O.A. GM 1 diye geçecektir.)

³² Aziz Surya Atiya; Doğu Hıristiyanlığı Tarihi Mezopotamya'da İlk Doğu ve Batı Süryani Kiliseleri Yakubî, Nasturî, Maruni , Nsibin Yayınları, Södertälje-İsveç 1995, s. 19.

³³ Mehmet Çelik; Süryani Kilisesi Tarihi, C. 1, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1987, s. 247-260.

³⁴ Michael Abdalla; Fasting and Fast Customs Practised By Modern Assyrians In The Middle East, Revised and Published Hause Of Nsibin, İsveç 1993, s. 2; The Syrian Ortodoks Church In The Nineteenth&Early Twenty Centuries, <http://www.uk-christian.net/newboc/102f.shtml>, (Erişim:13.04.2004).

episkoposun katılımıyla yapılan bir patriklik seçiminde patrik seçilen Mihayel Carve, daha sonra çoğunluğu oluşturan ve seçime katılmayan diğer episkoposlarca gayrimeşru ilan edilmiştir. Mihayel Carve bu duruma tahammül edemeyip Suriye'deki misyonerlerle anlaşıp Katolik mezhebine geçmiştir. Papa tarafından kendisine Süryani Katolik Patriği unvanı verilmiş ve Süryanilerin bu kısmına “*Katolik Süryaniler*” denilmiştir³⁶. Ortodoks Süryaniler ise hem kendilerini Katolik Süryanilerden ayırmak hem de onlardan daha eski olduklarını vurgulamak için “*Süryani Kadim*” tabirini kullanmışlardır³⁷.

1.2.2. Millet Sistemi ve Süryani Kadimler

16. yüzyılda Süryanilerin yaşadıkları bölgeler Osmanlı sınırlarına katılıyor ve millet sistemi içinde Süryaniler de yerlerini alıyorlardı. Ancak Süryanilerin millet sistemi içinde en azından resmi anlamda bağımsız bir millet olarak değerlendirilmediğini görüyoruz. Süryaniler İstanbul Ermeni patrikliğine bağlanmışlardır.

1.2.2.1. Süryani Kadimlerin Ermeni Patrikliğine Bağlanmaları

Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethinin ardından Rum Patrikhanesi'ne Bizans İmparatorluğu zamanındaki haklarından daha fazla hak tanımış, Patrik Gennadius'a önceki dönemlerden farklı olarak “*millet başı*” unvanı vermiş, böylece patrik hem “*ruhanî*” hem de “*cismanî*” yetkilere kavuşmuştur. Fatih, Ortodoks Rum cemaatine tanıdığı hukuk ve yetkilerin aynısını Ermenilere de tanımıştır. Fatih Sultan Mehmed İstanbul'u aldıktan sonra, 1461'de Bursa'dan bir kısım Ermeniler ile birlikte getirttiği Piskopos Hovakim'e Ermeni Patriği unvanını vermiş, böylece İstanbul, Türkiye Ermenilerinin ruhanî ve cismanî merkezi olmuştur³⁸.

Konusu Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimler olan çalışmalarda, bu dönemde Ermeni Milletine, Ermeni olmayan bazı Hıristiyan cemaatler üzerinde de yetki tanındığı, ifade edilmektedir. Buna göre; Süryaniler, Suriye ve Mısır'ın Monofistleri ve Bosnalı

³⁵ Kenan Altınışık; “Tarih ve Toplum Dergisinde Süryaniler ile İlgili Yayımlanan Yazıya Cevap”, idem (İstanbul Süryani Ortodoks Metropolitliği Haber ve Kültür Dergisi), S. 5, Ekim-2003, s. 14.

³⁶ Süryani Katoliklere çalışmanın Süryani Katolik Patrikliği bölümünde genişçe bir yer vereceğimizden, burada sadece “Süryani Kadim” adlandırmasının anlaşılabilirliği kadar değiniyoruz.

³⁷ Aziz Günel; Türk Süryanileri Tarihi, Diyarbakır 1970, s. 35.

³⁸ Ermeni Patrikhanesinin Yavuz Sultan Selim veya Kanuni Sultan Süleyman zamanlarında kurulduğuna dair bazı çalışmalar mevcuttur. Bunun için bkz. Nejat Göyünç; “Osmanlı Devleti'nde Ermeniler Hakkında”, Yeni Türkiye Dergisi, S. 38, (Ermeni Özel Sayısı II), Ankara 2001, s. 633-638.

Bogomil'ler Ermeni patrikliğine bağlanmışlardır. Bu uyruklar, Osmanlı yönetimi ile ilişkilerini Ermeni Patriği vasıtasıyla yürütmüşlerdir³⁹. Ancak; Süryanilerin yaşadığı bölgelerin Fatih döneminde Osmanlı sınırları içinde olmadığı düşünüldüğünde, bu dönemde Ermeni Kilisesine, Süryani ve yukarıda bahsettiğimiz diğer kiliseler üzerinde yetkiler tanındığı konusunda şüpheler ortaya çıkmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki; Osmanlı Devleti'nde Süryani Kadimlerin, Ermeni Patrikhanesine bağlanmasını, Fatih döneminde değil de, Süryanilerin yaşadığı bölgelerin ve Kudüs'ün Osmanlı hâkimiyetine geçtiği Yavuz Sultan Selim döneminde aramak daha doğru olacaktır.

Yavuz Sultan Selim, 1516 tarihinde Kudüs'e geldiğinde, Kudüs Ermeni Patriği III. Serkis, Kudüs Rum Patriği Attalia, bütün ruhbanlar ve halk tarafından karşılanmıştır. Yavuz bu esnada Kudüs Ermeni Patriği III. Serkis'e, Memlûk Sultanlığı'na karşı Osmanlıları desteklemek şartıyla⁴⁰ bazı haklar tanıyan bir ferman vermiştir. Bu fermana göre Ermeniler eskiden beri bazı şartlarla kendilerinde olan kilise, manastır ve diğer kutsal yerleri, eskiden hangi şartlarla ellerinde bulunduruyorlarsa, aynı şekilde ellerinde bulundurmaya devam edecekler, hiç kimse onlara karışmayacaktır. Ayrıca Yavuz Sultan Selim, Habeş, Kıptî ve Süryani Kiliselerini de Kudüs Ermeni Patriğinin yönetimine vermiştir⁴¹. Ermeni kaynaklarına göre; Kudüs'te bu yapılanmanın temelleri çok daha öncelere dayanmaktadır. Buna göre; Hz. Ömer tarafından 638 yılında fethedilen Kudüs'te bu tarih öncesinde Rum, Yakubî-Süryani, Ermeni, Kıptî ve Habeş Hıristiyanları tek hiyerarşide yaşamaktaydılar. Fakat, Kadıköy Konsili'ni reddeden monofizitler (Yakubî-Süryani, Ermeni, Kıptî ve Habeş), Diocletien tarafından imparatorlukta tek mezhebi hâkim kılma siyasetine matuf olarak bir çoğu Kudüs'teki manastırlarından sürüldüler. Kalanlar ise; Greklerden bağımsız olarak Ermeni Piskoposluğunu oluşturdular. Böylece Kudüs hiyerarşisi ikiye bölündü. Bütün Diyofizitler üzerinde yetkiye sahip olan Rum patrikliği ve Yakubî-Süryani, Kıptî ve Habeş Monofizit topluluklar üzerinde otoriteye sahip Ermeni Hiyerarşisi⁴². Kudüs, Halife Hz. Ömer tarafından fethedildiğinde Hıristiyanları bu minval üzere buldu. İslâm hâkimiyetini kabul etmeyen Rumlar şehri terk ettiler. Kalanlar ise kendi inanç ve ayinleri üzere serbest bırakıldılar. Böylece Rum patrikliği Diyofizitler üzerinde

³⁹ Eryılmaz; a.g.e., s. 34 .

⁴⁰ Shaw; a.g.e., s. 95 ve 128.

⁴¹ Eryılmaz; a.g.e.,s.41-42. Ayrıca Yavuz'un Ermenilere verdiği fermanın metni için bkz. Yavuz Ercan; Kudüs Ermeni Patrikhanesi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 15-17.

yargılama hakkına devam etti. Monofizitler ise Ermeni Piskoposu'nun hâkimiyetinde patriklik olarak teşekkül edildiler. Piskopos Abraham da Kudüs Ermeni patrikliği'nin ilk patriği olarak atandı.⁴³

Osmanlı'nın fethettiği bölgelerde kendi merkezi otoritesini sarsmayacak şekilde eski sistemi devam ettirme politikasının varlığı, Ermeni kaynaklarında bahsedildiği kadar eski olmasa bile, benzeri bir yapının daha öncede mevcut olduğu düşüncesini desteklemektedir.

Bununla birlikte, bu kiliselerin durumunun zaman zaman Rum ve Ermeni Patriklikleri arasında sorunlara sebep olması, Kudüs Ermeni patrikliğinin Süryaniler üzerindeki etkisinin çok da köklü olmadığı izlenimini vermektedir. Rum patrikliği, bazen bu kiliselerin kendisine bağlı olduğunu iler sürmüştü, bir ara belgelerde bu kiliseler Rum patrikliğine bağlı olarak görülmüştür⁴⁴. Rum ve Ermeniler arasındaki bu çekişmenin en önemli sebebi, bu kiliselerin resmi anlamda kendilerine bağlılığını sağlayarak Kudüs'teki kutsal yerler üzerinde etkili olmaktır.

Bu bilgiler ışığında, Süryani kilisesinin Ermeni patrikliği ile ilişkisinin Fatih döneminde değil de, Yavuz Sultan Selim'in Kudüs'ü alması sonrasındaki gelişmelerle başladığı düşüncesi daha gerçekçi gelmektedir. Kudüs patrikliğindeki hiyerarşik yapıyla başlayan bu durum İstanbul Ermeni patrikliği ile yine bu dönemde Osmanlı sınırlarına katılması sebebiyle Süryani patrikliği arasında da kurulmuştur. Bazı kaynaklarda Deyruzzafaran merkezli Süryani Kadim patrikliğinin 1783 yılında İstanbul Ermeni patrikliğine bağlandığı ve bu tarihten önce Süryani Patriğinin Babâli ile aracısız ilişki kurduğu belirtilmektedir⁴⁵.

19. yüzyılda da Süryani Kadim patrikliğinin İstanbul Ermeni patrikliğine bağlılığı devam etmektedir. Süryani Kadimlerin başkentle ilgili tüm resmi işlemleri İstanbul Ermeni patrikliği aracılığıyla yapılmaktadır. Bu resmi işlemlerle ilgili yazışmalar Ermenilerle ilgili defterlerde yer almaktadır. Süryani Kadimlerin beratları Ermeni Berat

⁴² Canan Seyfeli; "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimler", Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu Midyat 19-21 Haziran 2003, Baskıda.

⁴³ Seyfeli; Osmanlı Devleti'nde....

⁴⁴ Ercan, Kudüs..., s. 20 vd.

⁴⁵ Canan Seyfeli; "Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryaniler (1847-1918)", Süryaniler ve Süryanilik I, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 69.

Defteri'nde yer alırken⁴⁶, Süryani Kadimler ile ilgili hükümler ise, *Ermeni Atik Ahkâm Defteri*⁴⁷ ile *Ermeni Ahkâm Defteri'nde*⁴⁸ yer almıştır. Süryanilere ait tek defter ise, “*Süryani Kadim Yakubî Defteri*” isimli ve “1251-1329” tarihli defterdir. Ancak bu defterde yazılı bir tek sayfa bulunmaktadır. Bu sayfanın konusu ise Süryanilerden ayrılan Katolikler ve geriye kalan Süryanilerin durumudur. Buna göre; Katolik Süryaniler ayrı bir cemaat olarak teşkilâtlandırılırken, geriye kalan Süryanilerin (Süryani Kadimler) İstanbul Ermeni patrikliğine bağlılıkları devam edecektir⁴⁹.

1863 Ermeni Patrikliği Nizamnamesi'nde belirtilmemesine rağmen, Süryani Kadim Kilisesi'nin, bu nizamnameden sonra da Ermeni patrikliğine bağlılığı devam etmiştir. Nizamname'de Süryaniler hakkında hiçbir madde bulunmamasına rağmen, bu tarihten sonra da Süryani Kadimlerin Ermeni patrikliğine bağlılığı konusunda resmi anlamda bir değişiklik olmamıştır. Ancak Süryanilerin çabaları sonucunda bu bağlılık sadece resmi yazışmalarla sınırlı kalmıştır.

Süryanilerin resmi anlamda Ermeni patrikliğine bağlılıkları ne anlama gelmektedir? Açıkçası oldukça gelişkin ve tutucu hiyerarşik örgüte sahip Süryani Kadim Kilisesi'nin⁵⁰ tüm yönleriyle Ermeni patrikliğine bağlı olduğunu düşünmek mümkün değildir. Peki, Süryani Kadimlerin Osmanlı döneminde Ermeni patrikliğine bağlılıkları nasıl açıklanabilir? Bu bağlılık sadece devlet merkezi ile olan ilişki ve yükümlülükler söz konusu olduğunda mı geçerlidir yoksa Süryani Kadim Kilisesi tüm yönleriyle Ermeni patrikliğine mi bağlıdır?

1.2.2.2. Süryani Kadimlerin Ermeni Patrikliğine Bağlanma Sebepleri

Osmanlı Devleti'nin Süryanileri Ermeni patrikliğine bağlamasını çok genel olarak Osmanlı Devleti'nin idarî bir tasarrufu şeklinde değerlendirebiliriz. Bununla birlikte bu idarî tasarrufun dayandığı sebepleri şöyle izah edebiliriz:

⁴⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 998 numaralı “Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu” Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 9 No’lu Defter 1255-1328 (Bundan sonra B.O.A. GM 9 diye geçecektir.).

⁴⁷ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 998 numaralı “Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu” Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 8 No’lu Defter 1236-1274 (Bundan sonra B.O.A. GM 8 diye geçecektir.).

⁴⁸ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 998 numaralı “Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu” Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 10 No’lu Defter 1277-1324 (Bundan sonra B.O.A. GM 10 diye geçecektir.).

⁴⁹ B.O.A., GM 15.

1.2.2.2.1. Osmanlı Devleti'ndeki Merkezîyetçi Anlayış

Daha öncede belirttiğimiz gibi Fatih, İstanbul'un fethinin ardından Rum Patrikhanesi'ne verdiği yetkiler yanında, Bursa'da bulunan Ermeni Piskoposu Hovakim'i İstanbul'a getirmiş ve Ermeni patriği unvanı vermiştir. Osmanlı sınırlarının genişlemesiyle birlikte, Bosnalı Bogomiller, Süryaniler ve Mısır Kıptîleri gibi bazı Hıristiyan uyruklar da Ermeni patrikhanesine bağlanmıştır. Bu kiliselerin, Osmanlı yönetimi ile ilişkilerini Ermeni patrikliği vasıtasıyla sürdürmeleri istenmiştir. Ermenilere verilen bu ayrıcalıklar için ne Osmanlı sınırlarındaki sayıları yeterlidir⁵¹ ne de Ermeniler Hıristiyan tarihi içinde Süryaniler üzerinde bir otoriteye sahip olabilecek yeterliliğe sahiplerdir. Fakat buna rağmen, Osmanlı Devleti tarafından Ermenilere bu ayrıcalıkların verilmesinin temel sebebi, Süryaniler ve Ermeni Kilisesine bağlanan diğer Hıristiyan cemaatlerin İstanbul'da hem nüfus olarak hem de kurumsal anlamda temsilcilerinin bulunmayışıdır⁵². Temsilcilerinin bulunmaması, devletin merkezi İstanbul'dan yönetilmelerini zorlaştıran ve devletin merkeziliğini zedeleyen bir durum olarak görülmüştür. Bu sebeple merkeze bağlılıklarını sağlayacak bir çözüm olarak, yönetim merkezleri İstanbul olan milletlerden herhangi birine bağlanmaları söz konusu olmuştur. Bu milletler de doğal olarak İstanbul'da patriklikleri bulunan Rum Ortodoks patrikliği veya Ermeni Gregoryen patrikliği olacaktır.

Süryani Kadimlerin, bu iki patriklikten Ermeni patrikliğine bağlanmasında ise Ermeniler ile Süryani Kadimler arasındaki mezhep birliği etkili olmuştur

1.2.2.2.2. Süryani Kadimler ve Ermeniler Arasında Mezhep Birliği

Süryanilerin Ermeni Kilisesine bağlanma sebeplerinde biri olarak da Kadıköy karşıtı Monofozit mezhep içinde yer almaları gösterilmektedir⁵³. Yavuz Sultan Selim, Suriye ve Mısır'ı fethettiğinde, Kudüs'teki Ermeni Patrikhanesi'ne ferman vererek, Patrikhanenin elindeki kilise ve mülk üstündeki hak ve yetkilerini tanımıştır. Ermeni Patrikhanesine verilen fermanlarda Monofozit kiliseler olan Ermeni, Süryani, Habeş ve Kıptî kiliselerinin birlikte değerlendirilmesi, bu kiliselerden "*hem millet ve mezhepdaş*"

⁵⁰ Bertil Nelhans; Asuri, Süryani, Kildani Adlandırmalarının Dünü Bugünü Üzerine, Nsibin Yayınları, Södertälje-İsveç 1990, s. 26.

⁵¹ Eryılmaz; a.g.e.,s. 22.

⁵² Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Esas Evrakı, Dosya No:38 Gömlek No:69.

⁵³ Ortaylı; "Osmanlı İmparatorluğu'nda ...", s. 218.

olarak bahsedilmesi dikkat çekmektedir⁵⁴. Ortodokslar arasındaki Kadıköy Konsili taraftarı olan Rum Ortodoks Kilisesi ile Kadıköy karşıtı Ermeni, Süryani, Habeş Kiliseleri arasındaki ayrımın farkında olan Osmanlı, bu kiliselerin kendi aralarındaki ayrılıkları göz önüne almıştır.

Ancak bu durum Ermeni kilisesinin tarihi ve dinî yönden Süryani, Habeş ve Kıptî Kiliselerinden daha öncelikli olduğu şeklinde yorumlanamaz. Kaldı ki; Osmanlı döneminde Ermeni Kilisesine bağlanan bu kiliseler Ermeni Kilisesinden daha önce kurulmuş ve Hıristiyanlık tarihinde daha önemli bir yere sahiptirler. Hatta Süryani Kilisesi kaynaklarında Ermenilerin, Hıristiyan olmalarının kendi aracılıklarıyla olduğu ve Ermeni Kilisesinin ancak 4. yüzyılda kurulduğu belirtilir⁵⁵. Ayrıca Süryani Kadimlerin bir kısmı kendilerini inanç yönünden Ermenilerden ayırmakta, Hıristiyan unsurlar arasında sadece Kıptî ve Habeş Kiliselerini kardeş kilise olarak görmektedirler⁵⁶. Bunlara rağmen, Osmanlı Devleti Süryani, Kıptî ve Habeş Kiliselerini Ermenilere bağlarken genel manada Monofozit anlayış içinde olmalarını göz önüne almıştır.

1.2.2.2.3. Süryani Kadim Kilisesinin Parçalanmışlığı ve Zayıf Durumu

Süryanilerin yaşadığı bölgeler Osmanlı sınırlarına katıldığı dönemlerde Süryani Kadim Kilisesinin parçalanmışlığı dolayısıyla da zayıf görüntüsü, Süryani Kadimlerin ayrı millet olarak örgütlenmemelerinin bir diğer sebebi olarak gösterilebilir.

Süryani Kadim Kilisesi bu dönemde 3 ayrı patrikliğe bölünmüş bir durumdadır. Bunlardan birincisi günümüz Süryani Kilisesi tarafından meşru kabul edilen Mardin patrikligidir.

İkincisi; 1364 yılında Patrik İşmoil ile Salah (Barıştepe) Metropolitisi Mar Baseliyus'un ihtilafa düşmeleri sonucunda ortaya çıkan Turabdin patrikligidir. 1494'te Zazlı Turabdin Patriği Mesud'un patriklikten feragati ile Turabdin patrikligi ortadan kalkmış ise de Patrik Mesud'un ölümüyle antlaşma bozulmuş ve Turabdin patrikligi tekrar kurulmuştur. 1512'de meydana gelen bu ayrılık 1834'e kadar devam etmiştir. Bu tarihe

⁵⁴ Ercan, Kudüs..., s. 33 vd.

⁵⁵ Gabriel Akyüz, Mardin İli'nin Merkez ve Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi, Resim Matbaacılık, İstanbul 1998, s. 95.

⁵⁶ Günel, a.g.e., s. 307.

kadar Mardin patrikliği ile Turabdin patrikliği arasında 5 kez birleşme sağlanmışsa da nihai birleşme 1834'te olmuştur.

Üçüncü Patriklik ise; Sis patrikliği'dir. Bu patriklik ile ilgili elimizde yeterli bilgi bulunmadığı gibi mevcut bilgiler de çelişkilerle doludur. 13. yüzyılda ortaya çıkan bu patriklik, Sis patrikliği olarak adlandırılmasına rağmen daha çok Şam ve çevresinde faaliyet göstermiştir. Bu patriklik 152 yıl devam etmiştir⁵⁷.

1.2.2.2.4. Süryanilerin Siyasi ve İdarî Anlamda Bir İddialarının Olmaması

Süryaniler kendilerini tanımlarken; *“tanrıdan en çok korkan millet”* olarak tanımlıyorlar. Aslında günümüz araştırmacıları tarafından göz ardı edilen bu tanım, Süryanilerin çok önemli bazı özelliklerini de açıklama imkânı veriyor. Süryaniler tarih boyunca kendilerini bir inancın savunucuları olarak görmüşlerdir. Önce putperest Roma'nın daha sonra Hıristiyan Roma'nın zulümleri Süryanileri inançlarından döndüreceği yerde daha fazla savunmaya ve düşüncelerine daha fazla sarılmaya itmiştir. Bu baskı ve zulümler Süryanilerin siyasi/idarî anlamda pasifleşmelerine sebep olmuştur. İnançlarına yönelik herhangi bir saldırı olmadığı zamanlarda çok fazla ön plana çıkmamışlardır. İslâm ordularının fetihlerinden Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki misyonerlik faaliyetlerine kadar inançlarına yönelik bir saldırının olmayışı Süryanilerin, dünya ile fazla ilgilenmemesine ve daha çok ruhanî işlerle ilgilenmelerine, siyasi/idarî anlamda bir talepleri olmamasına sebep olmuştur. Dolayısıyla millet sistemindeki yapılanmada Ermenilere bağlılıkları 19. yüzyıla kadar itiraz edilecek bir durum olarak görülmemiştir. Süryaniler için önemli olan inançlarını özgür bir ortam içinde sürdürmekti.

Osmanlı Devleti'nin, Süryanileri idarî tasarruf sonucunda Ermeni patrikliğine bağlı sayması ve resmi *yazışmalarda “Ermeni Milletine tabi Süryani taifesi”⁵⁸, “Ermeni milleti kullarına bağlı Süryani taifesi”⁵⁹ veya “Ermeni yamakları”⁶⁰* ifadeleri kullanılması bazen Ermeniler ile Süryaniler arasında devletin tasarrufu dışında başka

⁵⁷ Gabriel Akyüz, Tüm Yönleriyle Süryaniler, Mardin 2005, s. 2001.

⁵⁸ Bu tabirler Süryani Kadimler ile ilgili Osmanlı Arşivi'ndeki hemen her belgede kullanılmaktadır. Burada örnek olması amacıyla bazı belgeler verilecektir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi; Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi, Dosya No:73, Gömlek No:18.

⁵⁹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hariciye Nezareti Siyasi Kısım (HR. SYS.), Dosya No: 2812, Gömlek No: 21.

⁶⁰ Örnek olarak bkz.; B.O.A., GM 15.

bir organik bağ olduğu şeklinde yanlış bir düşünceye de sebep olmuştur. Örneğin; 1799 Mart'ında Nusaybin'e gelen Oliver, Süryanileri Yakubî Ermeniler olarak tanımlamaktadır⁶¹.

Süryanilerin, Ermeni Kilisesine resmi anlamda bağlılıkları, kendi cemaat işlerinde hiçbir anlam ifade etmezken, sadece merkezi otorite ile olan ilişkilerinde etkili olmuştur. Hatta Süryanilerin 19. yüzyılın sonlarında yaptıkları şikâyetlere verilen cevaplarda, Ermeni Patrikhanesi ile Süryaniler arasındaki ilişkinin boyutu şu cümlelerle ifade edilmiştir; “*Ermeni Patrikhanesi ötedenberü Süryani patriği ile Babîâli arasında vasıta-i muhabere olmak*”. Bu ifade ilişkinin boyutunun sadece merkezi hükümetle olan haberleşmeyle sınırlı olduğunu çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Aynı belgede Süryaniler tarafından kullanılan başka bir ifade ise; Süryanilerin Ermenilerin bu aracılığına bakış açılarını ortaya koyması açısından önemlidir. Belgenin diliyle bu bakış açısı şöyledir: “*Süryaniler ise Ermenilerin bize taalluku ancak maruzatımız Babîâli'ye göndermekten ibarettir. Bu da bir nev'i kapu-kahyalık imiş.*”⁶². Süryani Kadimler için resmi anlamdaki bu bağlılık, İstanbul'da onaylamaları sebebiyle, Patriklik, Patrik vekilliği, murahhaslık ve bazı papazlık beratları için Ermeni patrikliğinin aracılığına başvurmalarını zorunlu kılmış ve sadece bu gibi başkentle ilgili resmi işlerle sınırlı kalmıştır.

1.2.2.3. Süryani Kadimlerin Ermeni Kilisesinden Bağımsız Olma Girişimleri

Süryanilerin 1782'de Süryani Kadim ve Katolik Süryaniler olarak ikiye ayrılmasının ardından, iki topluluk arasında bazı sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu sorunların başında kilise ve manastırların nasıl paylaşılacağı konusu geliyordu. Her iki Süryani cemaati de, bu sorunlar için sık sık merkezi otoriteye başvurmak zorunda kalmışlardır. Bu mücadeleler sırasında papaya bağlılıkları sebebiyle Süryani Katolikler daha güçlü görünüyordular. Bu bağlılık sayesinde Osmanlı sınırlarındaki Katoliklerin hamisi durumundaki Fransa'nın da desteğini almışlardı. Süryani Kadimler ise hem başkentte bir temsilciye sahip değillerdi, hem başkent ile ilişkilerini ancak Ermeni patrikliği aracılığıyla yapabiliyorlardı. Dolayısıyla kendi haklarını Süryani Katolikler karşısında gerektiği gibi savunacak bir yapıya sahip değillerdi. Bunun için Süryanilerin ilk girişimi İstanbul'da kendilerini temsil edecek bir kurum meydana getirmek olmuştur. Süryani

⁶¹ Tarihin Tanığı Nusaybin, Nusaybin Belediyesi, Nusaybin 2001, s.50.

Kadimler, bu girişimleri sonucunda 1844 yılında Meryem Ana Kilisesi'ne yerleşir ve İstanbul'da bir temsilcilik oluştururlar. Bu kilisenin nasıl oluşturulduğu, Süryaniler ve Ermeniler arasında günümüzde bile tartışma konusudur. Ermeniler bu kilisenin, eski bir Ermeni Kilisesi olduğunu ve Ermeni patriği tarafından Süryanilere tahsis edildiğini söylerken⁶³; Süryaniler bu kilisenin 1830'lardan sonra İstanbul'a göç eden Süryani cemaatine ait olduğunu ve 1844'te patriklerinin emriyle kilise haline getirildiğini söylemektedirler⁶⁴.

Bu kilise ile Süryani Kadimler, başkentte kendileri için bir üs elde ederler. Süryaniler bu üs sayesinde hem 19. yüzyılda Osmanlı sınırlarındaki gayrimüslimlerin statülerinde meydana gelen değişiklikleri yakından izleme fırsatı bulurlar hem de salt merkezle olan haberleşmelerle sınırlı bile olsa, Ermeni patrikliğine bağlı olmanın onları geri planda bıraktığının farkına varmaya başlarlar. Bununla birlikte artık siyasi amaçlardan dolayı Anadolu'da hem etkilerini arttırmak isteyen, hem de nüfuslarını daha fazla göstermek isteyen Ermeniler, Süryaniler üzerinde baskı kurmaya başlarlar. Bir yandan Süryani kilise ve manastırlarına baskı yaparken⁶⁵, bir yandan da Süryani nüfusunu da hiçbir fark belirtmeden Ermeni nüfusu içinde göstermeye başlarlar⁶⁶. Bu durum Süryani Kadimlerin, Ermeni patrikliğine olan bağlılıklarını sona erdirme çabaları içine girmelerine sebep olmuştur.

Süryani Kadimlerin Ermenilerden ayrılmak için resmi anlamda yaptıkları ilk girişime Patrik Petros döneminde rastlamaktayız. 1873'te Patrik Petros, Patriklik beratı almak için İstanbul'da bulunduğu sırada, Nusaybin Süryani Kadim cemaati, Padişaha bir arıza gönderirler. Nusaybin Süryani Kadim cemaati, padişaha gönderdikleri bu arzıda, Ermeni milletinden ayrılıp, ayrı bir millet olarak teşkilatlanmalarını da istemektedirler⁶⁷.

Aynı şekilde 1893'te Süryani Kadimlerin benzer bir girişimi daha olur. Bu kez mesele nüfus defterlerinde Ermenilerin, Süryanileri Ermeni olarak göstermesi ve Süryanilerin

⁶² B.O.A., Y.E.E. , Dosya No:38, Gömlek No:71.

⁶³ Tomas Çerme; "Sürp Asdvadzadzin Ermeni-Süryani Kilisesi", Tarih ve Toplum, S. 202, Ekim 2002, s. 220.

⁶⁴ Erkan Metin; İstanbul, Güzel ve Hain Dost, HETO, Süryani Edebiyat Dergisi, Yıl 1 S. 1, Ocak 1999, s. 34.

⁶⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Mütenevvi Maruzat, Dosya No: 49, Gömlek No:108; B.O.A., Y.E.E., Dosya No: 38, Gömlek No:69 ve Kırklar Kilisesi Arşivi, 23 Cemaziye'l-ahir 1290 (1873) tarihli Nusaybin Süryani Kadim Cemaatinin Ermeni milletinden ayrılmaları talebini içeren maruzat.

⁶⁶ B.O.A., Y.E.E., Dosya No: 38, Gömlek No:71.

⁶⁷ Mardin Kırklar Kilisesinde bulunan, 23 Cemaziye'l-ahir 1290 (1873) tarihli belge.

kilise hiyerarşisine müdahaleleridir. Bu sebeplerle Süryaniler kendilerinin Ermenilerle ilişkilerinin sadece başkentle ilgili yazışmalar olduğunu belirterek, kendi durumlarının netleşmesini isterler. Süryanilerin hukukî durumunun araştırılması sonucu Başkitâbet Dairesine yazılan cevapta, Süryanilerin Ermeni olmadıkları fakat Fatih Sultan Mehmed ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde yapılan teşkilâtlanma gereği Ermeni patrikliğine bağlandığı belirtilir. Aynı belgede Süryanilerin eski Babil halkı olduğu, dillerinin Aramice olduğu ve Hıristiyanlıktan önce Sabiîn (Yıldıza tapan) oldukları belirtilerek Ermenilerden farklılığı vurgulanır. Aynı bir patriklik oldukları gibi mezheplerinin de birbiriyle aynı olmadığı belirtilir. Hatta Süryanilere göre; kendi patrikleri Rum Patriği ve papa düzeyinde bir “*reis-i umumi*” iken, İstanbul Ermeni Patriği ise sadece bir piskopostur. Bu arada Süryaniler bu şikâyetlerindeki haklılıklarını ispatlamak için de, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti’nde yaşanan bir gelişmeyi de örnek/emsal gösterirler. Buna göre; Ortodoks Bulgarların Rum Patrikhanesinden ayrılmış olmaları kendi durumları için önemli bir örnektir. Süryanilerin bu istekler üzerine, iki cemaat arasında sorunların halledilmesi için diğer gayrimüslim cemaatlerin ruhanîlerinden oluşan bir komisyon kurulması kararlaştırılır⁶⁸. Bu komisyonun çalışmalarıyla ilgili Osmanlı arşivinde herhangi bir bilgiye ulaşmadık. Öyle anlaşılıyor ki; Süryanilerin bu çabaları Ermeni patrikliğinden tamamen bağımsız olmalarını sağlamamışsa da, Ermenilere olan bağlılıklarını da azaltmıştır. Parry, 1892’de Süryani Kadim patrikliğinin yoğun çabalar sonucunda başkentte temsilciliği sayesinde, Ermeni patrikliğinin aracılığı olmadan Padişaha direkt ulaşma fırsatı elde ettiklerini belirtmektedir⁶⁹. Bununla birlikte aynı tarihlerde patrik olan Petrus’un en önemli başarısı olarak başkentte Ermenilerden daha fazla temsil edilmek gösterilir⁷⁰.

Ancak 1912 yılına kadar Süryanilerin, Ermenilerden bağımsız olmak için yaptıkları girişimler devam eder. Nihayet bu tarihte bu girişimler sonuca ulaşır ve Süryani Kadimler için ayrı bir nizamname hazırlanır. Bu nizamname 1863 Ermeni nizamnamesine benzer özellikler taşımaktadır⁷¹.

⁶⁸ B.O.A., Y.E.E., Dosya No: 38, Gömlek No: 69 ve Dosya No:38, Gömlek No:71.

⁶⁹ Oswald H. Parry, *Six Months In A Syrian Monastery*, Horace Cox, London 1895, s. 314.

⁷⁰ The Syrian Ortodoks Church In The Nineteenth&Early Twenty Centuries, <http://www.uk-christian.net/newboc/102f.shtml>, (Erişim: 13.04.2004.)

⁷¹ Kırklar Kilisesi Arşivi, Ortodoks Süryani Kadim Patrikliğinin Nizamname-i Umumiyesidir 1914, 18 Mart 1330 tarihli belge.

1.2.3. 19. Yüzyılda Süryani Kadim Patrikliğinde Hiyerarşik Yapı ve Örgütlenme

Süryani Kadim Kilisesi oldukça gelişkin ve tutucu bir hiyerarşik yapıya sahiptir. Bu hiyerarşik yapının kaynağı, Antakya Süryani kilisesidir. Bu hiyerarşik yapı içinde yer alan din adamları, kilisesinin ruhanî hizmetlerini ifa etmeye, vaftiz, kurban, nikah işlemlerin yapmaya ve insanları din yoluna davet etmeye yetkili kılınmışlardır. Saygınlığı ve otoritesi olan din adamları, özellikle de patrikler, kiliseye üye olanların ruhanî babası olarak kabul edilir⁷². Ruhbanların bu yetkileri İncil'deki şu ifadelere dayanır: *“Baba, beni gönderdiği gibi ben de sizi gönderiyorum. Sizi dinleyen beni dinlemiş olur. Bu arada onlara üfleyerek Ruhü'l-Kudüs'ü alın, kimlerin günahını bağışlarsanız, bağışlanmış ve kimleri alıkoyarsanız, onların ki alıkonulmuş olur”*⁷³

Süryani Kadimlerde kilise içindeki örgütlenme, din adamlarının arasındaki hiyerarşik yapıya göre düzenlenmiştir. Bu hiyerarşik yapı genel anlamda 3 sınıfa ayrılır. Bunlar; diyakosluk, papazlık ve episkoposluk'tur⁷⁴.

Diyakosluk sınıfında yer alanlar, kiliselerde papaz yardımcısı olarak görev yaparlar. Bu sınıf kendi içinde sırasıyla şu rütbelere ayrılır; Okuyucu, Mürennim, Mürettip, Başdiyakos (İncili Şemmas) ve Arhedyakon (Başdiyakosların başkanı)⁷⁵. Bu sınıf mensupları manastırlarda eğitim görüp bu rütbeleri elde etmiş, ancak papazlık ve rahiplik eğitimlerine devam etmeyen kişilerdir. Bu sınıf mensupları arasında şemmaslar, ruhaniler ile siviller arasında bir sınıfı oluşturmaktaydılar. Diğer gayrimüslim cemaatlerde, sivillerin üstlendikleri görevlerin önemli bir kısmını Süryani Kadimlerde Şemmaslar üstleniyordu. Özellikle Tanzimat sonrası eyalet ve sancaklarda kurulan meclislerde, Süryani Kadim cemaatini temsilen şemmaslar görev almıştır.

Papazlık sınıfı; papaz ve papazlığın bir üst rütbesi olan horepiskoposluktan (Başpapazlık) oluşmaktaydı. Süryani Kadim manastırlarında eğitim görenler, papazlık aşamasına geldikten sonra; evlenip din adamlığına papaz olarak devam etmek veya evlenmeyip manastırda rahip hayatı yaşamak tercihlerinden birini seçerlerdi. Evlenerek papazlığı seçenler, episkoposluk rütbelerinden hiçbir dereceye ulaşamazlardı.

⁷² Gabriel Akyüz-Şabo Aktaş, Bakısyen (Alagöz) Köyü'nün Tarihçesi, Mardin 2004, s.22; Mehmet Şimşek; Süryaniler ve Diyarbakır, Çiviyazıları Yayınevi, İstanbul 2003, s. 82.

⁷³ Yuhanna İncili, 20:21.

⁷⁴ Samuel Akdemir, Dini Kurallarımız, Baha Matbaası, İstanbul 1972, s. 80.

⁷⁵ Günel, a.g.e., s. 309.

Ulaşabilecekleri en yüksek rütbe Horepiskoposluk'tu. Evlenmeyip rahip olarak kalanlara ise kilisesinin hiyerarşik yapısı içinde patrikliğe kadar uzanan yol açık olurdu⁷⁶.

Episkoposluk sınıfı ise; episkopos, metropolit, mafıryan ve patrik rütbelerini içermektedir. Bu sınıftaki rütbeler, coğrafi -idarî anlamda belirlenen bölgelerde; dinî, idarî ve sosyal konularda yönetim, yetki ve sorumluluğu gösteren unvanlardır. Bu basamaklara yükselmenin ilk şartı rahip olmaktır. Ancak, her rahip bu basamaklarda bulunma şansına sahip olmayabilir. Bu rütbeler içinde mafıryan, 6. yüzyıl'da ortaya çıkmış ve Süryani Kadimlerin yaşadığı Aşağı Mezopotamya, İran ve daha ötesindeki ülkelerde patriğin bütün yetkilerine sahiptir. Kilise hiyerarşisinde, mafıryanlık sadece bir kişiye verilirdi. Aynı anda iki mafıryan olmazdı. Ancak zaman içinde mafıryanlığın yetki alanı dâhilindeki bölgelerde Süryani Kadimlerin etkinliğinin azalması ile birlikte zamanla bu rütbe önemini kaybetmiştir. Osmanlı döneminde bu rütbe artık Kudüs metropolitlerine verilen onursal bir unvan haline gelmiştir⁷⁷.

Süryani Kadim Kilisesindeki bu hiyerarşik yapının bizim konumuz açısından önemli olan yönü, patrikliğin örgütlenmesinde sahip oldukları idarî konularıyla bağlantılıdır. Bu açıdan konuya bakıldığında Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda Süryani Kadim patrikliği yukarıda verdiğimiz kilise hiyerarşik yapısıyla bağlantılı bir idarî yapılanmaya sahiptir. Bu idarî yapı şu hiyerarşik derecelerden oluşur: Patrik, metropolitlik, episkoposluk ve patrik vekili. Bu rütbelerle birlikte papazlar ve kocabaşlar da cemaatin bulunduğu mahalle ve köylerde idarî yetkilere haizdirler.

1.2.3.1. Patriklik

Süryani Kadim patrikliği, modern zamanlara kadar, Süryani Kadim Kilisesine inanç yönünden bağlı Süryaniler için hem dünyevî hem de dinî otorite olarak kabul edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin uyguladığı millet sistemi de, bu anlayışın merkezi otoriteyi sarsmayacak şekilde düzenlenmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu durum Osmanlı döneminde de devam etmiştir.

⁷⁶ Günel; a.g.e., s.309; Akdemir; a.g.e., s. 80.

⁷⁷ Atiya, a.g.e., s.39.

Süryani Kadim Kilisesinde hiyerarşik yapı ayrıntılı bir düzenleme içerir. Kilise birimleri iç içe gibidir. Hem dinî hem de dünyevî yaşam içinde hizmet veren din adamları vardır. Kilisenin başı ve en yetkili ismi patriktir. Kullandığı unvan “ *Tüm Doğu ve Süryani Yakubî Kiliseleri ile Antakya Havari Patriği Kadasetli Mar İgnatios*” dur. Bununla birlikte bazen “*Doğunun Papası*” unvanını da kullanmışlardır. Bu unvanlar içinde Osmanlı belgelerinde özellikle “*İgnatios*” ön plana çıkmaktadır⁷⁸. İgnatios unvanı, 1293’te Patrik Mar Vahab’ın, 107 yılında Roma’da öldürülen Antakya Piskoposu İgnatios’un adını kullanmasından sonra gelenek haline gelmiştir⁷⁹. Öyle görünüyor ki; bu isim Süryani Kadimlere, Antakya Kilisesi ile bağlarını hatırlattığı için patrikler tarafından özellikle kullanılmıştır.

1.2.3.1.1. Patriklik Seçimleri

Daha önce de belirttiğimiz üzere, millet sistemi içerisinde patrikler cemaat tarafından seçilir ve padişah onayı ile atanırdı. Süryanilerde de patrik seçiminin cemaat tarafından yapıldığını biliyoruz. Episkoposların ve metropolitlerin katıldığı bir senato (Sinod) tarafından, patrik seçimi yapılırdı⁸⁰. Süryani Kadimlerde bir patriğin meşru sayılması için “*Mer’i bir ruhanîler senatosu kararıyla iktidara gelmiş*⁸¹” olması gerekiyordu. Meşru patriklik tanımına uymamasına rağmen patrik olanlar, günümüzde bile Süryani Kadimlerce patrik olarak zikredilmezler. Hatta kilise tarihlerinde bu patriklerden bazılarının adı bile anılmaz. Örneğin; Patrik Halepli Gevergis (1818-1836) döneminde muhtemelen cemaat arasında yaşanan bir sorun sebebiyle, “*millet muhtarlarının*” isteği üzerine seçilmiş olan ve devlet tarafından seçimi onaylanan Emsih, kısa bir dönem en azından resmen patrik olarak görünmesine rağmen⁸², Süryani kilisesi kaynaklarının hepsinde bu patrikten bahsedilmemektedir.

Cemaat tarafından seçilmiş olmak, Osmanlı makamlarınca patriğin resmen tanınmasının öncelikli şartlarından biriydi. Patriklere verilen beratlarda, 19. yüzyılın başlarında “*patrikliği Süryani milleti muhtarları patrik-i mersum tarafına inha eylediklerini*

⁷⁸ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def’a 40, Sene 1302, Matbaa-i Amire, s. 578 ve bu tarihten itibaren yayınlanan hemen tüm devlet salnamelerinde Süryani patriklerinin “İgnatios” unvanları kullanılmıştır.

⁷⁹ Parry, a.g.e., s.317.

⁸⁰ Aziz Günel; Türk Süryanileri Tarihi, Diyarbakır 1970, s 35 ve 178.

⁸¹ Günel, a.g.e., s. 227.

⁸² B.O.A., GM 10, s. 41 ve 43.

*bildirmekle*⁸³; 19. yüzyılın ortalarında “*mahalince bi'l-intihâb*”⁸⁴ ve 19. yüzyılın sonlarında ise “*heyet-i intihab tarafından müşarun ileyh zikr olunan patrikliğe intihab kılınmış*”⁸⁵ şeklindeki ifadeler, patriklere resmi onay verilirken, cemaatleri tarafından seçilmiş olmalarına dikkat edildiğini göstermektedir.

19. yüzyılda, gayrimüslim cemaat teşkilâtlarında bazı değişiklikler meydana geliyordu. Bu değişikliklerin içinde en önemlilerinden biri de, cemaat teşkilâtları içinde ruhanî meclislerin yanında cismanî meclislerin de yer almasıdır. Bu konuda girişimde bulunan ilk millet Ermenilerdir. Ermeni patriği seçimlerinde, ruhanîlerle birlikte zengin bir Ermeni grubu da etki ediyordu⁸⁶. Rum isyanı sonrasında nüfuzu artan Ermeni memurlar, ülkedeki ticari faaliyetlerden en büyük payı alan Ermeni tüccarlar ve Avrupa’da eğitim görmüş milliyetçi Ermeni gençler arasında, patrikliğin bu oligarşik yapısına karşı bir muhalefet ortaya çıkmaya başladı. Bu muhalefetin en büyük avantajı, Tanzimat’ın oluşturduğu yenileşme havasıydı. Bu muhalefet 1841 ve 1847 yıllarında cismanî meclisler oluşturulmasına dair bazı fermanlar almayı başarmışlardı⁸⁷. Ancak bu muhalefet asıl başarısını, Islahat Fermanı (1856) sonrasında kazanıyordu. Bu fermanın gayrimüslimlerin cemaat teşkilâtlarında yapılacak düzenlemelere ağırlık vermesi, bu durumun Paris Anlaşmasıyla Avrupalı devletlerin garantisinde olması ve nihayet Ermeni muhalefetin etkisiyle, 1863 Ermeni Milleti Nizamnamesi hazırlanıyordu.

Bu nizamnameye göre; patriğin ölümü, istifası veya başka sebeplerden dolayı patriklik makamının boş kalması halinde ruhanî ve cismanî meclisler birleşerek, bir genel meclis oluşturacaklar. Patriklik seçimini bu genel meclis yapacaktır⁸⁸.

Kısacası; Süryani Kadimlerin resmi anlamda bağlı oldukları, Ermeni patrikliğinde patrikler artık hem ruhanî hem de cismanîlerden oluşan genel bir meclis tarafından seçiliyordu. Bu durum Süryani Kadimleri nasıl etkilemiştir? Bu veya benzeri değişiklikler Süryani Kadim patrikliğinde de etkili olmuş mudur? 19. yüzyıl için bu sorulara verilecek cevap hayırdır. Çünkü; Ermeni cemaatini bu teşkilât değişikliğine

⁸³ B.O.A., GM 10, s. 41. (1246 tarihli Patrik Gevergis’in yeniden patrikliğe atanmasıyla ilgili berat).

⁸⁴ B.O.A., GM 9, s. 69-70. (Patrik Petros’un 1290 tarihli patriklik beratı).

⁸⁵ B.O.A., GM 9, s.105 (1324 tarihli Patrik Abdullah’ın patriklik beratı)

⁸⁶ Bu sınıf ve Ermeni patrikliği üzerindeki etkiler için bkz.; Vartan Artıman, Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu 1839-1863, Aras Yayıncılık, İstanbul 2004, s.17-45.

⁸⁷ Eryılmaz; a.g.e.,s. 120;Canan Seyfeli; “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar İstanbul Ortodoks Ermeni Patrikliği’nin İdarî Yapısındaki Değişiklikler”, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, S. 65, Temmuz 2002, s.81.

⁸⁸ Ermeni Milleti Nizamnamesi, Düstur, C. 2, Matbaa-i Amire 1290, s. 938.

götüren sebepler, bahsettiğimiz dönemde Süryaniler için geçerli değildi. Her şeyden önce Süryani Kadimler içinde patrikliğe ve ruhanîlere karşı muhalefet edebilecek bir cismanî zümre, ekonomik güç olarak, patrikhaneyi veya resmi makamları etkileyebilecek bir sınıf mevcut değildi. Süryani Kadimler içinde, batılı fikirlerle ilişkide olan ve bu fikirlerden etkilenen bir sınıf da henüz oluşmamıştı. Bu dönemde Batı, Süryaniler için yakın bir geçmişte, bazı kardeşlerinin onlardan ayrılmasına sebep olan Katolik misyonerlerden ibaretti ve bu sorun 19. yüzyıl boyunca Süryani Kadimlerin başını en çok ağrıtan meselelerin başında geliyordu. Daha açık bir ifadeyle; Süryani Kadimler hala patriklerine ve ruhanilerine samimiyetle bağlı, dini hassasiyetlerini kaybetmemiş bir millettir. Ancak bu durum Süryani Kadimlerin cemaat teşkilatlanmalarında yapılan yeni düzenlemelerden çok uzak kaldığı şeklinde de yorumlanamaz. Süryani Kadimler de 19. yüzyılda yapılan düzenlemelerden yararlanmaya yönelik bazı girişimlerde bulunmuşlardır. Ancak bu girişimlerin temelinde ruhanî-cismanî ayırımından çok bağımsız bir patriklik olma ve başkentte doğrudan temsil edilme hakkına ulaşmak vardır.

Süryani Kadimlerde patriklik seçimleri için genellikle patriklik merkezleri seçilirdi. Bu amaçla, 1293'ten itibaren Patriklik merkezi olan, Deyruzzafaran'da senato toplantıları için 1699 tarihinde bir bölüm de inşa edilmiştir⁸⁹. Bu seçimlerde ruhanilerin en fazla oyunu alan kişi patrik seçilirdi. Seçimler sırasında ihtilaf yaşandığı dönemlerde iki hatta üç patriğin birden görev yaptığı dönemler olmuştur⁹⁰. Seçimler sırasında ruhanî meclisi tarafından patrik seçilen adaya cemaatin bazı şartlar öne sürmesi sıkça rastlanan olaylardan biridir. Seçilmiş olmasına rağmen patrik bu şartları yerine getirmediği meşru olarak kabul edilmezdi. Bu örneklerle, özellikle 19. yüzyılda sıkça rastlamaktayız. Örneğin; 1836'da cemaat, patrik seçilen İlyas'tan Katolik Süryanilerin zapt ettikleri kiliseleri geri almasını ve İstanbul'dan patriklik fermanı almasını şart koşuyordu. Kilise tarihleri 1836'da seçilmesine rağmen bu şartları yerine getirdiği 1838 tarihini patrikliğe başlangıç tarihi olarak kabul ederler. Cemaatin patriklerine sundukları bu şartlar içersinde, gerçekte alınması zorunluluk olmasına rağmen, padişah onayının alınması şartı dikkat çekicidir. Böyle bir şartı iki sebebe bağlayabiliriz:

⁸⁹ Günel; a.g.e., s. 249.

⁹⁰ Günel; a.g.e., s. 225-227.

Birincisi; Süryaniler için, Müslüman olan (*Parry'nin ifadesiyle imansızlardan/kâfirlerden*) resmi otoritelerden patriklik onayı almak yeni bir olay değildi. Süryanilerin 709 yılından beri alıştıkları, 1000 yılı aşkın bir uygulamaydı⁹¹. Bu sebeple Süryani Kadimler için bu bir gelenek halini almıştı.

İkinci sebep; Süryani patrikler dinî liderlikleri yanında cemaatin dünyevî liderliğini de yapıyorlardı. Bu sebeple patriğin, dünveyî her işte onayı gereken resmi otorite tarafından da tanınması gerekiyordu.

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir konu da cemaatin seçtiği patrik onayının nasıl alındığıdır. Devletten alınan onay Ermeni patrikliği aracılığıyla mı alınıyordu yoksa Süryaniler hiç aracı kullanmadan bunu resmi makamlara bildirip mi onay alıyorlardı?

Hem Osmanlı arşivinde hem de Süryani Kilisesi kaynaklarından 19. yüzyıla kadar Süryani Kadim patrikliğinin Diyarbakır valileri⁹² aracılığıyla merkez tarafından onaylanabildiğini görmekteyiz. 1597 tarihli bir mahkeme kaydında Süryani patriği seçilen Patrik Hidaye'ye, muhtemelen seçimler sırasındaki bir ihtilaftan dolayı, muhalefet eden Abdulgani'ye karşı Diyarbakır valisi tarafından bir mektub-i şerif verildiğinden bahsedilmektedir. Bu mektuptan anlaşıldığına göre Patrik Hidaye cemaat tarafından patrik seçilmiş, bunun ardından Diyarbakır valisi tarafından durum İstanbul'a bildirilip cevap gelinceye kadar kendisine görevini geçici olarak resmileştiren bir mektup verilmiştir. Aynı belgede Diyarbakır valisi İstanbul'da olduğundan yerine bakan kaymakamı, Mardin ve Savur subaşlarından Patrik Hidaye'nin İstanbul'dan "*arz verilüb emri gelinceye dek patriklik kendüye zapt itdirülüp haricden kimesneye dahl ve taarruz*" ettirmemeleri istenmektedir⁹³. Başka bir örnekte; 19. yüzyılın başlarında Basibrinli Patrik Mirza'ya Turabdin patrikliği için Diyarbakır Valisi tarafından buyruk verildiğini görmekteyiz⁹⁴. Bu örneklerden Süryani Kadim patrikliğinin onayı için resmi anlamda Diyarbakır valilerinin yetkili kılındığı sonucunu çıkarabiliriz. Ancak sorunlar ve ihtilaflar olduğu zamanlarda iş İstanbul'a havale edilebiliyordu. 19. yüzyılın

⁹¹ Parry; a.g.e., s. 315.

⁹² Bu durum Mardin'in bağlı olduğu eyalete göre değişiyordu.

⁹³ Ramazan Günay; 259 Numaralı Hicri 1006-1008 (Miladi 1598-1600) Tarihli Mardin Şerhiye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s.256.

⁹⁴ Günel, a.g.e., s. 294-295.

ortalarından itibaren ise Süryani Cemaati, patriklerinin özellikle İstanbul tarafından onaylanması için girişimlerde bulunmuşlardır. Hatta bununla yetinmemişler seçilen patriklerinin meşru sayılması için İstanbul'dan ferman almalarını şart koşmuşlardır. Bu girişim Süryanilerin İstanbul tarafından bağımsız bir millet olarak tanınma yönünde yaptıkları girişimlerin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Bu şartın ilk olarak 1836 tarihinde seçilen patrik İlyas'a koşulduğunu görmekteyiz. Bu şartlar üzerine 2 rahip eşliğinde İstanbul'a gelen Patrik İlyas, Ermeni patrikliğinde misafir olur. 14 ay burada kalan Patrik İlyas, Ermenilerin yardımıyla 6 ferman alır. Bu fermanlardan 5'i Katolikler tarafından zapt edilen Süryani Kadim Kiliseleri, 1'i ise patriklik içindir. Aynı şekilde 1872'de patrik seçilen Petrus'un da aynı yıl İstanbul'a gittiğini görmekteyiz. 19. yüzyılın sonlarında Patriklik onayları, artık Adliye ve Mezâhip Nezâreti'nde görüşüldükten sonra padişaha arz ediliyordu. Süryani Kadim patrikleri içinde ilk kez Patrik Abdulmesih'in 1895'te aldığı berat, Adliye ve Mezâhip Nezâreti'nde görüşülmüş, ardından padişaha sunulmuştur⁹⁵.

Süryani Kadimlerin patrik seçimlerinde üzerinde durulması gereken önemli bir konu da, patriklik seçimlerine cemaat dışında yapılan müdahalelerdir. 19. yüzyılda patriklik seçimlerine iki unsurun müdahalesi söz konusudur. Bunlardan ilki; Osmanlı Devleti'nin bölgedeki valilerince yapılan müdahaledir. Cemaatin seçtiği patrikler devletten resmi onay almadıkları zamanlarda yapılan bu müdahaleler, genellikle cemaatin seçtiği patrik üzerinde ısrar etmesi ve gerekli resmi onayı alması ile sonuçlanıyordu⁹⁶. Bir diğer müdahale ise; 19. yüzyılın sonlarında Amerikan misyonerlerince yapılan müdahalelerdir. Amerikan misyonerleri tarafından yapılan müdahaleler, genellikle kendilerine yakın gördükleri adayı destekleme ve cemaati bu adaya yönlendirme şeklinde kendini göstermiştir. 1895'te Patrik Abdulmesih'in seçiminde Amerikan misyonerlerin müdahalesi önemli rol oynamıştır⁹⁷.

1.2.3.1.2. Patriklik Beratı ve Patriğin Yetkileri

Osmanlı Devleti yeni seçilen cemaat liderine dinî ve hukukî yetkilerini içeren bir berat verirdi. Beratlar her ne sebeple olursa olsun patrik değişikliklerinde ve padişah

⁹⁵ B.O.A., GM 9, s. 93-94.

⁹⁶ Hanna Dolabani; Deyr-el-umur Tarihi, (Çeviren: Cebrail Aydın), Hikmet Aynaz Matbaası, Mardin 1961, s. 65.

⁹⁷ The Syrian Ortodoks Church In The Nineteenth&Early Twenty Centuries, <http://www.uk-christian.net/newboc/102f.shtml>, (Erişim: 13.04.2004.)

cüluslarında yenileniyordu. Sultan Abdulmecid'in tahta geçişi sonrasında Ermeni Patriği Agobos “*patrikliğine dahil mahallerde bulunan bi'l-cümle patrik ve murahasların yedlerinde olan beravât-ı şerifenin tecdidini*” niyaz ediyordu. Bunun üzerine 1838 yılında patrikliği onaylanan Süryani Kadim Patriği İlyas'ın patriklik fermanı yenileniyordu.

Bu beratın verildiği patriklerden, 19. yüzyılın başlarında “*Resm-i Pişkeş*” adıyla bugünkü harç vergilerine mukabil bir de ücret alınıyordu. “*Hazine-i amireye en nükûd*” teslim edilen bu vergi 4.800 akçe⁹⁸ ile 8.000 akçe⁹⁹ arasında değişmekteydi. Ancak bu vergiye Patrik İlyas'tan (1838-1847) sonraki patriklerin beratlarında rastlanmamaktadır.

Patriklik beratları, hemen tüm cemaatler için aynı formatta hazırlanırdı. Biz bu bölümde Süryani Kadim Patriği Petros'a 1872 (9 Zilhicce 1290) tarihinde verilen bir berat¹⁰⁰ göre, patriğin yetkileri üzerinde duracağız. Patrik Petros'a verilen bu berat, 19. yüzyıl boyunca diğer Süryani Kadim patriklerine verilen beratlar ile aynı içeriğe sahiptir.

Bu fermana dikkat çeken ilk husus, Süryanilerin yaşadığı bölgeler genel olarak Ermeni patrikliğine dahil bölgeler olarak gösterilmiştir. Berat'ta geçen “*bi'l-intihâb*” ifadesi, patriğin cemaatin onayıyla seçilmiş olmasına dikkat edildiğini göstermektedir. Ayrıca berattaki “*İstanbul ve tevabi'i Ermeni Patrik kaimakamlığı ve millet meclisi tarafından bi't-takrir ifade olunmuş ve kuyuda müracaad olunmuş*” şeklindeki ifade ile fermanın Ermeni patrikliği aracılığıyla talep edildiği ve eski kayıtlara başvurularak verildiği belirtilmektedir.

Bu beratta dikkat çeken en önemli husus, Süryani patriğine verilen dinî ve hukukî yetkilerin bir Ermeni veya Rum patriğine verilen yetkilerden hiçbir farklılık göstermemesidir¹⁰¹.

Bu beratla göre patriğin yetkilerini şöyle sıralayabiliriz:

⁹⁸ B.O.A., GM 10, s. 43, 1826'da Patrik Gevergis'ten alınan miktar.

⁹⁹ B.O.A., GM 9, s. 51, 1838'de patrik İlyas'tan alınan miktar. (Bu miktar şer'îye sicillerinde Patrik İlyas için de 4.800 akçe olarak gösterilmektedir. Mardin Şer'îye Sicili. 253, Rebiülahir 1253 tarihli belge ile aynı defterde Evasıt-ı Şevval 1255 tarihli belgeler.

¹⁰⁰ B.O.A., GM 9, s.69-70 ve M.Ş.S. 253, Evasıt-ı Şevval 1255.

¹⁰¹ Ermeni Patriklerinin yetkileri için örnek olarak bkz. Ali Aktan; “Osmanlı Belgelerine Göre Kayseri'deki Gayrimüslim Tebaanın Durumu”, III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri, Kayseri Nisan 2000, s. 7-30.

1- Patriğin yetki alanları Yakubî Süryanilerin yaşadığı Halep, Şam, Rakka, Mardin, Diyarbakır, Musul ile Deyruzzafaran Kilisesi ve bunlara bağlı bölgelerdir. Bazı beratlarda bu bölgeler içinde Mardin'e bağlı bir kaza olmasına rağmen Midyat da yer almaktadır¹⁰². Bu durum Midyat ve çevresinde (Turabdin) Süryani Kadimler açısından önemli merkezlerin bulunmasından kaynaklanmaktadır.

“ Pedros rahip zikr olınan Halep, Şam, Rakka, Diyarbekir, Mardin, Musul, (Midyat) ve Kilise-i Deyruzzafaran ve tevabi'inde sakın Yakubî Süryani taifesi üzerlerine..... patrik olup”

2- Süryanilerin hem ruhanileri hem de cismanileri kendi dinleriyle ilgili her işte patriğe itaat etmek zorundadırlar. Bu durum Padişahın emridir.

“Süryani taifesi..... patrikliğe dahil mahallerde bulunan matranlara ve papaslara ve keşişlere ve sair taife-i mezbûrenin büyüğü ve küçüğü mûmâ ileyhi üzerlerine patrik bilub ayinlerine müteallik umûrlarında kendüye müracaadla yolunda olan sözüne tecavüz eylemeyüb itaatinde kusur etmeyeler.”

3- Manastır ve kiliselerdeki tüm din adamlarının azli ve ataması patriğin yetkisindedir. Buna dışardan hiç kimse müdahale edemez. Bunu ihlal edenler, kanun yoluyla engellenecektir.

“Ve patrikliğine ve manastır ve kilislerine müteallik azl ve nasba müstehak olan matranları ve papas ve keşiş ve sair rahipleri patrik-i mûmâ ileyh ayinleri üzere azl ve nasb eyledikde aherden kimesne müdahale eylemeyüb ve patrikliğine dahil kasaba ve kurada vaki' Yakubî Süryani taifesi yedlerine terk olınan kilise ve manastırlarına ve ayinlerine müteallik umûrlarına aher milletden kimesne mani olmayub ve sair vakıflarına müteallik olan hususları dahi patrik-i mûmâ ileyh marifetiyle görülüüb aher milletden ferd karışmayub kat'en müdahale eylemeyeler. Bazı zi-kudret kimesneler şu papası falan mahala gönder veyahud şu papası azl ve yerine şu rahibi nasb eyle deyu vesair bahane ayinlerine muhalif teaddi edenler ve nizam-ı kadimlerinin ihlaline bais olanlar marifet-i şer'le men' ve def' olunub; ayinlerine muhalif vaz' ve hareket eden Yakubî Süryani papas ve keşişleri patrik-i mûmâ ileyhin ayinleri üzere te'dib ve sahiplerini traş ve kendülerini papaslıktan azl ve kiliselerin ahere verdükde kimesne müdahale eylemeyüb”

4- Yakubî Süryanilerin kendi aralarındaki sorunlara, yerel yöneticiler dahil, patrikten başka kimse karışamaz ve patriğin müdahalesi yokken bunları cezalandıramaz. Böyle bir durum kanunlara aykırıdır. Aralarında sorun olan Süryaniler, sorunların halli için kendi istekleriyle patriğe başvurabilirler. Patrik bu sorunları halledip kendi ayinleri gereği yemin ettirip sorunu çözebilir veya yine ayinleri üzere bazı kişileri aforoz ile cezalandırabilir.

“Yakubî Süryani milletinden bazıları birbirleriyle münazaa eylediklerinde patrik-i mûmâ ileyhin bir dürlü müdahalesi yoğiken ehl-i örf taifesi ve sair taraflardan ber-vechi ve hilaf-

¹⁰² B.O.A., GM 10, s. 71

ı şer'-i şerif tecrîm ettirilmeyüb, münazaatün-fih olan iki Yakubî Süryani milletleri mabeynlerine rızalarıyla ıslah idub ve iktizası vechiyle ayinleri üzere kiliselerde yemin verdirüb aforoz tabir olunur te'dip eyledikde hilaf-ı mu'tadı kadîm ehl-i örf taifesi taraflarından tecrîm ve teczim eylemeyeler"

5- Patriğin kendi cemaati üzerinde ekonomik bazı yetkileri de vardır. Cemaatinde görevlendirdiği memurları vasıtasıyla topladığı yardımlara kimse karışamaz. Ruhanîlerden varissiz ölenlerin ile cemaatten mallarını patrikliğe vasiyet edenlerin malları ve kiliselere vakıf olan her türlü mal varlığı patrikliğe aittir. Buna yerel mali yöneticiler müdahale edemezler. Bunların muhasebe ve tasarrufu patriğe aittir.

"Bazı kiliselerine vekil olub ruhban fukarasının nafakaları için cem' eyledikleri sadâkat ve nüzûrat ve sair mahsulâtı ekl ve bey' etmemek için ayinleri üzere muhasebesi gördükde aherden müdahale olmayub", "bila-varis fevt olan matranların ve papasların ve keşişlerin ve kalogriyelerin mu'tâd-ı kadîm üzere patrike ait metrukatlarına patrik-i mûmâ ileyh veyahud vekilleri ahz ve kabz eyledikde hilaf-ı mu'tad-ı kadîm beytülmal ve kassam adamları müdahale eylemeyüb"; "ve fevt olan Yakubî Süryani matranı taifesi ve papasları ve keşişleri ve keşiş avratları ve sair Yakubî Süryani taifesi kendi ayinleri üzere kilise ve manastırları fukarasına ve patriğe her ne vasiyet iderler ise makkûl olub kimesne tarafından müdahale olunmaya", "memâlik-i mahrusemde sakin Yakubî Süryani taifesinden sadaka cem'i için patrik-i mûmâ ileyh veyahud vekilleri mürûr ve ubûr eyledikleri mahallerde bindikleri bargirlerine ve yanında olan adamlarına tebdil-i câme ve kisve eylediklerine ve patrik-i mûmâ ileyh de gezdirdiği esasına ve kanun-i kadîmde üzere giydiği libasına zabitan tarafından muhalafet ve teaddi ve müdahale olmayup ve bindikleri bargir ve katırları ulak ve askeri ve saireleri tarafından alınmayub ve müdahale ettirmeye ve patrikliğine tabi kadîmden kiliselerine vakıf olan bağ ve bağçe ve çiflik ve çayır ve tarlalarına ve manastırlarına ve ayazmalarına ve değirmenlerine ve buyût ve dekâkin ve iscâr-ı musmura ve gayr-i musmuralarına kiliseye vakıf eşya ve davarlarına ve bundan evvel Yakubî Süryani Patriği olanlar ne vecihle mutasarrıf olagelmüşler ise mûmâ ileyh dahi ol-münval üzere zabt ve tasarruf eyleyüb patrikliği umûrına aherden kimesne vechen mine'l-vücûh dahl ve taaruz eylemeye"

6- Aile hukukunun temelini oluşturan evlilik ve boşanma gibi işler tamamen patriğe veya onun yetki verdiği ruhanilere aittir. Patriğin görevlendirmedeği hiç kimse bunlara müdahale edemez.

"patrik-i mûmâ ileyhın marifeti ve izni yoğiken ayinlerine muhalif kura papasları nikah caiz olmayan kesâna nikah eylemeyub ve bir avrat eründen kaçta ve millet-i merkumeden biri avrat boşamalu veya almalu olsa aralarına patrik-i mûmâ ileyhden gayri kimesne girmeye ve karışmaya"

Berattan da anlaşıldığı üzere Süryani Kadim patrikleri hem dini hem de idarî yetkiler ile donatılmışlardır. Bu yetkileri kullanırken dayandıkları yasal dayanak padişahın aldıkları berattır.

Patrikler, yetkileri dâhilindeki işleri yaparken, resmi makamlardan ayrıca isteklerde bulunabiliyorlardı. Örneğin; Patrik II. Yakup 1853'te Mardin ve çevresinde iğtişâş sebebiyle, "icra-ı tenbihat" için bazı kaza ve köylere ara sıra yaptığı ziyaretler sırasında,

maaşı patriklikçe ödenmek üzere maiyetine bir zaptiye verilmesi isteğinde bulunuyordu¹⁰³. Parry'de 1892'de patriğe verilen iki kavvastan bahsetmektedir. Muhtemelen 1853 yılında Patrik Yakup tarafından talep edilen zaptiyeler bunlardır. Ancak patriğe bu kavvaslar yerine, İlyas ve Efrem adında iki keşiş refakat etmektedir¹⁰⁴.

Süryani Patrikleri kendilerine verilen bu yetkiler dâhilinde kendilerine veya cemaatlerine yönelik yapılan herhangi bir haksızlığı önce yerel idarecilere, sonuç alamazlar ise başkente şikâyet edebiliyorlardı. Bununla ilgili bir örneğe 1866 tarihinde rastlıyoruz. Dönemin Süryani Patriği Yakup'un kendilerine haksızlık yapıldığına yönelik şikâyeti üzerine; Mardin kaymakamından gerekli tahkikatın yapılması ve haksızlık yapanların cezalandırılması bir buyruldu ile isteniyordu¹⁰⁵.

Süryani patriğine verilen bu yetkiler yanında, cemaatin patrikten şikâyetçi olduğu durumlarda, Süryani cemaati patrik ile ilgili sorunlarını Osmanlı mahkemelerine taşıyabiliyorlardı. Örneğin; 1715 tarihli bir Osmanlı mahkeme kaydında dönemin patriği İshak ve kardeşi Metay, cemaat tarafından Mardin Voyvodasına şikâyet ediliyor, bu şikâyet üzerine hem şikâyetçi tarafların hem de şikâyet edilen patrik ve kardeşinin katılımıyla mahkeme kuruluyordu¹⁰⁶.

Osmanlı Devleti hâkimiyetinde görev yapan patrikler ve görev süreleri şöyledir:

İğnatiyos Yakup I (1510-1519).

İğnatiyos Davut Madenli (1519-1521).

İğnatiyos Abdullah (1521-1557).

İğnatiyos Nimetullah (1551-1576) (Beraberinde Filatos adında birisi).

İğnatiyos Davutşah (1576-1591).

İğnatiyos Hidaye (1591-1640).

İğnatiyos Şemun (1640-1653).

¹⁰³ B.O.A, HR. SYS., Dosya No:2821, Gömlek No:31.

¹⁰⁴ Parry; a.g.e., s. 67.

¹⁰⁵ Kırklar Kilisesi Arşivi, No: 31, 10 Muharrem 1283 tarihli belge.

¹⁰⁶ Mardin Şer'iyeye Sicili 251, Evasıt-ı Saferü'l-Hayr 1127.

İğnatiyos Yeşu Kamişoğlu (1653-1661).

İğnatiyos Abdulmesih (1661-1686).

İğnatiyos Gevergis Musullu (1687-1708).

İğnatiyos İshak Musullu (1709-1722).

İğnatiyos Şükrullah II (1722-1745).

İğnatiyos Gevergis Urfalı (1745-1768).

İğnatiyos Gevergis Musullu (1768-1781).

İğnatiyos Matios Mardinli (1782-1817) (Mihayel ve Behnam beraberinde).

İğnatiyos IV. Gevergis Halepli (1818-1836) .

İğnatiyos II. İlyas Musullu (1838-1847).

İğnatiyos Yakup II. Mardinli (1847-1871).

İğnatiyos IX. Fetros (Petros)Musullu (1872-1894).

İğnatiyos II. Abdulmesih (1895-1905).

İğnatiyos II. Abdullah (1906-1915).

İğnatiyos III. İlyas (1917-1932).

1.2.3.1.3. Patriklik Merkezi

Süryanilerin ilk patriklik merkezi M.S. 38 yılında Antakya'da kurulmuştur. 518 yılında geçici olarak bir ara Halep'e taşınmış, 969 yılında ise Patrik 7. Yuhanna tarafından Malatya'ya taşınmıştır. 1034'te Patrik 4. Diyonosiyos zamanında Romalıların baskısı sebebiyle Diyarbakır'a taşınır. Aynı patrik zamanında 1056 yılında bir ara Deyruzafaran Manastırına o zaman ki adıyla Mor Hananyo Manastırına, Patrik Ebu'l-Faraç tarafından ise tekrar Malatya'ya taşınmıştır. 1166 yılında Patrik seçilen Mihayel Rabo patriklik merkezini tekrar Deyruzzafaran'a taşır. Ancak bundan sonra gelen patriklerin sık sık Malatya'daki eski patriklik merkezi Mor Barsavmo Manastırı'nda zamanlarını

geçirmeleri patriklik merkezinin bir yerde sabit olmasını engeller. 1293 yılında Patrik Filüksinos Nemrut'un Deyruzzafaran Manastırı'nda vefat etmesi üzerine yerine geçen Patrik Mor İgnatios Yusuf Mar Vahap sürekli ve resmen Deyruzzafaran'a yerleşmiştir¹⁰⁷. Bu tarihten sonra 1932 yılına kadar patriklik merkezinin Mardin olduğu kabul edilir. Ancak Deyruzzafaran Manastırı'nın resmi anlamda patriklik merkezi olarak kabul edilmesine rağmen, patriklerin zaman zaman başka yerlerde ikamet etmeleri sebebiyle buldukları yerler patriklik merkezi olarak kullanılmıştır. 19. yüzyılda bu durumun ilk örneğine Patrik Gevergis'de (1818-1836) rastlamaktayız¹⁰⁸. Patrik Gevergis muhtemelen yukarıda kısaca değindiğimiz patriklik sebebiyle yaşanan sorunlardan dolayı Deyruzzafaran yerine Diyarbakır Meryem Ana Kilisesi'nde ikamet etmiştir. Aynı şekilde Mardin cemaatiyle sorun yaşaması sebebiyle Patrik II. Yakup da Meryem Ana kilisesine taşınmış¹⁰⁹, patrikliği boyunca Diyarbakır patriklik merkezi olarak kullanılmıştır¹¹⁰. Yakup'tan sonra Patrik Petrus'un uzun süren İngiltere ve Hindistan gezileri boyunca, yerine vekâleten bakan Hori Efrayim Efendi Mardin'de ikamet etmiştir¹¹¹. Patrik Petros'un bu gezisi boyunca Diyarbakır Salnamelerinde Süryani Kadimlerle ilgili bilgi verilmemesi ilginçtir. Bu geziler sonrasında geri dönen Patrik Petros'un 1892'de Mardin Meryem Ana Kilisesinde ikamet ettiğini görmekteyiz. Bu dönemde Mardin'i ziyaret eden Parry, Kırklar Kilisesi'ni "*Patriğin evi*" olarak tanımlamaktadır¹¹². Deyruzzafaran'da ikamet eden patrikler muhtemelen yaz ayları için Kırklar Kilisesi'ni kullanmışlardır.

Patrik Abdulmesih de patrikliği süresince Diyarbakır'da ikamet etmiştir. Ancak burada yaptığı uygunsuz davranışlar, Diyarbakır'da rahatsızlığa sebep olmuş ve valilik ile ordu müşirinin talepleri üzerine, asıl patriklik merkezi olan Mardin'deki Deyruzzafaran Manastırına dönmesi İstanbul'daki patrik vekiline tembih edilmiştir¹¹³. Buna rağmen Diyarbakır salnamelerinde patriklik süresinin bitimine kadar Diyarbakır'da ikamet ettiği anlaşılmaktadır¹¹⁴.

¹⁰⁷ Gabriel Akyüz; Deyruzzafaran Manastırının Tarihi, Mardin 1997, s. 35-36.

¹⁰⁸ Gabriel Akyüz, Diyarbakır'daki Meryem Ana Kilisesi'nin Tarihçesi M.S. Yüzyıl, İstanbul 1999, s. 70.

¹⁰⁹ Murat Fuat Çıkkı; Naum Faik ve Süryani Rönesansı, Baskıya Hazırlayan: Mehmet Şimşek, Belge Yayınları, İstanbul 2004, s. 45; Akyüz; Diyarbakır'daki ..., s. 68.

¹¹⁰ Salnâme-i Diyarbakır, Def'a 1 H.Sene 1286/M.1869-1870, C.I., s. 71; Def'a 2, H.1287/M1870-1871, CI,127; Def'a 3, H. 1288/1871-1872, C.I, s. 190.

¹¹¹ Salnâme-i Diyarbakır, Def'a 7, H 1292/M. 1875, C. II, s. 182.

¹¹² Parry, a.g.e., s. 61.

¹¹³ B.O.A., MKT. MHM., Dosya No: 637, Gömlek No:34.

¹¹⁴ Salnâme-i Diyarbakır, Def'a 15, Sene 1316 ila Def'a 19, Sene 1322 tarihleri arasındaki tüm salnameler

Süryani Kadim patriklik merkezi Mardin Deyruzzafaran Manastırı olmasına rağmen, Süryani patriklerinin ısrarla Diyarbakır'da ikamet etmek istemeleri, bu dönemde Diyarbakır ve Mardin'in şartlarının karşılaştırılmasıyla açıklanabilir: Diyarbakır eyalet merkeziydi. Başkentten sonra bir şehirde bulunabilecek, en üst düzeyde yöneticiler Diyarbakır'da bulunuyordu. Bununla birlikte, Diyarbakır'da bir cemaatin patriği olarak bulunmak vilayet idare meclisinde yer almak ve idarî anlamda etkili olmak anlamına da geliyordu. Süryani Kadimler için bu dönemde en önemli işler; Ermeni patrikliğinden ayrılıp bağımsız bir millet olmak, Süryani Katolikler ile aralarındaki kilise anlaşmazlıklarını kendi lehlerine çözmektir. Bu işlerin yapılabilmesi için patriğin, cemaatinin yaşadığı bölgelerde bulunan üst düzey yöneticilerle direkt temasta olması gerekiyordu. Bunun için en uygun yer Diyarbakır'dı. Bununla birlikte, bu dönemde Mardin'de asayişin olmaması ve iğtişaş yaşanıyor olması, güvenlik açısından Mardin'de kalınmamasının sebeplerinden biri oluyordu.

1.2.3.2. Patrik Vekili

Patrik vekili Süryani Kadim patriğinin, cemaat ile ilgili işlerin görülmesi ve bu işler için resmi makamlarla irtibat kurulması amacıyla cemaatin yaşadığı bazı bölgelerde tayin ettiği kişilerdir. İlk kez Patrik İlyas döneminde, 1844'te Patrik vekili sıfatıyla İstanbul'a Mardin metropoliti Yakup atanmasına¹¹⁵ rağmen, bu atama resmi makamların da onayını alan resmi bir atamadan çok, sadece cemaat içinde bir atama özelliği taşımaktadır. Resmi kayıtlarda Süryani Kadimlerin ilk patrik vekiline 1852 tarihli bir belgede rastlamaktayız. Buna göre; Patrik Yakup tarafından “*Midyat, Cebel-i Tur ve sahralarda bulunan kiliselere nezâret etmek ve kaza-i mezbur ile zikr olunan mahallerde mütemekkin Süryani taifesinin icra-i ayinlerine*” bakmak üzere bir rahip görevlendirmek için İstanbul'dan izin istemiştir. Divan'da görüşülen bu konu hakkında “*kuyuda lede'l-müracâa*” şimdiye kadar taşra patrikleri tarafından vekil tayinine rastlanmadığı belirtildiği halde “*Der Saadette mukim Rum Ermeni ve Katolik patrikleri ve taşralarda bulunan metropolitan ve murahhasları taraflarından vekil tayini zımmında emr-i âli verilmekte olduğu*” ndan Patrik Yakub'un bu isteği de kabul edilmiştir¹¹⁶.

¹¹⁵ Ahmet Taşğın; “Süryani Kadim Ortodoks Patrikhanesinde Yenileşme Çabaları: Deyru'l-zafaran Manastırında Patriklik Matbaası”, Süryaniler ve Süryanilik IV, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 10.

¹¹⁶ B.O.A., Sadaret Divân (Beylikçi) Kalemî Belgeleri (DVN), Dosya No:66, Gömlek No:86.

Patrik vekilliği ile ilgili bu ilk belgede; patrik vekilliği dinî işlerle ilgilenen bir görev olarak tanımlanmasına rağmen, kilise kaynaklarında hiyerarşik yapı içinde anılmayan bu makamı 19. yüzyıldaki gelişmelerle ilişkilendirmek daha doğru olur kanaatindeyiz. Muhtemelen 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin statülerinde meydana gelen değişiklikler sonucunda, Süryani Kadim patrikliğinin bazı yerlerde temsilci bulundurma ihtiyacı hissetmesinden dolayı ortaya çıkmıştır. Osmanlı idarî sistemindeki değişiklikler sonucu oluşturulan eyalet ve sancak idare meclislerinde de Süryani Kadim cemaatini temsilen patrik vekilleri yer almıştır.

Buldukları bölgede, temel işlevleri cemaatin resmi makamlar ile ilgili işlerini yürütmek olan patrik vekillerinin, ruhanî yetki ve görevleri çok fazla ön planda olmasa gerekir. Çünkü patrik vekili olarak tayin edilenlerin önemli kısmını ruhanî yetkileri çok fazla olmayan rahipler ve horiler (Horepiskopos) oluşturmaktaydı. Hatta bazen ruhanî bir rütbeye sahip olmayanlar da bu görevde bulunabilmektedirler. Cemaatin hem nüfus olarak hem de kurumsal anlamda (manastır ve kilise olarak) teşkilâtlı bir yapıya sahip olduğu yerlerde ise bu görev, ruhanî yetkileri de içermekte, matranlar patrik vekilliği görevini yapmaktaydılar

Aşağıdaki tablo (Tablo 1.1.) dikkate alındığında; patrik vekilliği olan bölgelerin, özellik bakımından benzerlik göstermeyen bölgeler olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla patriklik vekilliğinin ihdas edildiği yerler için ortak bir sebep söylemek zordur. Patrik vekilliğinin, genel manada idarî sebeplerden dolayı bazı bölgelerde patrik vekili bulundurma ihtiyacından doğduğunu belirtebiliriz. Bununla birlikte patrik vekilinin bulunduğu bazı bölgelerde bu makamın ihdas edilme sebebini anlamak çok da zor değildir. Özellikle İstanbul patrik vekilliği bu açıdan değerlendirildiğinden, Süryani Kadim cemaati için önemi rahatlıkla anlaşılabilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Süryani Kadimler 1844'te Meryem Ana kilisesinin açılışıyla birlikte İstanbul'da bir üs elde ediyorlardı. Ancak bu üs kilise hiyerarşisi içinde üst düzeyde temsil edilebilmek için ne yeterli cemaate sahipti ne de Süryani cemaatinin İstanbul'da köklü bir yapılanması mevcuttu. Ancak, Süryanilerin taşrada bulunan birçok sorunlarının halledildiği yer de İstanbul'du. Bu sebeple İstanbul'da bir temsilci bulundurma zorunluluğu vardı.

İstanbul'daki patrik vekilinin, ilk zamanlarda Osmanlı yönetimi tarafından nasıl kabul edildiği ve hangi vasıfla muhatap alındığı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Muhtemelen patrik vekilleri ilk zamanlarda yine Ermeni patrikliğinin aracılığını kullanıyorlardı. Ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru Patrik vekillerinin, Osmanlı yönetimi tarafından Süryani Kadim patrikliği ile ilgili işlerde direkt muhatap kabul edildiğini görmekteyiz¹¹⁷.

Diyarbakır'da patrik vekilliği de, İstanbul patrik vekilliği ile benzer amaçla kurulmuş olmalıdır. Diyarbakır'ın eyalet merkezi olması ve cemaat ile ilgili işlerin önemli bir kısmının bu merkezden yürütülüyor olması, patrik vekiline ihtiyaç doğurmuştur. Aynı şekilde patrikler Diyarbakır'da ikamet ettikleri zamanlarda ise bu kez Mardin'de patrik vekili tayin edilmiştir. Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta ise patrik vekili ile “*patrik kaimakamı*” terimleri arasındaki farktır. Patrik kaimakamı genellikle patriklerin ölümleri dolayısıyla boşalan patriklik makamına, yeni patrik seçilene kadar vekâleten bakan kişidir.

1.2.3.3. Metropolitlik ve Matranlık

Metropolit, Yunanca şehir (mitropolit) idaresinin başındaki kişi anlamına gelir. Matran ise İslâm kaynaklarında, “*Hıristiyanlar arasındaki davalara bakan kadı*” olarak tanımlanmıştır¹¹⁸. Bu iki kavram, Süryani Kilisesi hiyerarşisinde aynı anlamda kullanılmakla beraber, Osmanlı kaynakları incelendiğinde ikisi arasında bir nüans farkı hemen göze çarpmaktadır. Buna göre; metropolit idarî anlamda bir görevi ifade ederken, matranlık ruhanî bir rütbeyi ifade etmektedir. Örneğin; Diyarbakır ve Tevabii Metropolitleri Matran Cercis Efendi ve benzeri ifadelerde bu iki kavramın farklı anlamlarda kullanıldıkları çok net bir şekilde görülmektedir. Bununla birlikte Metropolitlerin hepsi matran rütbesinde olanlardır. Matran rütbesinde ruhanilerin olmadığı metropolitlik merkezlerinde rahipler metropolitliğe vekâleten bakmaktadırlar.

İdarî bir kavram olarak kullanılan metropolitlik genellikle birkaç piskoposluğu içine alan idarî bölgeleri ifade etmekteydi. Örneğin; Suriye metropolitliği, Halep Metropolitliği, Nusaybin ve Tevabii Metropolitliği, Cizre ve Şırnak Metropolitliği,

¹¹⁷ B.O.A., MKT. MHM., Dosya No: 637, Gömlek No:34.

¹¹⁸ Levent Öztürk; *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hıristiyanlık*, İz Yayınları, İstanbul 1998, s. 63.

Diyarbakir Metropolitliği, Musul Metropolitliği birkaç piskoposluğu içine alan idarî bölgelerdi. Bazı metropolitlikler, Siverek ve Bucak Metropolitliği, Mamurati'l-aziz ve Hısnı-Mansur metropolitlikleri gibi, cemaatin teşkilatlanmasını daha sağlamlaştırmak için oluşturulmuş izlenimini vermekteler. Kudüs-i şerif metropolitliği ise daha çok, Kudüs'n Hıristiyanlar açısından önemine binaen oluşturulmuş, bir nevi manevi metropolitlikti.

Süryani Kadim metropolitleri aynı zamanda Ermeni cemaatindeki murahhaslar gibi cemaat temsilciliği görevini de üstlenmişlerdir.

Metropolitler, patrik tarafından takdis edilerek görevlerine başlarlardı. Bununla birlikte padişah tarafından da, görevlerinin onaylanması gerekirdi. Bu onay için metropolitlere de berat verilirdi. Patriklik beratı ile benzerlik gösteren bu beratlarda metropolitin yetki alanı ve yetkileri belirlenirdi. Metropolitlere verilen bu beratlarda, görev bölgelerindeki tüm din adamlarıyla ilgili azl ve tayinlerin kendi yetkisinde olduğu belirtilmiştir. Bunun dışında metropolitler patriğe ait olan, evlilik-boşanma, miras vs. patriğin yetkileri konusunda yazdığımız tüm yetkilere kendi görev alanı dâhilinde sahiptiler¹¹⁹.

1897'den itibaren Devlet Salnamelerinde Süryani Kadimlerin Osmanlı sınırları içindeki teşkilatlanmaları hakkında, önceki yıllara göre daha geniş ve detaylı bilgiler verilmektedir. Bu bilgilere metropolitlikler dışında birçok bölgede metropolit vekillikleri bulunmaktadır. (Bkz: Tablo:1.3.)

1.2.3.4. Piskoposluk

Metropolitin bir alt rütbesi olan piskoposluk, Süryani cemaati için hem ruhanî bir rütbeyi hem de bu ruhanî rütbeye bağlı olarak idarî bir görevi ifade etmiştir. Buna göre piskoposlar; buldukları bölgede patrik ve metropolitin temsilcisi sayıldığından, bunlar adına cemaatin işlerini yürütmekle grevliydieler.

Devlet Salnamelerine göre; 19. yüzyılda Osmanlı sınırlarında Süryani Kadim cemaati şu bölgelerde serpiskoposluk ve piskoposluklara sahiptir:

1884'te Musul ve Tevabii Serpiskoposluk iken, Urfa ve Tevabii, Cebel-i Tur dâhilinde Deyrulumur Manastırı, Diyarbakir ve Tevabii, Nusaybin ve Tevabii piskoposluk

bölgeleridir. 1884'ten sonraki tarihlerde bu bölgeler çoğunlukla metropolitliğe çevrilmiştir. İdarî anlamda piskoposluk görevi ruhanî unvanı piskopos olanlarca yürütülürken, bazen piskoposluğun bir üst mertebesi olan matranlar da idarî anlamda piskoposluk görevini yürütmüşlerdir. Örneğin; 1884 tarihinde Diyarbekir ve Tevabii piskoposu Matran Cercis Efendi'dir¹²⁰. Yine aynı yıl Nusaybin ve Tevabii piskoposu olan Hanna Efendi de matrandır. 1886'dan 19. yüzyılın sonuna kadar Musul ve Tevabii serpiskoposluğunu yapan Behnam Efendi de ruhanî unvan açısından bir matrandır¹²¹.

Süryani Kadimlere ait piskoposluk bölgelerinde 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren göze çarpan en önemli özellik, hemen tamamının belli bir müddet sonra metropolitliğe dönüşmesidir. Bu durum Süryani Kadimlerin bahsedilen dönemde teşkilâtlanma açısından bir gelişme yaşadıkları şeklinde yorumlanabilir.

1.2.3.5. Papaz ve Kocabaşılar

Gayrimüslimlerin buldukları mahalle ve köylerde, Müslümanların muhtarlarına karşılık, onların da “*kocabaşıları*” vardı. Müslümanlarda imamın yaptığı görevleri ise, gayrimüslimler için papazlar ifa etmekteydiler. Klasik dönemde şehirlerde kocabaşılar ve papazlar buldukları mahallenin mülkî ve belediyeye ilişkin işlerinde kadının temsilcisi sayılırlardı.

Kocabaşılar seçimle göreve geliyorlardı. II. Mahmut döneminde muhtarlık teşkilâtı kurulunca, kocabaşılar da aynen muhtar seçiminde uyulan kurallar doğrultusunda seçilmeye başlanmıştır. 1829'da İstanbul'da oluşturulan muhtarlık teşkilâtı, 1833'ten sonra Anadolu şehirlerinde de oluşturulmaya başlanmıştır¹²². Bu sistem ile kocabaşların durumunda da değişiklik meydana gelmiştir. II. Mahmut dönemindeki değişiklikler ile gayrimüslim mahallelerinde kâhya ve muhtar namıyla ikişer kişi seçilmiş, ellerine papaz, muhtar ve kâhya mühürleri verilerek idarede bir düzenlemeye gidilmiştir¹²³. 1864 Nizamnamesi ile 20 haneden az yerlerde bir, 20 haneden fazla köylerde iki muhtar

¹¹⁹ B.O.A., GM 8, s. 70.

¹²⁰ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 41 Sene 1303, s. 578.

¹²¹ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 43, Sene 1305 ve Def'a 53, Sene 1315 arasındaki tüm salnameler.

¹²² Musa Çadircı; “Türkiye’de Muhtarlık Teşkilâtının Kurulması Üzerine Bir İnceleme”, Belleten, XXXIV, 135, 1970, s.410.

¹²³ Bozkurt, a.g.e.,s.31.

bulunması kararlaştırılmıştı. Muhtarların yanında asgari üç, azami on kişiden oluşan bir ihtiyar meclisi bulunacaktı. Papazlar da ihtiyar meclislerinin doğal üyeleri olacaktı¹²⁴.

Kocabaşılar, devletin emirlerini halka bildirmek ve bulunduğu mahalin idarî otorite ile ilişkilerini yürütmekle görevliyidiler¹²⁵. Mahallelerinde ölen, göç eden veya gelip yerleşenleri günü gününe kayıtlara geçirip defter nazırlarına bildirmekle yükümlü tutulmuşlardır. Başka yerlere gitmek isteyenlere mürûr pusulası alabilmeleri için muhtarlar gibi mühürlü pusula vermişler, özellikle 1834'ten sonra cizyenin toplanmasında görevlilere yardımcı olmuşlardır. Tanzimat sonrasında vergi sisteminde meydana gelen gelişmeler kocabaşılar ile papazlar topladıkları paraları kayda geçirip, kazaya intikal ettirmek ile görevlendirilmişlerdir¹²⁶. Kocabaşılar bir yandan bağlı buldukları bölgenin mülkü amirleri ile irtibat içinde iken bir yandan da cemaatin işleri için patriklik ile ilişki içinde idiler¹²⁷.

Süryani köylerinde kocabaşılık bir ailenin elinde olabiliyordu. Bu aileler köyde bir nevi ağalık sistemi çerçevesinde köy yönetimini ellerinde tutuyorlardı. Hatta bazı köylerde, bu ailelerin köylü üzerindeki baskısı sonucunda köylülerden bazıları sırf bu baskıdan kurtulabilmek için mezhep veya din değiştirme yoluna başvuruyorlardı¹²⁸.

Papazlar ise, yaptıkları iş ruhanî eğitim ve bu eğitim sonrasında alınan bir rütbeyi gerektirdiğinden, patrik veya bölgenin bağlı olduğu metropolit ve piskoposlarca atanıyordu. Bu atanma için aynı zamanda bölgenin mülki amirlerinin izni de gerekiyordu. Hatta bazen papaz atamaları için gerekli izinler başkentten alınıyordu. Ahkâm defterlerinde bazı Süryani köylerine papaz atamalarına dair, papaz atanacak köyün bağlı olduğu yerin mülki amiri ve naibine hitaben yazılmış hükümler bulunmaktadır¹²⁹. Ancak her papaz atamasında benzeri emirlerin olduğu söylemek mümkün değildir. Bu tür emirler muhtemelen, ya ilk defa papaz atanacak kiliseler için veya papaz atamalarında idarî anlamda herhangi bir sorun yaşandığında veriliyordu.

¹²⁴ Eryılmaz; a.g.e.,s. 139.

¹²⁵ M. Zeki Pakalın; Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1993, C. II, s. 235.

¹²⁶ Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997, s. 328 vd.

¹²⁷ Akyüz-Aktaş; a.g.e., s.96-97.

¹²⁸ Akyüz-Aktaş; a.g.e., s.96.

¹²⁹ B.O.A. GM 8, s. 23.

Süryani Kadimlerde cemaatin yaşadığı yerlerde özellikle de köylerde bir ruhaninin bulunması Hıristiyanlığın en önemli şartlarından biri olarak görülmüştür Köylerde papazlık; belli bir kilise eğitimi gerektirdiğinden belli bir ailenin elinde olması pek mümkün değildir. Bununla birlikte papazlık, bir aile geleneği olarak babadan oğula geçebilmekteydi¹³⁰.

Ahkâm defterlerinde bulunan hükümlerden papazların görevleri hakkında fikir sahibi olmaktayız. Buna göre; yeni doğan çocukları vaftiz etmek, ölüm vukuunda gerekli dini vecibeleri yapmak, İncil okuma ve mezheplerinin gerektirdiği diğer ayinleri icra etmektir. Bu emirlerde İslâm ahali tarafından papaza herhangi bir engel çıkarılmaması ve İncil okunmasına müdahale edilmemesi isteniyordu¹³¹. Bunlara ek olarak, genellikle kilise müştemilatına dâhil olan medreselerde köyün veya mahallenin çocuklarına okuma yazma öğretmek de papazın vazifeleri arasındaydı.

¹³⁰ Akyüz-Aktaş; a.g.e., (2004), s. 58-61.

¹³¹ B.O.A. GM 8, s.23; Kırklar Kilisesi Arşivi, Evahir-i Receb 1257 tarihli Mazerti karyesine papaz atanması ile ilgili belge.

Tablo 1.1: Devlet-i Aliye-i Osmaniye Salnâmelerine Göre 19. Yüzyılda Süryani Kadim Patrik Vekilleri

YIL	YER	PATRİK VEKİLİNİN ADI VE UNVANI
1884 ¹³²	Siverek ve Tevabii Patrik Vekili	Abdulmesih Efendi
	Adana ve Tevabii Patrik Vekili	Rahip Zana Efendi
	Diyarbakir ve Tevabii Patrik Vekili	Matran Cercis Efendi
	Bitlis ve Van ve Tevabii Patrik Vekili	Rahip Saliba Efendi
1885 ¹³³	Der-Saadet Patrik Vekili	Abdunnur Efendi
	Siverek ve Tevabii Patrik Vekili	Abdulmesih Efendi
	Adana ve Tevabii Patrik Vekili	Rahip Zana Efendi
	Diyarbakir ve Tevabii Patrik Vekili	Matran Cercis Efendi
	Bitlis ve Van ve Tevabii Patrik Vekili	Rahip Saliba Efendi
1886 ¹³⁴	Der-Saadet Patrik Vekili	Rahip Abdunnur Efendi
	Kudüs-i Şerif Patrik Vekili	Matran Cercis Efendi
	Adana ve Tevabii Patrik Vekili	Hanna Efendi
	Siverek ve Tevabii Patrik Vekili	Rahip Abdulmesih Efendi
	Bitlis ve Van ve Tevabii Patrik Vekili	Rahip Saliba Efendi
1887-1896 ¹³⁵	Der-Saadet Patrik Vekili	Episkopos Bolos Efendi
	DİĞERLERİ AYNI	
1897-1900 ¹³⁶	Der-Saadet Patrik Vekili	Serpiskopos Bolos Efendi
	Adana Patrik Vekili	Hori Bolos Efendi
	Mardin ve Tevabii Patrik Vekili	Hori İbrahim Efendi

¹³² Devlet-i Aliye-i Osmaniye Salnâmesi, Def'a 40, Sene 1302, s. 578

¹³³ Devlet-i Aliye-i Osmaniye Salnâmesi, Def'a 41, Sene 1303, s. 476.

¹³⁴ Devlet-i Aliye-i Osmaniye Salnâmesi, Def'a 42, Sene 1304, s. 439-440.

¹³⁵ Devlet-i Aliye-i Osmaniye Salnâmesi, Def'a 43, Sene 1305 ile Def'a 52, Sene, 1314 arasındaki tüm salnâmeler.

¹³⁶ Devlet-i Aliye-i Osmaniye Salnâmesi, Def'a 53, Sene 1315 ile Def'a 56, Sene 1318 arasındaki salnâmeler.

Tablo 1.2: 19. Yüzyılda Süryani Kadim Patrikliği Dahilindeki Metropolitlikler ve Metropolitler.

YIL	METROPOLİDLİK BÖLGESİ	METROPOLİTİN UNVANI VE ADI
1884-1887 ¹³⁷	Kudus-i Şerif Metropoliti	Matran Gregoryus Cercis Efendi
	Şam, Humus, Hama ve Tevabii Suriye Metropoliti	Matran Grigoryus Abdullah Efendi
	Halep Metropoliti	Matran Abdulmesih Efendi
	Memurati'l-Aziz ve Hısna Mansur Tevabii Metropoliti	Matran Denma Efendi
	Nusaybin ve Tevabii Metropoliti	Matran Zana Efendi
	Siird ve Tevabii Metropoliti	Cercis Efendi
	Musul'a Bağlı Şeyh Metay Manastırı ve Tevabii Metropoliti	Matran İlyas Efendi
	Cizre ve Beyt-i Zeyr ve Tevabii Metropoliti	Matran Behnam Efendi
	Cebel-i Tur Dahilinde Deyr-i Mar Melke Manastırı ve Tevabii Metropoliti	Matran Aho Efendi
	Midyat ve Tevabii Metropoliti	Şemon Efendi
1888-1896 ¹³⁸	Diyarbakir ve Tevabii Metropoliti	Korilos Cercis Efendi
	DİĞERLERİ AYNI	
1897-1900 ¹³⁹	Kudüs-i Şerif Metropolitliğine Vekaleten Tayin Olunan	Ayavinnis Matran İlyas Efendi
	Musul Kurbında Kain Mar Metay Manastırında Mukim ve Akre Kazası Metropoliti	Koriliyus Matran İlyas Efendi
	Diyarbakir ve Tevabii Metropoliti	Korilos Matran Cercis Efendi
	Deyruzzafaran Manastırı Reis Metropoliti	Ayavinnis Matran Abdunnur Efendi
	Cizreti'l-Ömer ve Şırnak Kazası Metropoliti	Yolios Matran Behnam Efendi
	Nusaybin Metropoliti Mar Yakup Manastırında Mukim	Korilus Matran Hanna Efendi
	Siverek ve Bucak Metropoliti	Atanasiyus Matrana Daga Efe
	Midyat Kazası Metropoliti Metropolitliğine Vekaleten Tayin Kılınan	Rahip Abdulahad Efendi
	Beşiri ve Garzan Metropolitliğine Vekaleten Tayin Kılınan	Rahip Yakub Efendi
	Bitlis ve Siird ve Şirvan Metropolitliğine Tayin Kılınan	Rahip Abdulahad Efendi

¹³⁷ Devlet-i Aliye-i Osmaniye Salnâmesi, Def'a 40, Sene 1302, s. 578 ; Def'a 41, Sene 1303, s.476; Def'a 42, Sene 1304, s. 440.

¹³⁸ Devlet-i Aliye-i Osmaniye Salnâmesi, Def'a 43 Sene 1305 ile Def'a 51, Sene 1314 arasındaki tüm salnameler.

¹³⁹ Devlet-i Aliye-i Osmaniye Salnâmesi, Def'a 52, Sene 1315 ile Def'a 56, Sene 1318 arasındaki tüm salnameler.

Tablo 1.3: 1897 Yılında Süryani Kadim Metropolit Vekilleri.

YIL	METROPOLİT VEKİLLİKLER	METROPOLİT VEKİLİNİN UNVANI VE ADI
1897 ¹⁴⁰	Halep Metropolit Vekili	Rahip Davud Efendi
	Şam Metropolit Vekili	Hori Davud Efendi
	Hama Metropolit Vekili	Hori Abdullah Efendi
	Hums Metropolit Vekili	Hori Yusuf Efendi
	Nik Kazası Metropolit Vekili	Kıs Harun Efendi
	Hums Kazasına tabi İki kapulu Nahiyesi Metropolit Vekili	Hori Karyakis Efendi
	Diyarbakır Metropolit Vekili	Hori Yusuf Efendi
	Musul kurbında Akra Kazası Metropolit Vekili	Hori Abdulahad Efendi
	Urfa Metropolit Vekili	Kıs Petrus Efendi
	Harput Metropolit Vekili	Kıs Hanna Efendi
	Siird Sancağı Metropolit Vekili	Kıs İbrahim Efendi
	Şirvan Kazası Metropolit Vekili	Hori Hanna Efendi
	Midyat Kazası dâhilinde Salah Manastırı Metropolit Vekili	Rahip Hamuil Efendi
	Midyat Kazası dâhilinde Deyr-i Salib Manastırı Metropolit Vekili	Rahip Cercis Efendi
	Midyat Kazası dâhilinde Mor İrohom Manastırı Metropolit Vekili	Rahip Yuhanna Efendi
	Midyat Kazası dâhilinde Hasankeyf Nahiyesi Metropolit Vekili	Rahip Abdulahad Efendi
	Midyat Kazası dâhilinde Kerboran Nahiyesinde Deyr Salib Metropolit Vekili	Hori Efram Efendi
	Şeyro kazası Metropolit Vekili	Hori Bolis Efendi
	Siverek Metropolit Vekili	Kıs Cebrail Efendi
	Bucak Nahiyesi Metropolit Vekili	Hori Yakup Efendi
	Şırnak Kazası Metropolit Vekili	Kıs Cebrail Efendi
	Nusaybin Metropolit Vekili	Rahip Efrim Efendi
	Silvan Meyyafarikin Metropolit Vekili	Kıs Cebrail Efendi
	Garzan Metropolit Vekili	Hori Hanna Efendi
	Rahvan Nahiyesi Metropolit Vekili	Kıs Cercis Efendi
	Lice ve tevbii Metropolit Vekili	Kıs Petrus Efendi
	Lice Kazasına tabii Hazro Nahiyesi Metropolit Vekili	Hori Davud Efendi
	Avniye Kazası Metropolit Vekili	Kıs Abraham Efendi

¹⁴⁰ Devlet-i Aliye-i Osmaniye Salnâmesi, Def'â 52, Sene 1315, s. 610.

1.3. OSMANLI DEVLETİ'NDE SÜRYANİ KİLİSESİ GELENEĞİNE BAĞLI DİĞER PATRİKLİKLER

1.3.1. Süryani Katolik Patrikliği

Süryani Yakubî veya bugün kendilerini tanımladıkları isimleriyle Süryani Kadim patrikliği içinde 1782 yılında meydana gelen bölünme sonrasında, Süryani Katolik patrikliği ortaya çıkıyordu. Bu bölünmeyi iki temel sebebe dayandırabiliriz: Bunlardan ilki, Süryani Kilisesi içinde çok sık bir şekilde görülen patrik olma mücadeleleri ve bu sebeple meydana gelen bölünmeler. İkincisi ise; Katolik misyonerlerin çalışmalarıdır.

Süryani Kadim tabirini açıklarken değindiğimiz gibi, 1782 yılında yapılan patriklik seçimi sırasında ihtilâf meydana geliyordu. Bu ihtilâflar sonucu 3 kişi birden patriklik iddiasında bulunuyordu. Ancak bu üç kişi arasından Mardinli Mateos, seçime katılan piskoposların çoğunluğunun desteğini alınca, patrik seçilemeyen Mihayel Carve Suriye'deki Katolik Misyonerleriyle ilişkiye geçiyordu. Bu durumu fırsat bilen papa tarafından, daha önce Süryani Ortodoks Kilisesinden değişik sebeplerle ayrılmış olan Süryanilere Patrik olarak atanması üzerine Süryani Katolik patrikliği ortaya çıkıyordu . Böylece ilk Süryani Katolik Patrikhanesi Deyruzzafaran Manastırı'nda ortaya kuruluyordu.

Mihail Carve merkez olarak da Deyruzzafaran'ı seçiyordu¹⁴¹. Mihail Carve'nin merkez olarak Süryani Kadimlerin merkezini seçmesinin temel sebebi, Süryaniler gözünde meşru patriklik merkezi olarak kabul edilen Deyruzzafaran'da kalarak, Ortodoks Süryanileri etkilemek olarak değerlendirilebilir. Ancak bu durum Süryani Kadimler tarafından kabul edilmemiştir. Süryani Kadimlerin baskısı üzerine patriklik merkezi değiştirilmiştir¹⁴².

Katolik Misyonerlerin Süryanilerin yaşadığı bölgelerde çalışmaları, 16. yüzyılda başlıyordu. Aslında bu çalışmalar, 5. yüzyılda Hıristiyan dünyasında başlayan, Doğu ve Batı kiliseleri arasındaki mücadelenin 16. yüzyıl ve daha sonrasına yansımalarıydı. Katolik dünyasının lideri durumundaki papa, rakipleri olarak gördüğü Doğu Hıristiyanlarının patriklik organizelerini kendi denetimi altına almak istiyordu. Papanın

¹⁴¹ Yavuz Ercan; Osmanlı imparatorluğunda Bazı Sorunlar ve Günümüze Yansımaları, M.E.B. Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara 2002, s. 14.

¹⁴² Ercan; Osmanlı İmparatorluğunda Bazı Sorunlar ..., s. 14-15.

bu faaliyetleri için kullandığı güç, tarikat örgütlenmesine sahip Cizvit ve Kapusen rahipleri idi. Bunlar faaliyet gösterdikleri bölgelerde, Katolik inancıyla beraber papanın idarî hâkimiyetini de benimsetme çabası içindeydiler. Osmanlı sınırları içinde Katolikleştirmeye yönelik bu faaliyetler 18. yüzyıldan itibaren kendileri açısından uygun ortam bulmaya başlamışlardı. Osmanlı kendi sınırlarındaki Hıristiyanları, Katolik misyonerlerin bu “*şeytani*” faaliyetlerinden koruyabilecek güçte değildi artık. Bununla birlikte bu misyonerler, Osmanlı ile ilişkileri sonucu Osmanlı sınırlarındaki Katoliklerin hamisi konumuna gelmiş olan Fransa’dan da destek alıyorlardı. Fransa’nın bu desteği dinî duygulardan çok, Doğu Hıristiyanları arasında kendi emperyalist düşüncelerine destek olabilecek bir Katolik grup oluşturma çabasına dayanmaktaydı¹⁴³.

1782’de meydana gelen bu ayrılıktan sonra değişik sebeplerle Katolikliği kabul eden Süryaniler, Süryani Katolik patrikliği ile irtibata geçiyorlardı. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Süryanilerin ikiye bölünmesinde temel sebep kendi aralarındaki idarî meseleler idi. Ancak böyle aniden meydana gelen bir ayrılık sonucu, Süryani Katoliklerin, bir patriklik oluşturabilecek cemaate nasıl sahip oldukları konusu da değerlendirilmesi gereken bir husustur. Süryani kaynaklarında Mihail Carve’nin Süryani Katolik Patriği olmasının ardından, daha önce değişik sebeplerle Katolik olan Süryanilerin onun etrafında toplandığı belirtilmektedir¹⁴⁴. Bu durum, bu ayrım öncesinde çok fazla sayıda Süryani’nin Katolik misyonerlerin etkisinde kalmış olmasını gerektirir. Ancak bu dönemde Katolik Süryanilerin etkisinde kalmış olan Süryanilerin sayısıyla ilgili bilgiye sahip değiliz. Mardin’de Katolikleştirme faaliyetleri, 17. yüzyılın başlarına dayanmaktadır. Bununla birlikte, bu çalışmalar daha çok Ermeniler arasında etkili olmuş, Süryani Kadimler arasında etkili olmak bir yana yoğun bir tepkiyle karşılanmıştır¹⁴⁵. Bu tepkiye rağmen Katolik misyonerlerin Mardin’e geldikleri tarihlerde, Mardinli Abdulgal Ahican isimli Süryani Yakubî’yi Katolikleştirip, eğitim için Roma’ya göndermişlerdir. 1656’da Fransız Konsolosu tavsiyesi üzerine, Marunî patriği tarafından Halep’in Katolik Süryani Piskoposu olarak atanmıştır. Bazı kaynaklar bu piskoposun 1662’de Fransa’nın resmi müdahalesi sonucunda, Osmanlı Devletince

¹⁴³ Bkz. Çalışmanın 3. Bölümüne.

¹⁴⁴ Günel; a.g.e., s. 36.

¹⁴⁵ Vartanuş A. Çerme; “Ermeni Katolik Kilisesi’nin Kurucularından Melkon Tazbazyan’ın Hayatı (1654-1716)”, Tarih ve Toplum, C. 31, S. 184, Nisan 1999, s. 37-43.

tanındığından söz etmektedirler¹⁴⁶. Bahsedilen tarih, her ne kadar 1604'te Fransa'ya verdiği kapitülasyonlarla Katoliklerin hamiliğini tanımışsa da¹⁴⁷, Osmanlı Devletinin böyle bir mezhep değişikliğini resmen tanıyacağı bir dönem olmadığı gibi bu politikasını Fransa'nın talebiyle değiştirecek siyasi zayıflık içine de henüz girmemiştir. Süryani Kadimler Süryani Katolik patrikliğinin ortaya çıkışını ve cemaat arasında kesin bölünmeyi bahsettiğimiz Mihail Carve olayı ile başladığını söylerken, Süryani Katolikler, Abdulgal Ahican'ın patrik atanmasıyla bir cemaat olarak ortaya çıktıklarını kabul ederler¹⁴⁸.

Katolik misyonerlerin, Süryanilerin yoğun yaşadığı Halep ve Musul'da örgütlenmiş olmaları¹⁴⁹ Mihail Carve olayından önce bir kısım Süryani'nin Katolikleştirilmiş olma ihtimalini yükseltmektedir. Bazı kaynaklarda Halep'te yaşayan Süryaniler arasında 1762'den itibaren Katolik Misyonerlerin etkili olduğu belirtilmektedir¹⁵⁰. Hatta bu ayırmada başrolü oynayan Mihail Carve'nin Halepli olması da bu bağlamda ele alınmalıdır. Üstelik bu ayırım öncesinde Mardin ve çevresinde de Katolikleşen Süryaniler bulunuyordu. Bu ayırmadan önce Katolikliği kabul eden Süryanilerin bir kısmının Marunî patrikliğine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Tüm bunlara rağmen, bu ayırmadan önce çok ciddi bir Süryani Katolik nüfusundan bahsetmek mümkün değildir¹⁵¹.

Bu sebeple Süryani Katoliklerin, bu ayırımın hemen ardından Patriklik oluşturabilecek, bir sayıya ulaşmalarını, sadece bu ayırmadan önce Katolik olan Süryanilerin katılımıyla açıklayamayız. Mihail Carve'yi bu olaylar esnasında destekleyen piskoposların, cemaatlerini de kendi düşünceleri yönünde etkilemiş olmaları da mümkündür. Muhtemelen Mihail Carve ile birlikte ayrılan piskoposlar kendileriyle birlikte piskoposluk bölgelerindeki cemaatlerinin hepsini olmasa bile bir kısmını Katolik Kilisesine katılmaya ikna etmişlerdir. Bununla birlikte bu ayrılık sonrasında Süryanilere

¹⁴⁶ Atiya; a.g.e., s.36; Nihat Durak; "Süryani Ortodoks Kilisesi", Süryaniler ve Süryanilik I, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 197.

¹⁴⁷ Davut Kılıç; "Osmanlı Ermenileri Arasında Katolik Kilisesi'nin Kuruluş Faaliyetleri", Yeni Türkiye Dergisi, S. 38, (Ermeni Özel Sayısı II), Ankara 2001, s. 727.

¹⁴⁸ İshak Armaile; Türkiye Mezopotamiasında Mardin, (Çeviren: Turan Karataş), Nsibin Yayınevi, İsveç 1993, s. 32.

¹⁴⁹ Hirmis Aboona, How And When Catholicism Was Imposed on National Churches of Mesopotamia?, <http://www.atour.com.education/20010303.html> (Erişim: 10.01.2004).

¹⁵⁰ Joseph Molitor, Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi, Çeviren ve Ek Notlar: Erol Sever, Yaba Yayınları, İstanbul 2004, s. 55.

¹⁵¹ Atiya; a.g.e.,s. 36

yönelik, Katolik misyonerlerinin çalışmalarının devam etmesi sonucunda Süryani Katolik Kilisesi mensupları zamanla artmıştır. 1820–1850 tarihleri arasında 5 Yakubî piskoposun, Katolikliği kabul ederek Süryani Katolik patrikliğine bağlanmaları¹⁵² bu düşünceyi destekler mahiyettedir.

Süryani Katolikler ile ilgili bu bölümde vereceğimiz bilgiler Süryani Katolik patrikliğinin Osmanlı Devleti'ndeki teşkilâtlanmaları ile ilgili olacaktır. Süryaniler arasında Katolikliğin yayılması ve Süryani Kadimler ile Süryani Katolikler arasındaki ilişkileri ilgili bölümlere bırakarak, bu teşkilâtlanma üzerinde durmak istiyoruz.

Osmanlı Devleti'nde Katoliklerin resmen tanınması II. Mahmut dönemindeki olaylarla ilişkilidir. Bu dönemde özellikle Ermeniler arasında tatbik edilen Katolik propagandası, Ermeni cemaatini patlama noktasına getirmişti. Gregoryen Ermeni patrikliğinin Katoliklere karşı "*kan davası asabiyeti*" derecesinde aldığı sert önlemler ve buna karşı Katoliklerin, Avrupa devletlerinin de özellikle Fransa'nın desteğini alarak yaptıkları direniş, artık meseleyi bir an önce çözülmesi gereken bir sorun haline getirmişti. Bu sorun sayesinde, klasik Osmanlı toplum yapısının tahrip olması, kiliselerin birbirleriyle, cemaatlerin yekdiğeriyle ve bunların hepsinin devletle, devletin ise bu gelişmelerde esas amil olan yabancı güçlerle karşı karşıya gelmesi, bu çözüm sürecini hızlandıran sebeplerdi¹⁵³. Nihayet bu sorun 1829'da Ermeni Katoliklerin bir millet olarak kabul edilmesiyle çözülmüştür. 1831'de ise Ermeni patriği bir beratla Ermeni Katolik milletinin başı olarak atanmış ve tüm Katolik Ermeniler yanında, Katolik Marunî ve Rumlar da dinî konularda bu patrikliğe bağlanmışlardır¹⁵⁴.

Osmanlı Devleti'nde Katoliklerin resmen tanınmasını gerektiren bu süreç yaşanırken, Gregoryen Ermenilerle Katolik Ermenilerin yaşadıkları sorunların benzeri sorunlar, Süryani Kadimler ile Süryani Katolikler arasında da yaşanmıştır. Devlet'in henüz Süryani cemaati arasında bu ayrılığı resmen tanımamış olması, iki cemaat arasındaki sorunların çözümü önündeki en büyük engel olmuştur. 1835'de Süryani cemaati arasındaki bu ayrılık Ermenilerin, Katolik patrikliği beratında yer alan Süryani lafzının çıkarılması, Süryanilerin yaşadığı bölgelerde Katolik murahhasların Süryanilere

¹⁵² The Syrian Orthodox Church In The Nineteenth and Early Twentieth Centuries, <http://www.uk-christian.net/newboc/102f.shtml> (Erişim: 13.04.2004)

¹⁵³ Tomas Çerme; "Osmanlı İmparatorluğunda Misyoner Faaliyetler", Yaba Edebiyat, Ocak-Şubat 2004, s. 10.

¹⁵⁴ Bozkurt; a.g.e.,s. 42.

müdahalesine engel olunması için sundukları arıza ile Katolik murahhası tarafından Süryaniler arasında meydana gelen ayrımın bir emr-i şerifle tanınmasını isteyen arzular¹⁵⁵ sonucunda, devlet merkezine resmen yansiyordu. Daha önce bahsettiğimiz Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Süryani cemaatine ait tek defter olan “*Süryani Kadim Yakubî Defteri*” inde bulunan tek sayfalık kayıt da, bu ayrılığın resmen tanındığına dair bir fermanıdır. Bu fermanı “*devlet-i âliyem reayasından Diyarbekir eyaletinde vaki nefsi-i Diyarbekir ve Cebel-i Tur'da ve Mardin ve Musul ve Haleb-i Şehabe ve Şam-ı Şerif ve Bağdad'da bulunan Süryani milleti iki sınıf olarak bir sınıfı Yakubî Süryani sınıf-ı diğerine dahi yalnız Süryani tabir olındığından bahisle*”¹⁵⁶ şeklindeki ifadeyle Süryanilerin iki kısma ayrıldığı, bunlardan ana kilise olarak niteleyebileceğimiz Süryani Kadimlerin “*Yakubî Süryani*”, Katoliklerin ise sadece “*Süryani*” olarak isimlendirildiği belirtiliyordu.

Fermanın devamında “*işbu iki sınıfın Süryani Yakubîsi Ermeni Murahhası ve beratlarında münderiç olan yalnız Süryanisi, Katolik murahhası idarelerinde olub birbirlerine tabiyet ve müdahale vaki olmamak*” ifadesiyle; Süryani Kadimlerin önceki teşkilatlanmalardaki gibi Ermeni patrikliğine bağlılıkları devam ettirilirken, Süryani Katolikler, Katolik Murahhaslıklarına dolayısıyla kısa bir süre önce oluşturulan Katolik patrikliğine bağlanıyorlardı. Ancak iki cemaat arasında sorunların devam etmesi üzerine, devlet sık sık müdahale etmek zorunda kalıyor ve müdahalelerde, Süryani Kadimlerin İstanbul Ermeni patrikliğine, Süryani Katoliklerin ise Katolik patrikliğine bağlılıkları tekrarlanıyordu¹⁵⁷.

Öyle görünüyor ki, bu tarihten sonra Süryani Katolikler, Katolik patrikliğine bağlı olarak Osmanlı Devleti'nde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Devlet salnamelerinde Katolik patrikliğine bağlı murahhaslıklar gösterilirken kullanılan “*Ermeni, Süryani, Keldanî Katolikleri mesalihi patrik-i muma ileyh marifetiyle tesviye olındığından cümlesinin murahhasları bir cedvele derc olunmuşdur*”¹⁵⁸ ifadesi bunu çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Yine devlet salnamelerinde Süryani Katolik patrikleri Katolik patrikliğine ait cetvellerde gösterilmişlerdi¹⁵⁹.

¹⁵⁵ B.O.A., GM 15.

¹⁵⁶ B.O.A., GM 15.

¹⁵⁷ M.Ş.S. 253, Cemaziye'l-ahir 1253.

¹⁵⁸ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 1, Sene 1263, s.102-103.

¹⁵⁹ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 12, Sene 1274, s. 101.

Süryani Katoliklerin Osmanlı teşkilât yapısı içinde, Katolik patrikliğine bağlılığı, Süryani Kadimlerin Ermeni patrikliğine bağlılıkları ile benzer sebeplere dayandırılabilir. Osmanlı sınırlarında henüz resmîyet kazanmış bir mezhep, misyonerlik çalışmalarıyla yeni mensuplar kazanıyordu. Katolikliğin bu yeni mensupları, klasik Osmanlı toplum yapısı içinde önemli bir yere sahip millet sisteminde bazı değişiklikleri de beraberinde getiriyordu. Cemaatlerin kendi aralarındaki bölünmelerinin idarî anlamda ortaya çıkardığı bozukluklar, millet sisteminin ruhuna uygun olarak çözümlenmeye çalışılıyordu. Millet sisteminin din ve mezhep birliğine dayalı yapısı gereği Süryani Katolikler, 1831 yılında kurulan Ermeni Katolik patrikliğine bağlanıyordu.

Süryani Katoliklerin, Osmanlı Devleti içindeki teşkilâtlanmaları, ayrıldıkları Süryani Kadimlerden çok da farklı olmamıştır. Üzerinde durulabilecek en önemli fark, belki de Papa'nın diğer Katolik patrikliğine müdahalesi gibi, Süryani Katolik teşkilâtlanmasına müdahale etmesi sonucunda eskisi kadar bağımsız olunmamasıdır. Bu müdahalenin en çok hissedildiği alan Patrik ve hiyerarşik yapı içindeki diğer görevlilerin seçimleri idi. Süryani Katoliklerde de patrik seçimi, ruhanî meclis tarafından yapılıyordu. Patrik seçimleri, cemaatin ruhanileri tarafından yapılıp, devletin resmi onayıyla patrik görevine başlamasına rağmen, perde arkasından bu seçimlerde en etkili güç Papa ve bölgedeki temsilcileridir. Katolik kanunu gereğince Roma tarafından onaylanmayan hiçbir ruhanî meşru sayılmıyordu¹⁶⁰. Bu konuda Osmanlı arşivinde patriklik hikâyesini takip edebildiğimiz, Patrik Efram Rahmani'nin, patrik olma serüveni önemli bilgiler vermektedir. 1902 yılında patrik olan Efram Rahmani'nin bu serüveni 1892'de Halep Metropolitliği olmasıyla başlıyordu. Ancak Roma'nın baskısı sonucu Metropolit olan Efram Rahmani cemaat tarafından tepkiyle karşılanır. Halep cemaatinin İstanbul'a gönderdikleri dilekçelerinde anlaşıldığına göre; Roma'nın daha önceki baskılarından bıkmış olan cemaat, Efram Rahmani'nin metropolit olarak atanmasıyla patlama noktasına gelmiştir. Aynı belgeye göre; Halep metropolitliğine Roma tarafından tayin kılınan metropolit Efram Rahmani, Patriğin isteği üzerine Padişah'tan da berat alarak göreve başlamıştır. Ancak bu kişi "*efrenci*" asıllı (Muhtemelen eğitimini Roma'da aldığı kastedilmektedir) olduğundan "*meşreb-i Osmaniye*" den habersizdir. Bu sebeple ruhaniler de dâhil cemaat metropolitinden rahatsızdır. Ancak bu rahatsızlığı dile

¹⁶⁰ B.O.A., Y.MTV. Dosya No:106, Gömlek No:77.

getirmekten çekinmektedirler. Bu rahatsızlıkları patrik tarafından haber alınınca bunlara karşı yıldırma faaliyetlerine girişilir. Bu faaliyetlerin başında tehdit yer almaktadır. Bu tehditlerin içeriği şöyledir; ruhanîlerle ilgili yapılacak tüm şikâyetler sadece Roma'daki makamlara yapılabilir. Diğer hükümetlere şikâyet kesinlikle yasaktır. Böyle şikâyette bulunanlar aforoz edilerek, halk ile bir araya gelemeyecekler, kimse kendileriyle konuşmayacak, kiliselere giremeyecekler, dini haklardan faydalanamayacaklar ve içine düştükleri bu durum herkese duyurularak namus ve itibarları zedelenecektir. Bu tehditlerin yanında patriklik tarafından, Roma'nın müdahale ve baskılarından şikâyetçi olanları korkutmak ve şikâyetlerinden caydırmak için evlerine, şikâyetçilerin tabiriyle “*bir takım cahil çocuk papazlar*”, gönderilmekte ve bu papazlar, yaptıkları propagandalarla, hane halklarını telaşlandırmaktadır. Bu papazlar, 5 gün içinde yaptıkları şikâyetten resmen ve yazılı olarak vazgeçmezlerse, yukarda saydığımız tehditlere maruz kalacakları yönünde halkı korkutmaktadırlar. Tüm bu olaylardan dolayı bütün Katolik cemaati korku içindedir¹⁶¹. Ancak cemaatin bu şikâyetine rağmen, Efram Rahmani görevine devam etmiştir. Devlet'in, bu şikâyetlere rağmen Efram Rahmani hakkında bir şey yapamaması, Katolikler üzerinde papanın, papanın üzerinde ise, Osmanlı Devleti'ni siyasi açıdan baskı altına alabilecek, Fransa'nın himayesinin bulunmasıyla açıklanabilir. Efram Rahmani'nin hikâyesi burada bitmemektedir. 1902 yılında patrik seçildiği yıl, Halep ve Adana Havalisi Fevkalâde Umumi Kumandanlığından iyi ahlaklı ve bilgede orduya bazı faydaları bulunduğu kendisine ihsanda bulunulmasına dair bir maruzat Mabeyn-i Humayûn Başkitâbetine gönderilmesine rağmen¹⁶² aynı yıl, resmi yetkilileri haberdar etmeden, istifa amacıyla İzmir üzerinde Roma'ya gizlice gitmesi, Meclis-i Vükelâ'da gündeme gelmiştir. Meclis-i Vükelâ'daki tartışmalardan, devletin kendi memuru olarak gördüğü bir patriğin her ne sebeple olursa olsun Roma ile bu tür bir ilişki içinde olmasının hoş karşılanmadığı anlaşılıyor. Meclis-i Vükelâ kayıtlarından patriğin bu durumunun cemaat tarafından da hoş karşılanmadığı, cemaatin bir kısmının kendisinden hoşnut olmadığı ve Roma'ya gitmesinden dolayı cemaatin galeyana içinde olduğundan bahsedilerek, cemaatin şikâyetlerin yazılı olarak “*hükümet-i seniye*” iletmeleri isteniyordu¹⁶³. Öyle anlaşılıyor

¹⁶¹ B.O.A., Y.MTV. , Dosya No:106, Gömlek No:77.

¹⁶² Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Askeri Maruzat, Dosya No:188, Gömlek No:50.

¹⁶³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meclisi Vükela Mazbataları, Dosya No: 104, Gömlek No:58 ve Dosya No:105, Gömlek No:13.

ki, devlet bu durumdan rahatsız olmasına rağmen bunun önüne geçebilecek güce sahip değildir¹⁶⁴.

Yukarıdaki olaylar, Süryani Kadimlerin, Ermeni patrikliğine bağlılıklarına rağmen, Süryani Katoliklerden daha bağımsız hareket edebildiklerini göstermektedir. Ancak Süryani Katolikler, Papalığın tüm baskılarına rağmen, eski Süryani geleneklerini devam ettirmiş görünmektedirler. Kilise hiyerarşisinde kullanılan unvanlar aynı şekilde devam etmiştir. Patrik, “*Süryani Katolik Milleti Antakya Patriği İgnatios*”¹⁶⁵, unvanını kullanarak, Süryani geleneğini devam ettirirken, daha alt mertebedeki ruhanîlerin de unvanları eski Süryani unvanlarından oluşmaktaydı.

Süryani Katoliklerin patriklik merkezleri de, patrikliğin ortaya çıkmasından itibaren değişiklik göstermiştir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi ilk düşünülen yer, Deyruzzafaran idi. Ancak Süryani Kadimlerin tepkisi buna izin vermeyince Mihail Carve önce Bağdat’a, ardından Lübnan’a gitmiştir. Lübnan’da bir Marunî köyü olan Kesravan kasabasına bağlı Daru’n-Harise Köyünde Şarfe Manastırını kurmuş ve burası Patriklik merkezi olmuştur¹⁶⁶. Ancak Süryanilerin yaşadığı bölgelerden uzakta kurulan bu merkezin çok da etkin olmaması Süryani Katoliklerin bu merkezi değiştirme çabası içine girmelerine sebep olmuştur. 1830’larda Süryani Katolik patriklik merkezi Patrik Petrus Carve zamanında sinod kararıyla Halep’e taşınmıştır. 1850’de Süryani Katolikler, hem Süryani Kadimlerden yeni ayrılan Piskoposların hem de Katolik Misyonerlerin kışkırtmalarıyla Deyruzzafaran’ı tekrar patriklik merkezi yapma girişiminde bulunmuşlarsa da¹⁶⁷ Süryani Kadimlerin tepkisi üzerine bir kez daha başarısız olmuşlardır. Patrik Petrus’un 1851’de ölümü üzerine, yerine Süryani Ortodoks cemaatinden ayrılıp Süryani Katoliklere katılmış olan ve patrikliğe iki yıl vekâleten bakan Mardin metropoliti Yuliyos Anton Semheri patrik seçildi (1853). Cemaatini iyi yönetmesi, “*sadakat ve istikameti*” ile padişahın takdirine mazhar olan¹⁶⁸ Yuliyos Anton Semheri’nin ilk icraatlarından biri patriklik merkezini Mardin’e taşımak kararını almak olmuştur. Patriklik merkezi olarak 1860’ta yapımı tamamlanan Meryem Ana Kilisesi

¹⁶⁴ Roma’nın Osmanlı sınırlarındaki Katoliklere müdahalesi için bkz. Çalışmanın Keldanîler bölümü.

¹⁶⁵ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def’a 53, Sene 1315, s. 609.

¹⁶⁶ Ercan, Osmanlı Devleti’nde Bazı Sorunlar ... s. 14-15.

¹⁶⁷ The Syrian Orthodox Church In The Nineteenth and Early Twentieth Centuries, <http://www.uk-christian.net/newboc/102f.shtml> (Erişim: 13.04.2004)

¹⁶⁸ M.Ş.S. 235, Evahir-i Safer 1275 .

kullanılmıştır¹⁶⁹. Devlet Salnamelerinde Süryani Katolik Patriklerinin ikamet yeri 1869 yılında Mardin olarak gösterilmektedir. 1877–1880 tarihleri arasında ise Patriğin ikamet yeri Şam’dır¹⁷⁰. Süryani kaynaklarında verilen bu bilgilere rağmen, Devlet salnamelerinde 19. yüzyıl boyunca Süryani Katoliklerin patriklik merkezi olarak Halep geçmektedir¹⁷¹.

Süryani Katoliklerin Osmanlı sınırları içindeki teşkilâtlanmaları ise şu şekilde özetlenebilir:

1846-1880 tarihleri arasında Diyarbakır, Urfa, Şam, ve Bağdat’ta murahhaslıklar¹⁷². 1881-1886’de İstanbul, Diyarbakır, Beyrut, Mısır ve İskenderiye, Urfa, Cizre’de patrik vekilliği; Mardin ve civarında patrik naibliği; Musul, Bağdat, Humus ve Hama, Şam, Mamurati’l-aziz ve Bucak’da serpiskoposluk; Adana ve Siverek’de piskoposluk¹⁷³. 1887’de yukarıdakilerden farklı olarak Deyr-i Zor ve Midyat’ta da patrik vekilleri ihdas edilmiş, Siverek ve Adana’da bulunan piskoposluklar patrik vekilliğine dönüştürülmüştür¹⁷⁴. 1892 yılından sonra da Süryani Katoliklerin temsilci bulundurdukları yerler arasına Basra’da katılmıştır¹⁷⁵. Devlet salnamelerinde 19. yüzyılın sonuna kadar Süryani Katoliklerin, bu teşkilât yapılarında bir değişiklik görülmemektedir.

1.3.2. Nasturî Patrikliği

Nasturî Kilisesi, 5. yüzyıl’da Hıristiyan dünyasındaki kristolojik tartışmalar sonrasında, Antakya Süryani Kilisesinin ikiye ayrılması sonucunda ortaya çıkmıştır. “*Doğu Süryanileri*” olarak adlandırılan Nasturîlerin kökeni, tarihi Urfa kilisesine dayanır. Etnik olarak ise Asurlulara dayandırılırlar¹⁷⁶.

5. yüzyılda Hıristiyanlık dünyasında meydana gelen ihtilaflar sırasında, Hz. İsa’da iki tabiat olduğu görüşünü savunan Nestorius, I. Efes Konsilinde aforoz edilmiş olmasına

¹⁶⁹ Akyüz, Mardin İli’nin Merkez ..., s.81-84.

¹⁷⁰ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def’a 32, Sene 1294’ten Def’a 36, Sene 1298’e kadar tüm salnameler.

¹⁷¹ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def’a 1, Sene 1263 ve sonraki salnâmeler.

¹⁷² Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def’a 1, Sene 1263 ve 1299’a kadar tüm salnameler.

¹⁷³ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def’a 37, Sene 1299’ten Def’a 43, Sene 1305’e kadar tüm salnameler.

¹⁷⁴ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def’a 43, Sene 1305, s. 349-350.

¹⁷⁵ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def’a 48, Sene 1310, s.884.

¹⁷⁶ Çelik; a.g.e., s. 3.

rağmen bazı Doğu piskoposlarınca desteklenmiş ve baskılara rağmen taraftarlarınca fikirleri Edessa (Urfa) okulunda öğretilmeye başlandı. İmparator Zenon tarafından bu okulun kapatılması üzerine, Nestorius'un fikirlerini destekleyenler İran Kralı Firuz'a sığındılar. Gizlice Nasturî düşünceleri kabul eden Nizip Piskoposu Barsumas, Pers ve Sasani imparatorluklarının başkenti Selevkea'nın (veya Ctesifon) başpiskoposluğuna getirildi. Barsumas'ın halefi Babeus açık bir şekilde Nasturîlik taraftarı olduğunu açıkladı. Babeus'un başpiskoposluğa getirilmesi Doğu'da kurumsal anlamda Nasturî kilisesinin ortaya çıkışı oluyordu¹⁷⁷. Bu Kilisenin Nestorius'un düşüncelerine sahip çıkması, aynı zamanda Yunan etkisindeki Hıristiyanlık anlayışına ve Bizans baskısına karşı çıkması anlamına geliyordu. Gerçekten de Yunan geleneklerinden ve Bizans baskısından, Pers İmparatorluğunun sınırları içinde uzun süre kalarak korunmuşlardır¹⁷⁸.

Kendilerini “*Doğu Kilisesi*” olarak tanımlayan Nestorius taraftarları, Nestorius'un düşüncelerini kınayan kiliselerce “*Nasturî*” olarak nitelendirilmiştir. Kurumsal anlamda İran topraklarında ortaya çıkan Nasturî Kilisesi 448 yılında gerçekleştirdiği bir konsilde alınan kararla batı ile tüm bağlarını koparmıştır¹⁷⁹. Bu karar ile Nasturîler kendi düşüncelerini yayabilmek ve kiliselerine yeni mensuplar kazandırabilmek için Asya'nın içlerine doğru misyon faaliyetlerine girişmişlerdir¹⁸⁰.

7. yüzyılda Sasani İmparatorluğunun yıkılması ve topraklarının İslâm ordularınca fethi, Nasturîlerin Müslümanlarla karşılaşmasının başlangıcı olmuştur. İslâm hâkimiyeti ile birlikte, Nasturî Kilisesinde bir canlanma meydana gelmiştir. Bu canlanmanın temelinde Nasturîlerin tıp ve çeviri alanında yaptıkları faaliyetler ve bu faaliyetlerin halifelerce desteklenmesi vardır. Nasturîlerin bu faaliyetleri sonucunda Müslümanlar, Yunan bilimi ve filozoflarının görüşleriyle tanışma imkânı bulmuşlardır¹⁸¹.

1258'de Bağdat Hülagu Han tarafından ele geçirildikten sonra, Nasturîler bir dönem daha rahat bir şekilde yaşamışlardır. İlhanlıların Nasturîlere karşı toleranslı

¹⁷⁷ Austen Henry Layard; Ninova ve Kalıntıları, (Çeviren: Zafer Avşar), Avesta Yayınevi, İstanbul 2000, s. 174.

¹⁷⁸ Atiya; a.g.e.,s. 52.

¹⁷⁹ Yonca Anzerlioğlu; Nasturîler, Tamga Yayıncılık, Ankara 2000, s. 29.

¹⁸⁰ Bu misyon çalışmaları için Bkz.; A.Vahap Taştan, Orta Asya'da Nesturîlik, Laçın, Kayseri, Tarihsiz.

¹⁸¹ Öztürk; a.g.e., s. 417-442.

davranışlarında, Hülagu Han'ın hanımı Dokuz Hatun'un Nasturî olmasının büyük etkisi olmuştur¹⁸².

14. yüzyılda İlhanlı idaresinin güç kaybetmesi ve Timur'un istilaları sonucu Nasturîlik eski ortamını kaybetmeye başlamıştır. Zamanla İran'ın en batı ucu ile Hakkâri çevresinde dar bir saha içerisinde sıkışıp kalmışlardır¹⁸³.

Timur hâkimiyetinden sonra Akkoyunlular hâkimiyeti altında kalan Nasturîler, 16. yüzyılda Osmanlı hâkimiyeti altına girmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nde Nasturîler'in idarî yapılanması diğer gayrimüslimlerden farklı olmuştur. Bu farklılık, Nasturîlerin siyasi otoritenin ulaşması zor bir coğrafyada yaşamaları ve kapalı bir toplum özelliği göstermeleri ile kendi içlerindeki örgütlenmelerinin bu sebeplere bağlı olarak diğer gayrimüslim cemaatlerden farklılık göstermesinden kaynaklanmaktadır.

Nasturîlerin idarî yapılanmasında göze çarpan en önemli fark, yarı cemaat yarı aşiret örgütlenmesine sahip olmalarıdır. Bu özellik Timur istilalarından sonra, dış dünya ile çok fazla ilişkisi olmayan Nasturî toplumunda ruhanî otoriteler ile sivil otoritelerin, cemaatin idaresinde birlikte hareket etmeleri sonrasında ortaya çıkmış gibi görünmektedir.

Nasturîlerin hiyerarşik yapısının başında Patrik (veya Katalikos) bulunur. Patriğin unvanı "*Saygıdeğer ve Onurlu Babaların Babası ve Büyük Çoban, Doğunun Patriki ve Katalikosu Mor Şamon*" dur. Nasturîlerde "*Mor Şamon*" , Yakubîlerdeki "*Mor İgantiyos*", gibi bir kişi adı olmaktan çok bir unvan olarak kullanılmıştır. Patrik ve diğer ruhanîlerle birlikte Nasturî toplumunda sivil idareci olarak karşımıza "*Malikler*" çıkmaktadır. Malik, Arapça'da olduğu gibi Süryanice'de de kral anlamına gelmektedir. Her aşiretin bir maliki bulunmaktaydı. Bu malikler aşiret yapısı içinde, buldukları aşirete reislik yapmalarının yanında patriklik seçimleri gibi ruhanî işlerde de rol alıyorlardı. Kalıtsal bir özelliğe sahip olan ve genellikle babadan oğula geçen maliklik için patriğin onayının alınması gerekiyordu¹⁸⁴.

¹⁸² Anzerlioğlu, a.g.e., s. 31.

¹⁸³ Anzerlioğlu, a.g.e.,s. 31.

¹⁸⁴ Surma Hanım; Ninova ve Yakarışı Doğu Asur Kilisesi Gelenekleri ve Patrik Mar Şamun'un Katli, Avesta Yayınları, İstanbul 1996, s.57.

Nasturî örgütlenmesini, diğer gayrimüslimlerden ayıran önemli bir özellik de 15. yüzyıldan itibaren patrikliğin kalıtsal olarak, bir aile mensuplarına verilmeye başlanmasıdır. Bu uygulamada patriklerin bekâr olma zorunluluğu sebebiyle, amcadan yeğene geçme sistemi benimsenmiştir. Bu uygulama bazen piskopos ve metropolitler için de geçerli olmaktaydı¹⁸⁵. Kimin patrik olacağı belli olmasına rağmen, yeni patrik atamalarında, piskopos, metropolit ve maliklerden oluşan bir sinod, patriklik seçimi için toplanmaktaydı¹⁸⁶. Bu sinod muhtemelen patrik ailesinden iki veya daha fazla aday olması durumunda veya patriklik hakkı olan aileden patrik olabilecek erkek üye kalmadığı durumlarda gerçek bir seçim yapabiliyordu Aksi takdirde sinod, gelenek gereği yapılan bir kutsama töreninden öteye geçmiyordu. Patrikliğin kalıtsal olarak bir aile içinde kalması 16. yüzyılda Nasturîler için sorun olmaya başlayacak ve bu sorun Nasturîlerin ikiye bölünmesiyle sonuçlanacaktır.

Patrik, Nasturî toplumu içinde ruhanî yetkiler ile birlikte, diğer tüm alanlarda da yetkiye sahiptir. Patrik seçimini yapan sinod, seçilen patriğe, ruhanî yetkiler ile birlikte Nasturîlerin sivil idareciliği (*Surma Hanım'ın ifadesiyle prensliği*) yetkisini de veriyordu. Geniş toprak sahipleri olarak aşiretlerin liderliğini yapan maliklerin, ruhanî yetkiye sahip olmamalarına rağmen sinodda yer almaları, patriklerin toplum üzerindeki sivil yetkilerinin, aşiret reisleri tarafından tanınması gerekliliğinin sonucuydu. Bu yetkiler dâhilinde patrik, Nasturî cemaatinden vergi topluyordu¹⁸⁷. Patriklerin Nasturîler üzerindeki yetkileri içinde en önemlilerinden biri de yargılama yetkileridir. Patrik, yargılama gerektiren işleri kendisi bizzat yapabildiği gibi metropolit ve piskopos gibi ruhanilere de havale edebiliyordu. Bu yargılamalar sonucunda para veya hapis cezası verilebiliyordu. Cezaları uygulamak için patrikhane dâhilinde bir hapishane bulunurdu¹⁸⁸.

Patriğin başında olduğu ruhanî sınıf üç bölüme ayrılmıştır: Diyakonluk, Papazlık, Piskoposluk. Bu üç sınıfın her biri kendi arasında üç dereceye ayrılır: Diyakonluk; *Vaizci Diyakon (Okuyucu)*, *Yardımcı Diyakon* ve *Diyakon*. Papazlık; *Qasa (Keşiş,*

¹⁸⁵ Atiya; **a.g.e.**,s.74.

¹⁸⁶ Surma Hanım; **a.g.e.**, s.58.

¹⁸⁷ İslam Ansiklopedisi, Nesturiler Maddesi, C.9 Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, s. 203.

¹⁸⁸ Surma Hanım; **a.g.e.**, s. 58-59.

papaz), Arkedikon, Korpiskopos. Piskoposluk; Piskopos (Abuna), Başpiskopos (Metropolit), Patrik (Katalikos) ¹⁸⁹.

Kuruluşundan itibaren İran'ın batısında değişik patriklik merkezlerine sahip olan Nasturîler, 8. yüzyılda patriklik merkezlerini Abbasilerin başkenti Bağdat'a taşımışlardır¹⁹⁰. Bağdat Hülagu tarafından ele geçirilince patriklik önce Urdu daha sonra da Urmiye Gölü yakınlarındaki Merage'ye nakledilmiştir. Moğol saldırılarından sonra Kuzey Irak'ta Alkosh yakınlarında Rabban Hürmüz Manastırı'na taşınmıştır. Osmanlının bölgeye hâkim olduğu 16. yüzyılda halen bu manastır patriklik merkezi olarak kullanılmaktadır. Bir kısım Nasturînin Katolikliği kabul edip Keldanî adı altında, Nasturî patrikliğinden ayrılmasının ardından, Nasturî patrikhanesi bir ara Osmanlı sınırları dışında Mor Yuhannan Manastırı'na ardından da¹⁹¹ Hakkâri civarında, yüksek dağlık bölgede, Kudsaniş'e taşınmıştır¹⁹². 17. yüzyılın ortalarında yine Osmanlı sınırları dışında Khosrowa'ya taşınmışsa da, 17. yüzyılın başından itibaren tekrar Kudsaniş'e taşınmış ve bu tarihten sonra Kudsaniş devamlı patriklik merkezi olarak kullanılmıştır¹⁹³.

Osmanlı idarî yapısında Nasturîlerin konumu çok açık değildir. Nasturîler'in yaşadığı bölgeler Osmanlı hâkimiyetine girdikten kısa bir süre sonra hem dağlık sınır bölgesinde gözden uzak olmaları hem de Nasturîlerin kendi içlerindeki anlaşmazlıklar ve bu anlaşmazlıklar sonrasında Nasturîlerin parçalanmış durumları, ilk dönemlerde millet sistemi içinde yer almalarını sağlayacak gücü göstermelerine engel olmuştur. 17. yüzyılda Nasturîlerin bu durumu devam etmiştir. Bu yüzyılda Nasturîler 3 ayrı patrikliğe bölünmüşlerdir¹⁹⁴. Tüm bu sebepler Nasturîlerin millet sistemi içinde bağımsız bir millet olarak teşkilâtlandırılmamalarına sebep olmuştur.

Osmanlı kaynakları da Nasturîlerin, millet sistemi içinde bağımsız bir millet olarak teşkilâtlandırılmadıklarını ortaya koymaktadır. Nasturîlerin Osmanlı Devleti içindeki idarî durumu ile ilgili elimizdeki tek ciddi belge “*Şurut-u Milel-i Muhtelif Defteri*”nde

¹⁸⁹ Surma Hanım; a.g.e., s. 25 ve 47.

¹⁹⁰ Atiya; a.g.e., s. 66-69.

¹⁹¹ Helen H.L. Murre-Van Den Berg; “The Patriarchs Of The Church East From The Fifteenth to Einteenth Centuries”, Hugoye: Journal Of Syriac Studies, Vol. 2, No. 2, July 1999, <http://syrc.com.cua.edu/Hugoye/Vol2No2/HV2N2Murre.html>, (Erişim: 12.09.2004)

¹⁹² Gabriele Yonan, Asur Saykırımı Unutulan Bir Holocaust, (Çeviren: Erol Sever), Pencere Yayınları, İstanbul 1999, s. 28.

¹⁹³ Murre-Van Den Berg; (Erişim: 12.09.2004).

bulunmaktadır. Osmanlı Devleti'ndeki tüm gayrimüslimlerin idarî durumlarını belirten fermanları içeren bu defterde Nasturîler patriklik olarak yer almamakta “*Murahhaslık-ı Nasturî*” ifadesi kullanılmaktadır. Bu belgede Nasturî Murahhası'nın yetki alanı olarak Diyarbakır ve Mardin gösterilmektedir. Nasturî murahhası, yetki alanına dâhil bölgelerde bulunan Nasturîler üzerinde, diğer cemaat patriklerinin sahip olduğu yetkilere sahiptir¹⁹⁵. Mahkeme kayıtlarında Nasturî murahhaslığıyla ilgili bir belge de; millet-i mezkure rahipleri tarafından seçilen murrahasın yetkileri padişah tarafından verilen beratla resmiyet kazanmaktadır. Bu berat karşılığında, diğer cemaatlerde olduğu gibi, resm-i pişkeşi vermektedir¹⁹⁶. Bir patrikliğin sadece murahhaslık olarak değerlendirilmesi akla şu soruları getirmektedir: “*Berat Nasturî patriğine mi verilmişti, yoksa Diyarbakır ve Mardin çevresinde yetkili Nasturî murahhasına mı verilmişti?*” Patriğe verilmiş olsaydı, patriklik merkezi olan Hakkâri ve çevresinin yetki alanı içinde gösterilmesi gerekirdi. Oysa sadece Diyarbakır ve Mardin murahhası olarak yer almaktadır. Bununla birlikte patrikliğin es geçilerek, murahhaslığın yer alması da Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin idarî sistemlerine uygun düşmemektedir. Bu durumda, yorumdan öteye geçmeyecek bazı değerlendirmeler yapılabilir: Şürut-u Muhtelif Defteri'nde Nasturîlerin murahhaslık olarak yer alması karşısında akla gelen ilk şey, Nasturîlerin patrik olarak kabul ettikleri ruhanîlerinin devlet tarafından murahhas olarak kabul edildiğidir. Bu konuda yapılabilecek bir diğer değerlendirme; hemen sınır bölgesinde bulunan Nasturî patrikliğinin belli bir süre için Osmanlı sınırları dışında İran'da bir manastırda bulunabileceği ihtimalidir. Bu konuda bir başka değerlendirme ise; defterin başlangıç tarihinde (H.1247-M.1831), artık kesin ayırım yaşanmış görünse bile, Nasturîlerden ayrılan Keldanîler dolayısıyla, Nasturî patrikliği konusunda halen ihtilaflar yaşanıyor olması ihtimalidir.

1825 tarihli Diyarbakır'a ait bir mahkeme kaydında ise; Diyarbakır'da yaşayan Nasturîlerin bir bölümünün Yakubîlere bağlı olduğundan bahsedilmektedir¹⁹⁷. Bu bilgi Nasturîlerle Süryani Kadimler arasında, en azında yerel anlamda, bazen ilişki kurulduğunu göstermekle birlikte bunu genellemek mümkün değildir.

¹⁹⁴ Murre-Van Den Berg; (Erişim: 12.09.2004).

¹⁹⁵ B.O.A. GM I.

¹⁹⁶ Mardin Şer'iyeye Sicili. 202, 16 Şevval 1218.

¹⁹⁷ İbrahim Yılmazçelik; XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s.116, dipnot 102.

19. yüzyılın ikinci yarısında yayınlanan devlet salnamelerinde hemen bütün gayrimüslim cemaatlere ait bilgiler yer almasına rağmen Nasturîler ile ilgili hiçbir bilgiye rastlanmaması, Nasturîlerin durumunu Osmanlı kaynaklarına dayanarak açıklamayı zorlaştırmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki; sınır bölgesinde ulaşılması zor bir bölgede yaşayan Nasturîler, 19. yüzyıla kadar sadece vergi sorunları sebebiyle gündeme gelmişler¹⁹⁸ ve idarî yapılanmaları devlet için çok fazla önem arz etmemiştir. Hatta Wigram'a göre; Kudsanîş'te ikamet eden Nasturi Patriğine Osmanlı Padişahları bu köyün "*lordu*" olarak bakmaktadırlar¹⁹⁹. Bu ifade; Osmanlı Devleti nezdinde Nasturîlerin cemaat özelliklerinden çok aşiret özelliklerinin ön plana çıktığını düşündürmektedir.

19. yüzyılda Nasturîlerin gündeme gelmesini ve idarî anlamda küçük bazı değişiklikler yaşamalarını sağlayan iki önemli gelişme vardır. Protestan misyonerlerin Asurluların torunları olarak kabul ettikleri doğunun bu en eski Hıristiyan topluluğu ile ilgilenmeye başlamaları ve Bedirhan Bey isyanı.

1840'lara kadar bölgedeki Nasturîler ile Kürtlerin ilişkileri dostane olmasına rağmen, bu ilişkiler bölgedeki misyonerler ve yabancı diplomatların müdahaleleri sonrasında bozulmuştur. Özellikle batılı kaynaklar, misyoner ve batılı diplomatların Nasturî ve Kürtleri birbirine düşürüp, bu vesileyle bölgede Osmanlı aleyhine bir ortam oluşturma çabalarına dair entrika örnekleriyle doludur²⁰⁰. Bu entrikalar Bedirhan Bey isyanı sırasında etkisini göstermiştir. Aslında isyanın çıkışı Nasturîlerle ilgili değildir. İsyân, Cizre Bölgesini uzun süre yönetmiş bir aileden gelen Bedirhan Bey'in Tanzimat sonrası ortaya çıkan merkezîyetçi yapıya bir tepkisi olarak değerlendirilebilir. Ancak kısa sürede bölge üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen Bedirhan Bey'e Nasturîlerin, bölgedeki misyonerlere ve yabancı diplomatlara güvenerek vergi vermek istememeleri, Bedirhan Bey ile Nasturîleri karşı karşıya getirmiştir.

Bedirhan Bey Musul valisi ile ihtilafa düştüğünde bu elverişli durumdan faydalanan Amerikalı Misyonerler, Hakkâri'de Tiyyari bölgesinde bir misyoner merkezinin

¹⁹⁸ Anzerlioğlu, a.g.e.,s. 33.

¹⁹⁹ W. A. Wigram; *The Assyrians And Their Neighbours*, G.Bell & Sons, London 1929, s. 170.

²⁰⁰ Celilê Celil; XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler, Çeviren: Mehmet Demir, Özge Yayınları, Ankara 1992, s. 137; John Joseph; *The Nestorians and Their Muslim Neighbours*, Princeton 1961, s. 51.

yapımına girişmişlerdir. Ancak bir misyoner merkezinden çok, bir kaleyi andıran bu yapı Kürtler tarafından, Nasturîlerin, Avrupalıların yardımıyla kendilerine karşı bir tehdit unsuru haline geldikleri şeklinde değerlendirilmiştir²⁰¹. Tüm bu gelişmeler Bedirhan Bey'in Nasturîlere saldırısıyla sonuçlanır. Bu arada, durumun bu hale gelmesinde etkili olan misyonerler kendi canlarını kurtarmak adına Nasturîleri yalnız bırakmışlardır. Bu olaylar sırasında Nasturî Patriği Musul'da bulunan İngiliz Konsolosluğuna sığınmıştır. Bu sırada İngiliz konsolosu, Asuroloji uzmanı Rassam idi. İstanbul'da ise onu destekleyen İngiliz Büyükelçisi Stranford Canning bulunmaktaydı²⁰². Bu ekip İngiltere'nin Nasturîlere yönelik faaliyetleri dolayısıyla, Osmanlı Devleti'nin Bedirhan Bey üzerinde baskı oluşturmaya sebep olmuştur. Bedirhan Bey isyanının 1847'de bastırılmasının ardından, yine İngiliz baskısıyla Nasturî Patriğine Hakkâri bölgesinde yaşayan Nasturîler üzerinde geniş haklar tanınmıştır. Bu haklar 1914'e kadar İngiliz Konsoloslarının yardımıyla devam ettirilmiştir²⁰³.

Hakkâri bölgesinde İngiliz baskısı sonucu Nasturî patriğine verilen bu yetkiler, diğer gayrimüslim cemaat liderlerine verilen yetkilerden farklı görünmektedir. Patrik bölgede bulunan Nasturî aşiretler üzerinde idarî yetkilerle donatılmıştır. Nasturî cemaati, bağımsız dini bir topluluk, daha açık bir ifadeyle "*millet*" olarak tanınmamıştır. Gayrimüslim cemaatlerin hem patrikleri hem de diğer dinî idarecileriyle birlikte yer aldığı resmi kayıtlarda Nasturî patrikliği ve örgütlenmesinin yer almaması bu izlenimi vermektedir. Öyle anlaşılıyor ki; Nasturî patrikleri daha önce de değindiğimiz gibi, Osmanlı devleti tarafından bir "*millet*" reisi olarak değil, birkaç aşiretlik bir topluluğun reisi olarak değerlendirilmiştir.

1.3.3. Keldanî Patrikliği

Keldanî patrikliği, 16. yüzyılda Nasturî Kilisesinden ayrılanların oluşturduğu bir patriklidir. Bu patrikliğin oluşumu ve Osmanlı Devleti'ndeki konumuna değinmeden önce, "*Keldanî*" tabiri üzerinde durmak gerekir.

²⁰¹ Joseph; a.g.e., s. 59.

²⁰² Surma Hanım, a.g.e., s. 67.

²⁰³ Surma Hanım, a.g.e., s. 67.

Keldanî tabiri de, Süryani tabiri gibi tartışmalı bir kökene sahiptir. Bu tartışmaların sebebi Keldanî tabirinin eskiçağda ve 16. yüzyıldan sonraki kullanımlarından kaynaklanmaktadır. Eskiçağlar için Mezopotamya'da yaşayan bir etnik kökeni ifade eden Keldanî tabiri, 16. yüzyıldan sonra ise mezhebi bir grubu ifade etmek için kullanılmıştır²⁰⁴.

Hıristiyanlığın Mezopotamya'da yayılması esnasında bölge halkları içinde birbirleriyle komşu olan ve birbirlerine yakın bir dil konuşan halkların Süryani Kilisesi etrafında birleştiklerini ve bundan sonra Süryani olarak anıldıklarını daha önce belirtmiştik. Bu halklardan biri de Keldanîlerdir. Bazı kaynaklar Keldanîleri Asurlular olarak tanımlarken²⁰⁵, bazıları da onları Asurlular ile komşu²⁰⁶ ve onlarla savaşan bir kavim olarak²⁰⁷ nitilemektedirler.

Kelimenin etimolojik yönü de değişik şekillerde açıklanmaktadır. Kelimenin lügat yönünden yapısı, aslı ve manası konularında çok değişik görüşler mevcuttur²⁰⁸. Süryanice'de ise Keldanî kelimesi; münecim, astrolog anlamındadır. Keldanîler, Süryaniler tarafından eski Babil'in yerleşik halkı olan, astronomiyle uğraşan, bu alandaki birçok gelişmeye imza atmış Asurî-Babillilerin adı olarak kabul edilir²⁰⁹.

Günümüzde Keldanî tabiri, Mezopotamya'da ilkçağlarda yaşamış olan bu halka ilişkisi olduğu düşünülen Hıristiyanlar için kullanılmaktadır. 16. yüzyılda Katolikliği kabul eden Nasturîlere papa tarafından Keldanî adı verilmiştir²¹⁰. Papanın hâkimiyetini kabul eden Nasturîlere, Keldanî denilmesini, etnik sebeplere dayandığını iddia edenler olduğu gibi daha çok coğrafi sebeplere bağlayan görüşler de mevcuttur. Buna göre; Keldanî adlandırması Nasturîlerin dini liderleri olan patriğin eski Kalde'de (Keldanîlerin Yaşadığı Bölge) olmasından ileri gelmektedir²¹¹. Keldanî tabirinin bir kilise etrafında örgütlenmiş Hıristiyan bir cemaati ifade eden bir terim haline nasıl geldiğini anlamak, kelimenin etimolojisini ve kökenini anlamaktan daha kolaydır.

²⁰⁴ Kadir Albayrak; Keldanîler ve Nasturîler , Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 22.

²⁰⁵ Herodotos; Herodot Tarihi, Çeviren; Müntekim Ökmen, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991, s. 36.

²⁰⁶ Wigram; a.g.e., s. 5.

²⁰⁷ Molitor; a.g.e., s. 9.

²⁰⁸ Bu görüşler için bkz.; Albayrak; a.g.e., s. 21-30.

²⁰⁹ Albayrak; a.g.e., s.29.

²¹⁰ Albayrak; a.g.e., s. 107.

²¹¹ Nelhans; a.g.e., s. 33.

Keldanî patrikliği, Süryani Katolik patrikliğinin ortaya çıkmasında olduğu gibi, Nasturîler arasındaki idarî anlaşmazlıklardan ve bu anlaşmazlıkların Katolik misyonerlerce kullanılmasından dolayı Nasturî patrikliğinin parçalanmasıyla ortaya çıkıyordu. Nasturîlere yönelik Katolikleştirme faaliyetlerine ilk olarak Kıbrıs adasında bulunan az sayıdaki Nasturî arasında rastlıyoruz. 13. yüzyılın başlarında Ada'da bulunan Ortodoks Yunan ve Nasturîleri Katolikleştirme faaliyetleri sonucu bir kısım Nasturî'nin papanın üstünlüğünü kabul ettiği belirtilse de²¹², bu faaliyetlerin konumuz açısından çok da önem arz etmediği anlaşılmaktadır. Çünkü bahsedilen tarihlerde Kıbrıs'ta bulunan Nasturî sayısı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Açıkçası Nasturîlerin yaşadığı bölge ve 13. yüzyılın şartları düşünüldüğünde, Kıbrıs'ta çok fazla Nasturî olduğunu söylemek de mümkün değildir. Kaldı ki; bu bilgileri veren kaynaklar da daha sonra Katolik olan Nasturîlerin tekrar eski mezheplerine döndüğünü belirtir.

Nasturî kilisesinde ayrılığı ortaya çıkararak temel sebep, patrik seçimlerinde 15. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan patrikliğın verasetle amcadan yeğene geçmesi usulü oldu. Başlangıçta patriklik seçimleri sırasındaki ihtilaf ve bölünmelerin önüne geçecek bir engel olarak kabul edilen bu uygulama, zamanla Nasturîlerin parçalanmasındaki en önemli sebep haline geldi. 16. yüzyılda Nasturîlerin bu uygulamayı kabul etmemesinin en önemli sebebi, bu uygulama ile patrikliğe ehliyetsiz kişilerin geçmesi ihtimaliydi. V. Simon Mor Mama patriklik tahtına oturduğunda, ailede patriklik makamına geçecek 8 yaşındaki yeğeninden başkası kalmamıştı. Nasturîler bu yaşta patrik adaylarının annelerinin etkisi altında kaldıklarını düşünmeye başlamışlardı. Nihayet tüm bu olumsuzluklar 1551'de Mor Mama'nın ölümüyle gün yüzüne çıktı. Nasturî toplumunun önemli bir kısmının desteklediği bir kaç piskopos, ölen patriğin yeğeni Simon Denho'dan daha uygun bir adayı seçmek istediler. Daha olgun bir aday seçmek isteyen bu grubun karşısında, irsî geleneğin taraftarı olan diğer bir cephe de, Simon Denha'yı desteklediler ve onun lehinde çalışmalarda bulundular. Simon Denha karşıtları tarafından Hürmüz Manastırı Piskoposu Yuhanna Sulaka patrik olarak seçildi²¹³. Buraya kadar olaylar, Nasturî cemaatinin kendi içlerinde meydana gelen ihtilaflar olarak görünürken, bu olayları fırsat bilen Katolik misyonerlerin karışmasıyla birlikte Nasturî kilisesinin kesin olarak bölünmesi ve Keldanî kilisesinin ortaya çıkma süreci başlamış oluyordu.

²¹² Albayrak; a.g.e., s. 104-105

Kudüs üzerinden Nasturîlerin yaşadığı bölgelere ulaşan Fransiskan misyonerleri, yeni patrik ile temasa geçtiler. Patriği, papanın onayıyla Katolik mezhebini kabul edecek olursa konumunu güçlendirebileceğine inandırdılar. Bunun üzerine Patrik Yuhanna önce Kudüs'e ardından Roma'ya gitti.1553'te Katolik mezhebini kabul ettiğini ilan etmesi üzerine Papa III. Julius tarafından patrikliği onaylandı. Sulaka, Nasturî toplumunun tamamını kazanma umuduyla geri döndü²¹⁴. Diyarbakır'a ulaştığında, din adamları ve halk tarafından sevinçle karşılandı. Hatta bu dönemde Osmanlı Devleti'nden patrikliğini onaylayan belgeler aldığı da bazı kaynaklarda belirtilmektedir.²¹⁵ Ancak Sulaka karşısında, Simon Denha ve taraftarlarının oluşturduğu muhalefet sonucu Sulaka, Diyarbakır Valisi tarafından tutuklanmış ve akabinde öldürülmüştür²¹⁶.

Sulaka'nın öldürülmesinin ardından, Simon Denha tek patrik olarak kalmadı. Karşısına rakip olarak İlyas çıktı. Ancak bu kez durum değişmişti. Simon Denha Doğu'da dağlık bölgelerdeki Nasturîlerce patrik olarak kabul edilirken, Batı'da ovada yaşayanlar ise İlyas'ı patrik olarak kabul ettiler. Her iki patrik ve bağlıları da papanın desteğini almaya çalışıyorlardı²¹⁷. Nasturîlerin kendi aralarındaki çatışma bu patriklerden sonrada devam etti. Öyle ki; 17. yüzyılda hem Urmiye'de bulunan Nasturî patriği hem de Musul'da bulunan patrik, papa tarafından kabul edilmiştir²¹⁸. Her iki tarafın da, papa tarafından tanınmayı ve onun hükmü altına girmeyi bir avantaj olarak gördükleri anlaşılıyor. Ancak iki tarafında papa ile 18. yüzyıla kadar direkt bir ilişki içinde olduklarını söylemek mümkün değildir²¹⁹.İki taraf arasında, papanın desteğini alarak üstünlük kurma mücadelesi 1778'e kadar sürdü. Bu tarihte Musul merkezli İlyas taraftarları Roma'ya itaati kesin olarak kabul ettiler²²⁰. Bundan sonra Kudşanis merkezli Nasturî patrikliği eski yapısına geri dönerken, Musul'da Keldanî patrikliği ortaya çıkıyordu. Bu olaylarla, Keldanî ve Nasturîler arasındaki ayırım kesinleşmekle birlikte Keldanîler, bu tarihten sonra da birçok ihtilafla içi içe yaşadılar. Bu ihtilaflar içinde en önemlisi Diyarbakır ve Musul'daki iki ayrı patrikliği. 18. yüzyılın ortalarında Diyarbakırlı bir

²¹³ Atiya; a.g.e.,s. 69; Albayrak; a.g.e., s. 105-106.

²¹⁴ Atiya; a.g.e.,s. 69.

²¹⁵ Albayrak; a.g.e., s. 108.

²¹⁶ Atiya; a.g.e.,s. 69.

²¹⁷ Wigram; a.g.e., s. 161-162.

²¹⁸ Atiya; a.g.e., s. 69.

²¹⁹ Murre-Van Den Berg, a.g.m., (Erişim: 12.09.2004).

²²⁰ Wigram; a.g.e., s.69.

başpiskopos Yusuf (Josef) de papadan patriklik onayı almıştı²²¹. Bu durum papanın Doğu Hıristiyanlarına güvenemediğini ve aralarındaki her türlü ihtilaftan faydalanma politikasını gözler önüne sermektedir. 1827’de Diyarbakır patrikliği silsilesinin son patriği V. Yusuf’un ölümü ve Roma’nın Musul’dan yana tavır sergilemesi ile geriye bir tek Musul patrikliği kaldı²²².

Nasturîlerin kendi iç sorunlarını fırsat bilen Katolik misyonerlerin, Katolikleştirme çalışmaları sonucunda, günümüze kadar devam eden bölünme ortaya çıkıyordu. Bu bölünmede Roma’nın siyasi gücünü Nasturîler üzerinde bir baskı unsuru olarak kullandığı ortadadır. 19. yüzyılda bölgede arkeolojik kazılar yapan Layard, Keldanîlerin baskı sonucu Roma ile birleştiğini, bu birleşmeye rağmen eski adet ve geleneklerinden vazgeçemediklerini; kendi eski formlarını, dua ve törenlerini, festivallerini, kronolojilerini, kutsal kitaplarındaki eski dillerini kullanmaya devam ettiklerini, hatta Roma ile bir mücadele halinde olduklarını belirtir²²³.

Katolikliğe rağmen eski örf ve adetlerine bağlı kalan Keldanîler, devlet tarafından 19. yüzyılın ilk yarısında “*Nasturî Katolikler*” olarak isimlendirilmiştir²²⁴. Ancak daha sonra Katolik mezhebinin resmen tanınması ve İstanbul’da bir Katolik patrikliğinin ihdasıyla birlikte, Süryani Katolikler de olduğu gibi, İstanbul Katolik patrikliğine bağlı sayılmışlardır²²⁵. Bu bağlılıktan dolayı, bazı belgelerde Keldanîler için “*Keldanî Kadim Ermeniler*” ifadesi kullanılmıştır²²⁶.

Keldanîler, eski örgütlenmelerine de bağlı kalmışlardır. Ancak Nasturî Kilisesinden ayrılmalarında en önemli etkiye sahip, yeni patrik atanması konusunda seçim sistemini benimsemişlerdir. Patrik seçimleri, serpiskopos ve piskoposlardan oluşan bir senato tarafından yapılmaktaydı. Örneğin; 1894 yılında Patrik Petros Eliya’nın ölümü üzerine yapılan patrik seçimine şu serpiskopos ve piskoposlar katılmıştır: Basra Serpiskoposu, Kerkük Serpiskoposu, Cizre Serpiskoposu, Mardin Serpiskoposu, İmadiye Serpiskoposu, Akkare Serpiskoposu, Zaho Serpiskoposu, Siirt Serpiskoposu, İran tebaasından Selmas Piskoposu, Devlet-i Aliye tebaasından İran’da Urmiye Piskoposu, Devlet-i Aliye

²²¹ Atiya; a.g.e.,s. 70.

²²² Albayrak; a.g.e., s. 113.

²²³ Layard; a.g.e., s. 184-185.

²²⁴ Yılmazçelik; a.g.e., s. 116.

²²⁵ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def’a 1, Sene 1263, s. 102.

²²⁶ B.O.A., MKT. MHM, Dosya No:636, Gömlek No1

tebaasından İran'da Sana Piskoposu. Bu isimlerden oluşan senato, seçim sonucunda Abdulyeşu'nun patrik seçildiğini, mühürlerinin bulunduğu bir yazı ile Adliye ve Mezahip Nezaretine bildirmiştir. Bu seçim aynı zamanda patriklik merkezi olan Musul'da bulunan Deyr Seyde adlı manastırda yapılmasına²²⁷ rağmen, tüm seçimler Musul'da yapılmıyordu. Seçim için bazen de Mardin tercih ediliyordu²²⁸.

Keldanî patrikleri, ruhanilerden oluşan bir senato tarafından seçilmesine rağmen Keldanîler, başta patrik seçimleri olmak üzere hemen her konuda papanın baskısıyla karşı karşıyadırlar. Süryani Katolik patrikliğinde olduğu gibi, Keldanîlerin de en önemli sorunu, papanın ve bölgedeki temsilcilerinin Keldanîler üzerindeki baskısı ve bu baskı sonucunda hem kendi içlerinde hem de devlet ile sorunlar yaşamalarıydı. Bu baskı daha çok ruhanî atamalarında kendini gösteriyordu. Patrikler, patrik seçimlerinde hemen sonra veya en azından patriklik süresi içinde bir kez Roma'ya gitmek zorunda kalıyorlardı. Bu patrikliklerinin meşrulaşması, papa tarafından tanınma zorunluluğunun bir sonucuydu. Patriklerin Roma'ya yaptıkları bu ziyaret, Roma'daki Osmanlı sefirleri tarafından da takip ediliyordu. 1890 yılında Patrik Ebulyonan'ın, papa ile yaptığı görüşme ve papalığa yakın bir gazete olan “*Moniteur de Rome*” gazetesine verdiği demeç hakkında, Roma Sefiri tarafından Babıâli'ye bilgi veriliyordu²²⁹.

Papanın Keldanîler üzerindeki etkisi, ruhanilere rağmen istediği kişiyi, patrik seçtirebilecek dereceye varabiliyordu. 1900 yılında patriklik seçiminde papanın Bağdat vekili aracılığıyla seçimlere müdahalesi, dönemin Musul Valisi Ebubekir Hazım Tepeyran'ı rahatsız edecek bir açıklıkla yapılıyordu. Ebubekir Hazım, patriklik seçimini hatıratında şöyle anlatır:

“Musul'a memuriyetimden evvel Keldanî Patriği Bağdat'ta vefat etmiş olduğundan Mitran (Metropolit ve Episkopos)'lardan Kerkük'lü Yusuf Hayyat Efendi patrik vekaletinde bulunuyordu. 1900 senesinde Bağdat'taki papa vekili Musul'a geldi. Münhal olan patrikliğe usulü vechile mitranlardan biri seçilmek üzere bu patrikliğin ruhanî hududu dahilinde bulunan mitranların Musul'a davet edildiği anlaşıldı. İran'ın bilmem neresindeki bir Mitran da dahil olmak üzere sekiz kişi toplandı. Ben patrik vekaletinde bulunan Yusuf Hayyat Efendi'nin tercihan seçileceğini sanıyordum; kendisinin de bunu umduğu anlaşıyordu. Fakat benim zannım ve onun kuvvetli ümidi aksine, hatta kendisi

²²⁷ Başbakanlık Osmanlı Arşivi., İrade Adliye ve Mezahip, 13.

²²⁸ Ebubekir Hazım Tepeyran; Hatıralar, Pera Yayınları, İstanbul 1998, s. 376.

²²⁹ B.O.A. Y.MTV., Dosya No:45, Gömlek No:81.

lehinde oy veren mitranlar, papa vekili tarafından tazyik ile reyleri geri aldırılarak, Siirt Mitranı Emmanuel Efendi intihab ettirildi. Bu seçimde benim bir reyim olsa ben de sevimli bir zat olan Emmanuel Efendi'ye verirdim. Fakat intihabın icrası şeklindeki yolsuzluktan dolayı bu suretle herhangi matran seçilse itiraza mecbur olduğum için Babîâli'ye ve Mezâhip Nezaretine, seçimin cereyan şeklini ve binaenaleyh tasdik etmek muvafık olmayacağını arz ettim. Çünkü bütün patrikler gibi bu da Osmanlı tebaasından bir cemaatin ruhanî reisi olmakla beraber bu sıfatla Vilayet İdare Meclisi'nin de tabi azasından sayıldığına göre bunu seçmek için, Osmanlı ruhanî reislerinden teşekkül eden heyete Arap memleketlerinde "Kaasıt" denilen papa vekilinin riyaset etmesi ve seçime İran mitranlarından bir ecnebi de karıştırılması tabiatıyla uygun görülmez."²³⁰

Ebubekir Hazım, yukarıda bahsettiği iki sebepten dolayı usulsüz olduğuna inandığı seçim sonucunu, Adliye ve Mezâhip Nezâretine bildirir. Adliye ve Mezâhip Nezâretince, Meclis-i Vükelâya taşınan sorunun, halli için papa vekili katılmadan seçimlerin tekrarlanması istenir. Meclis-i Vükelâ görüşmelerinde, Ebubekir Hazım'ın, hoş karşılamadığı İran uyruklu bir matranın seçimlere katılmasının gündeme gelmemesi, bu durumun doğal karşılandığını da göstermektedir²³¹.

Meclis-i Vükelânın seçim sonucunu kabul etmemesi sonrasında olayların gelişimini Ebubekir Hazım şöyle aktarır:

"Evvelki seçim neticesi daha doğrusu Kaasıt Monsenyör Hanri ile papa arasında kararlaştırılarak seçim namıyla tayin olunan Emmanuel Efendi'nin atanması, Kaasıt cenabları tarafından papa hazretlerine telgrafla arz olunması üzerine Vatikan Sarayı'ndan gönderilen tasdiki kapsayan berat, nişan vesaire yolda buldukları halde hükümetin seçimi tasdik etmemesi papaya çok fena tesir etmişti. Özellikle Monsenyör Hanri'yi papaya ve mitranlarla beraber Emmanuel Efendi'ye, hatta bütün cemaat efradına karşı pek müşkül bir mevkie koymuş olduğu için itirazımın tesirini dağıtmak yolunda her türlü tedbire müracaat ettikleri gibi, o zaman Musul'da Mal Sandığı Emîni bulan ve Meşrutiyetten sonra Musul Mebusu seçilen Keldanî Davut Yosefani Efendi'yi de beni yola getirmeye aracı etmiş ve hayli sıkıştırmışlar. Gayet zeki bir zat olan Yosefani Efendi seçimin hiçte beklenmeyen bir neticesinden memnun olmamakla beraber benim için dönmek imkânı kalmış olsa bile beni geri döndürmenin imkânsızlığını mükerrer tecrübe ile pek iyi bildiğinden kendisine söylenen sözleri ancak bana malumat vermek şeklinde naklediyordu. Patrik vekili Mitran Yusuf Efendi neticesi arzusuna uygun çıkmayan bu seçimin iptalinden

²³⁰ Tepeyran; a.g.e., s. 374-75.

²³¹ B.O.A., MV., Dosya No:100, Gömlek No:53 ve Dosya No.102 Gömlek No:76.

memnuniyetini pek güç gizleyebilmekle beraber Monsenyör Hanri'nin tazyikleri üzerine beni yumuşatmak yolunda, istemeyerek de olsa gayret harcamaktan geri kalmıyordu.”²³²

Yosefani Efendi ve Matran Yusuf Hayyat, Ebubekir Hazım'ı ikna için rüşvet dâhil birçok yolu denerler. Ancak Ebubekir Hazım'ı seçime itiraz etme düşüncesinden caydıramazlar. Keldanî ruhanîlerinin (*başta patriklikte gözü olan Matran Yusuf Efendi olmak üzere*) bu seçim sonucunu istemeyerekte olsa kabul etmelerinin önemli sebeplerinden biri de, cemaat tarafından geçimlerinin sağlanmasında güçlük çekilmesi dolayısıyla Vatikan hazinesinden maaş almalarıdır. Ebubekir Hazım'ı iknaya çalışırken, bu maaşlarını kaybedecekleri korkusuyla hareket etmektedirler²³³.

Ebubekir Hazım'ı ikna çalışmaları sonuç vermeyince, bu kez Musul'daki Fransa Konsolusluğuna müracaat etmişlerdir. Konsolosluk nezdindeki girişimlerden de sonuç alamayınca, İstanbul Ermeni Katolik Patrikhanesini devreye sokmaya çalışmışlardır²³⁴. Öyle anlaşılıyor ki; bu girişimler Babiâli'nin tavrını yumuşatmıştır. Seçimlerin iptalinden vazgeçen hükümet, yeni bir formül bulmuş ve seçime katılan matranlardan da, papa vekilinin bir daha seçime katılmayacağına dair beyanat istemiştir. İstenen beyanat verilirse bu defalığına, seçilen patriğin tanınabileceği belirtilir²³⁵. Ancak, matranlar böyle bir beyanat vermekten çekinirler²³⁶. Doğal olarak Babiâli de seçim sonucunu hükümsüz kabul etmiştir. Emmanuel Efendi resmi yazışmalarda patrik unvanını kullanmasına rağmen, Babiâli resmi işlerde ya kendisini muhattap almamış ya da kendisine gönderilen yazılarda patrik yerine matran ifadesi kullanılmıştır. Papanın çok ciddi tepkisiyle karşılanan bu durum, muhtemelen yine papanın girişimleri sonucunda Fransızlar tarafından baskıyla hallediliyordu. Ebubekir Hazım, olayın Fransa'nın baskısıyla çözülmesi olaylarını şöyle nakleder:

“Musul'dan İstanbul'a döndükten bir müddet sonra Fransa Hükümeti ansızın zırhlı bir harp gemisi göndererek Midilli Adası'na asker çıkarıp hükümet dairelerini işgal ettiği iştirildi ve bu hareketin yirmi sene evvel Maliye hazinesinin Fransız tebaasından Topini ve Loranda namlarında iki bankerden istikraz etmiş olduğu seksen bin Osmanlı lirasının ödenmesinin pek ziyade gecikmesinden ileri geldiği anlaşıldı.

²³² Tepeyran; a.g.e., s. 376.

²³³ Tepeyran; a.g.e., s.377.

²³⁴ Tepeyran; a.g.e., 377.

²³⁵ B.O.A., MV., Dosya No: 100, Gömlek No:53.

²³⁶ B.O.A., MV., Dosya No: 102, Gömlek No: 76.

Şahıslara ait bir alacağın alınması için makul ve mülayim yollar daima mevcut iken, o zamanki Fransa Hükümetinin şımarık bir çocuk gibi pek şiddetle hareket etmesi yalnız bizi ve bütün dünya efkâr-ı umumiyesini değil, Fransa Mebusan Meclisini de hayrete düşürdüğünden istenilen açıklama üzerine hükümetin verdiği izahatta bu muamele yani Midilli'nin işgali, yalnız şahsi bir borcun alınması maksadıyla olmadığını göstermek için eski tabirle "sümmededarik" (son anda yapılan), mesela memleketimizde bulunan Fransız mekteplerinin tamirine zorlukla müsaade etmekte olduğumuz gibi, beş altı madde arasında eski usule göre seçilen Musul-Bağdat Keldanî Patriğinin seçiminin tasdik olunmaması da hususi bir madde teşkil ediyordu.²³⁷

Ebubekir Hazım'ın bahsettiği bu olay sonrasında Keldanî Patriği seçimi Osmanlı Devletince tanınıyordu. Hatta bu olaylardan 6 yıl sonra Osmanlı padişahı Keldanî Patriği Emmanuel Efendi'ye Mecidî Nişanı ihsan ediyordu²³⁸.

Bu olaylar esnasında dikkat çeken bir olay da, Babîali'nin Keldanîleri papa etkisinden kurtarabilmek için bazı girişimlerde bulunmasıdır. Bu amaçla 1901'de Adliye ve Mezâhip Nezâretine gönderilen bir yazıda, İstanbul'da Keldanîlerin kiliseleri olmaması sebebiyle, papaya bağlı kiliseler ile Fransız, İtalyan ve Avusturyalıları ait kiliseleri kullandıkları ve bu durumun Keldanîlerin "efrence" etkisine girmelerine sebep olduğu belirtilerek, bu etkiden kurtulmaları için Keldanîlere ait bir kilise inşası için arsa tahsis edilmesi isteniyordu²³⁹.

Keldanîlerin patriklik merkezleri Musul'daydı Ancak mevsimine göre patrikler Bağdat'ta da ikamet edebiliyorlardı²⁴⁰. Patrik, "Babil Patriği" unvanını kullanıyordu²⁴¹. 19. yüzyılda Osmanlı sınırlarında örgütlenmeleri şöyle özetlenebilir: Basra ve Tevabii, Diyarbakır ve Meyyafarikin ve Tevabii, Mardin ve Nusaybin ve Tevabii, Siird ve Tevabii, Cizre ve Tevabii, İmadiye ve Tevabii, Kerkük ve Erbil ve Tevabii, Süleymaniye ve Tevabii, Zaho ve Tevabii'nde serpiskoposluk. İstanbul, Mısır, Hakkâri, Bağdat, Ammere, Basra, Şam, Beyrut, Tarsus ve Adana'da patrik vekilliği. Devlet salnamelerinde yer alan bu örgütlenmeye ek olarak, Roma'da da bir patrik vekilleri bulunuyordu. 1901 yılında Dersaadet patrik vekilinin bazı Keldanî ruhanileri için nişan verilmesi isteğinde Roma Patrik Vekili'nin de adının geçmesi, bu vekilin Osmanlı

²³⁷ Tepeyran; a.g.e., s. 379.

²³⁸ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Parekende Evrakı Adliye ve Mezahip Nezareti Maruzatı, Dosya No:25, Gömlek No: 29.

²³⁹ B.O.A., Y.PRK.AZN., Dosya No: 22, Gömlek No: 67.

²⁴⁰ Tepeyran; a.g.e., s. 375.

²⁴¹ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 24, Sene 1285, s. 740.

uyruklu olduğu ve Babiâli'nin bu vekili diğer ruhanîler gibi kendi memuru olarak kabul ettiğini göstermektedir²⁴².

1.3.4. Protestan Süryaniler

Osmanlı Devleti'nde Protestan cemaatin ortaya çıkışı, 19. yüzyılda Batılı devletlerin her birinin bir gayrimüslim cemaate hamilik yaparak, Osmanlı üzerinde bazı haklar elde etme çabalarıyla ilgilidir. Bu çerçevede Rusya Osmanlı Devleti içinde resmen tanınmış bir mezhebe (Ortodokslara) hamilik yaparken, Fransa Katoliklere sahip çıkmış, onlara millet statüsü kazandırmaya çalışmış ve bunu başarmıştır. Doğu'da dinin oynadığı rolü geç de olsa kavrayan İngiltere, Fransa ve Rusya gibi, siyasi nüfuzunu arttırmak için, dini bir araç olarak kullanmaya başlamış ve bu amaçla Osmanlı sınırları içinde Protestan cemaat oluşturma çabası içine girmiştir.

Amerika ve Almanya gibi devletlerin desteği ile İngiltere 19. yüzyılda bu amacına ulaşmıştır. Osmanlı sınırlarında az sayıda da olsa, Protestan cemaati oluşması üzerine İngiltere, kendi isteklerine uygun bir ortam oluşturabilmek için 1840'ta ilk girişimlerde bulunmuştur. İngiltere Dışişleri Bakanlığı 1840'ta Kudüs'te bir Protestan mabedi inşası için Osmanlı Devleti'nde izin talebinde bulunmuş, bu talebin ardındaki gerçek amacı sezen Osmanlı Devleti, 1834'te yayınladığı mezhep değiştirme yasağı ile ilgili fermanı öne sürerek bu isteği geri çevirmiştir. 1844 yılında ise hem bu yasağın kalkması hem de İngiltere'nin Osmanlı Devleti ile bu konuda temaslarını devam ettirmesi üzerine Kudüs'te bir Protestan Kilisesi resmen açılmıştır²⁴³.

Bu gelişmenin ardından Protestan cemaati, millet sistemi içinde resmen tanınan ve diğer milletlerin sahip oldukları haklara sahip bir millet olabilmek için, Batılı devletlerin özellikle de İngiltere ve Prusya büyükelçilikleri nezdinde girişimlerde bulundular. Bu iki devletin baskısı üzerine 1850'de Protestan cemaati Osmanlı Devleti tarafından resmen tanındı. Bu tanınma Protestanların millet statüsü kazanmalarını sağlayan bir tanınma değildi. Bu durum Protestanların millet statüsüne sahip olmak için elçilikler nezdinde girişimlerinin devam etmesine sebep oldu. Nihayet bu gelişmeler 1878'de Protestanlarla ilgili bir nizamnamenin kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu

²⁴² B.O.A. Y.PRK.AZN. Dosya No: 22 Gömlek No:67.

²⁴³ Eryılmaz; a.g.e., s.74-75.

nizamnameye rağmen Protestan cemaati, millet sisteminde sahip olunan haklara sahip olmamıştır²⁴⁴.

Osmanlı sınırlarında Protestanların resmi statüye sahip olmaları yönünde çalışmalar İngiltere tarafından yapılmasına rağmen, Protestanlaştırma çabalarında Amerikan misyonerleri daha etkili olmuştur. İngiltere kökenli misyoner faaliyetleri daha çok irtibata geçtikleri Hıristiyan unsurları eğitim gibi hususlarda kendine bağlayarak kullanma yolunu seçerken Amerikan misyonerleri çok yönlü bir çalışma sistemi benimsemişlerdir.

18. yüzyılın ortalarında çalışmaya başlayan Amerikan misyonerlerinin çalışmaları²⁴⁵, özellikle 1810'da Boston'da kurulan ve modern imkânlarla çalışan Amerikan Board misyonerlerinin 1819'da Türkiye'yi programına almasıyla²⁴⁶ önemli bir gelişme göstermiştir. 1839'a kadar İstanbul, Bursa ve Trabzon misyonları kurulmuş olmasına rağmen. 1844'te Amerikan Board teşkilâtı, Rumlara yönelik faaliyetlerini durdurmuş ve örgütün adını "*Ermeni Misyonu*" olarak değiştirecek kadar Ermeni odağını belirgin hale getirmiştir²⁴⁷. Bu durum Amerikan Board'ın daha doğuya yönelmesi ve Süryanilerin yaşadığı bölgelerde de daha etkin çalışma yapması anlamına da geliyordu. Aslında Amerikan Board'ın Süryanilerin yaşadığı bölgelerle ilgisi 1836'da Horatio Southgate'yi Türkiye, İran, Suriye ve Mısır'da misyonerlik girişimleri için daha fazla olanak olup olmadığını araştırması için görevlendirilmesiyle başlatılabilir. Southgate, hazırladığı raporlar doğrultusunda, Mardin'deki Süryani Kadimler için görevlendirilmiş, ancak 1844'te İstanbul'da görevlendirilmesinin ardından daha çok Ermenilere yönelmek zorunda kalmıştır²⁴⁸. Bu sebeple Southgate'nin Süryani Kadimlere yönelik çalışmaları çok etkili olmamış gibi görünmektedir.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Süryanilerin yaşadığı bölgelerde açılan Amerikan misyonerlerine ait istasyonlar, Süryanilere yönelik Amerikan misyonerlerinin çalışmalarını yeniden canlandırmıştır. 1850'de Musul, 1857'de Diyarbakır ve 1858'de

²⁴⁴ Düstur, Cezire-i Rabi', Matbaa-i Amire 1296, s.652-654.

²⁴⁵ Uygur Kocabaşoğlu, Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika, 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğundaki Amerikan Misyoner Okulları, Arba Yayınları, İstanbul 1989. s. 16.

²⁴⁶ Gülbadi Alan, ; Merzifon Amerikan Koleji ve Anadolu'daki Etkileri, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 21-22.

²⁴⁷ Suavi Aydın; "Anadolu Hıristiyanlığında Dönüşüm Misyoner Faaliyetlerinin Doğu Hıristiyanlığı Üzerindeki Etkisi ve Modernleşme", Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi 25-28 Ekim 2000 Ürgüp/Nevşehir, s. 79.

Mardin’de açılan istasyonlar²⁴⁹ bu canlanmada etkili olmuştur. Bu tarihlerde yapılan çalışmalar sonucunda, Mardin ve Diyarbakır’da bazı Süryaniler Protestanlığı benimsemişlerdir. 1852-1860 arasında Protestanlığı kabul eden Diyarbakırlı Şemmas Saliba ve Mardinli Şemmas Cercis Hedaye, kendi bölgelerinde Süryani Protestan cemaatinin ilk piskoposları olmuşlardır²⁵⁰. Mardin’de yerli Protestan cemaati büyüdükçe kilise hizmetleri de yerli Protestanlara terkedilmiştir. Bu büyüme sonucunda Bâb-ı Mıŝkiye’de (Diyarbakırkapı) Amerikan Misyonerleri tarafından bir okul, kolej ve hastane açılmıştır. 1867’de Mardin Protestan Kilisesi çoğu Süryani olan 19 üyeye sahipken, bu sayı 1877’de 150 üyedir²⁵¹. 1862’de Beyrut’ta Süryani Protestan Koleji’nin kurulmuş olması²⁵², Mardin ve Diyarbakır dışında da bazı Süryanilerin Protestanlığı kabul ettiğini göstermektedir.

Süryani Protestanlar kendilerine has bir kilise örgütlenmesine gitmemiş, görünmektedirler. Zaten Protestanlığın Osmanlı’daki örgütlenmesi de patriklik veya benzeri bir kurum etrafında olmadığından, Protestan kiliselerin hiç birinde böyle bir örgütlenmeden bahsetmek mümkün değildir. Bu cemaatler daha çok Protestan olmalarında etkili olan misyoner kuruluşu ile irtibat halinde olan kiliselerde örgütlenmişlerdir. Süryani Protestan cemaatinin yapısı da aynı olmuştur.

1.4. 19. YÜZYILDA MARDİN’İN İDARÎ YAPISINDA SÜRYANİLER

1.4.1. 19. Yüzyılda Mardin’in İdarî Durumu

Mardin ve çevresinin Osmanlılarca fethi, Yavuz Sultan Selim’in takip ettiği doğu siyasetinin bir sonucu ve Şah İsmail’e karşı elde ettiği Çaldıran zaferi sonrasında Doğu Anadolu’nun Osmanlı Devleti’ne bağlanması hadiseleri ile ilgilidir. Bölgedeki diğer yerlerin alınmasında olduğu gibi Mardin’in alınmasında da İdris-i Bitlisi’nin etkisi vardır. Mardin’in Osmanlı hâkimiyeti altına girmesi hadisesi şöyle özetlenebilir: Diyarbakır alındıktan sonra, Şah İsmail tarafından Diyarbakır’ı muhasaraya tayin edilen Karahan’ın Mardin istikametine çekilmesi üzerine, Safevi Kuvvetleri, Osmanlı ordusu tarafından takip edilir. Ancak Karahan, Mardin’de durmayarak çöle doğru yoluna

²⁴⁸ Atiya; a.g.e., s. 37.

²⁴⁹ Aydın; a.g.m., s. 79.

²⁵⁰ Akyüz; Mardin İli’nin Merkez ..., s. 101-102.

²⁵¹ Aydın; a.g.m., s. 80-81.

²⁵² Atiya; a.g.e., s. 37.

devam eder. Bunun üzerine İdris-i Bitlisi'nin teklifiyle Mardin'in alınması kararlaştırılır. Mardin'in bu ilk muhasarasında, iç kale hariç, hiçbir çatışmaya girilmeden şehir teslim alınır. Ancak bir müddet sonra, Osmanlı kumandanları arasındaki bir ihtilaf sebebiyle, Mardin tekrar Safevilerin eline geçer. Osmanlıların bölgedeki faaliyetleri sonucu 1516 yılında Mardin kesin olarak Osmanlı hâkimiyeti altına girer²⁵³.

Mardin, Osmanlı sınırlarına katıldıktan sonra yapılan ilk idarî taksimatta, bir liva olarak Diyarbakır Eyaleti'ne bağlanmıştır. Mardin'in Diyarbakır'a bağlanmasında, idarî bakımdan ilk çağlardan beri Diyarbakır ile bağlantısının önemli rolü olmuştur²⁵⁴.

17. yüzyılın ortalarından itibaren Mardin'in zaman zaman Bağdat Eyaleti'ne, 19. yüzyılda ise bir ara Musul Eyaleti'ne bağlandığı görülmektedir. Mardin'in idarî bakımdan Bağdat'a bağlanmasının temel sebebi, bölgede etkin olan aşiretlerin eşkıyalık faaliyetleri ve bölgeye hâkim olmak için birbirleriyle giriştikleri mücadeledir. 1647'de Mardin Bağdat'a ilk bağlandığında sebep olarak; Sincar aşiretinin eşkıyalık faaliyetleri gösterilir. 1711'de tekrar bağlandığı zaman ise bu kez sebep, Milli aşireti ile Yakup Paşazadeler arasındaki gerginlik sonucu bölgede oturanların iki taraf olup çarpışmalarıdır²⁵⁵. Bununla birlikte, Mardin'in 17. ve 18. yüzyıllarda Bağdat'a, 19. yüzyılda ise bazen Musul'a bağlanmasını, daha açık bir ifadeyle Bağdat, Musul ve Diyarbakır eyaletleri arasında gidip gelmesini sadece bölgedeki aşiretlere bağlamak doğru olmaz. Bu değişikliklerde Mardin'in ticari öneminin de etkisi büyüktür. Mardin, çevresindeki tarımsal üretimin ve aşiretlerin denetlendiği bir merkez olduğu gibi Halep ve Musul'la bağlantılı transit ticaret yollarının da (Hint-İran ticaret yolları) denetim noktalarından biriydi. Bu nedenlerle Mardin, Hint-İran ticaretinin aksamaması ve aşiretlerin ortaya çıkardığı göçebe, köylü ve devlet düzeni çelişkilerinin çözümü için, bu alanın denetim merkezi olarak ortaya çıkan Bağdat'a bağlanmıştır²⁵⁶.

Mardin'in bu üç eyalet arasında gidip gelmesinin sebepleri arasında, gümrük vergileri sebebiyle eyaletler arası rekabeti de saymak gerekir. 18. yüzyılın sonlarına doğru

²⁵³ Nejat Göyünç; XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991,s. 15-33.

²⁵⁴ Göyünç; a.g.e.,s. 37.

²⁵⁵ Abdulgani Efendi (Abdulgani Fahri Bulduk); Mardin Tarihi, Yayına Hazırlayan: Burhan Zengin, Ankara 1999, s. 188.

²⁵⁶ Suavi Aydın; Kudret Emiroğlu; Oktay Özel ve Diğerleri; Mardin Cemaat Aşiret Devlet, Toplumsal ve Ekonomik Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 175.

Bağdat ve Diyarbakır arasında gümrük vergileri sebebiyle mücadele artmıştır. Bu mücadeleye İstanbul'un, Bağdat yönetiminde etkili olan Memlûkler²⁵⁷ ile Mardin'e hakim olan Milli aşireti arasındaki ilişkiyi ve ittifakı sona erdirmek istemesi eklenince, Mardin 19. yüzyıla bir hakimiyet mücadelesi içinde girmiştir²⁵⁸. Aslında Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum, Mardin'deki hâkimiyet mücadelesinde etkili olmasına izin vermemektedir. Birbirini takip eden olaylar, Kabakçı İsyanı (1807), Sened-i İttifak (1808), Sırp İsyanı ve Rus Savaşı (1809-1812), Yunan isyanı, Kavalalı isyanı derken Mardin idarî anlamda daha karışık bir döneme girer. Bu arada, Diyarbakır da kendi iç sorunlarıyla uğraşırken Mardin'i unutmamıştır²⁵⁹. Bu ortamda Mardin'in kendi içindeki hâkimiyet mücadelesi şehri ve çevresini aşiretlerin savaş alanı haline getirmiştir²⁶⁰. Mardin, bu durumdan 1835 yılında devrin güçlü devlet adamlarından olan ve Diyarbakır valiliğine atanan Reşit Mehmet Paşa'nın faaliyetleri sonucunda kurtulmuş ve Diyarbakır'a bağlanmıştır²⁶¹. Bu dönemde Mardin idarî anlamda merkez tarafından atananlarca yönetilmişse de, Osmanlı ordularının Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın ordularına Nizip'te yenilmesi (1839) ile şehir ve çevresi aşiretlerin baskısı altında kısa bir süre daha kargaşa içinde kalmıştır²⁶².

1839 yılında Mardin, Musul'a bağlanmıştır. 1840 yılında bir ara tekrar Diyarbakır'a bağlanmasına rağmen kısa bir süre sonra yine Musul'a bağlanmıştır²⁶³. 1845-1848 tarihlerinde de Mardin Musul'a bağlı görünmektedir²⁶⁴. Kayıtlardan da anlaşılacağı üzere, Mardin Musul'a bağlı bir liva iken Osmanlı Devleti, tarihi açıdan bir dönüm noktası olan Tanzimat dönemine girmiştir. Ancak bu dönemde, Mardin ve çevresinde Tanzimat'ın olumlu etkisinden bahsetmek mümkün değildir. Aksine Tanzimat'ın uygulanmasına en büyük tepkinin meydana geldiği bölge Mardin'in hemen yanı başındaki Cizre ve Hakkâri'dir.

²⁵⁷ Sinan Marufoğlu, Osmanlı Döneminde Kuzey Irak, Eren Yayınları, İstanbul 1998, s.37.

²⁵⁸ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e.,s.76.

²⁵⁹ Bkz. Şevket Beysanoğlu, Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi, C.2, Diyarbakır Belediyesi Yayınları, Ankara 1990, s. 684.

²⁶⁰ Abdulgani Efendi; a.g.e. s.198-213.

²⁶¹ Abdulgani Efendi; a.g.e., s. 218.

²⁶² Southgate, Narrative of a Tour Through Armenia, Kürdistan, Persia and Mesopotamia, C. II, Londra 1840, s 286; Layard; a.g.e., s. 20.

²⁶³ Abdulgani Efendi; a.g.e., s.221.

²⁶⁴ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 1, Sene 1263; Def'a 2, Sene 1264 ve Def'a 3, Sene 1265.

Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesinin hemen ardından bölgede bazı küçük düzenlemelere gidildiği anlaşıyor²⁶⁵. Bu düzenlemeler sonrasında bölgede hükümete karşı büyük bir isyan çıkmıştır. Bu isyanın liderliğini Bedirhan Bey yapıyordu. Tanzimat'ın uygulanmaya başlaması ile Bedirhan Bey'in yönetiminde olan Cizre ve Midyat'ın kendisine bağlanmasını isteyen ve bu konuda İstanbul'u da ikna eden²⁶⁶ Musul Valisi Mehmet Paşa ile arası açıldı. Mehmet Paşa, Cizre ve Midyat'ın Musul'a bağlanmasını isterken, uzun süre bu bölgede mütesellimlik yapan ve yüzyıllar boyu bölgeyi yönetmiş bir aileden gelen Bedirhan Bey ve bölge halkı ise, Diyarbakır'a bağlı kalmayı uygun görmekteydi. Ancak Mehmet Bey'in ağır baskısı sonucu Cizre Kazası 1842'de Musul'a bağlanır. Bu durumu kabullenmeyen Bedirhan Bey isyan eder. Bedirhan Bey'in giriştiği bu isyan hareketi nedeniyle Musul, Diyarbakır, Bağdat ve Erzurum valilileri ile Babâli arasında çeşitli yazışmalar yapılmıştır. Musul Valisi, Bedirhan Bey'in şiddetle cezalandırılmasını isterken, diğer yetkililer meselenin uzlaşma yoluyla çözülmesinden yanadır. Musul valisi dışında, devlet görevlilerinin bu düşüncelerinde, henüz çözümlenmiş Kavalalı olayının bir benzerini yaşamama düşüncesi etkili olmuş olmalıdır. Sonuç olarak; Meclis-i Umumi'de görüşülen konu Bedirhan Bey ve ailesinin daha önceki güzel hizmetleri dikkate alınarak karara bağlanmıştır. Buna göre; Cizre Diyarbakır'a bağlanacaktır²⁶⁷. Bu olayın ardından bölgede sorunlara sebep olan ve Bedirhan Bey ile Devleti karşı karşıya getiren başka bir olay patlak verir: 1843 Bedirhan Bey'in Nasturî harekâtı. Bedirhan Bey'in isyanı sırasında bu bölgedeki Nasturîler de özellikle bölgeye yerleşmiş Amerikan Misyonerlerinden aldıkları güç²⁶⁸ ve müstahkem kalelerine duydukları güvenle²⁶⁹ vergi vermeyi kabul etmez ve isyan ederler. İsyân kısa sürede bastırılır ve Nasturîlerin ileri gelenleri Musul'a kaçıp, İngiliz Konsolosluğundan yardım isterler²⁷⁰. Bu olaylar sonucu artan İngiliz baskısıyla, girişilen güçlü harekât sonrasında Bedirhan Bey ve iki oğlu

²⁶⁵ Yılmazçelik; a.g.e., s.182.

²⁶⁶ M.Ş.S. 253, 23 Cemaziyülevvel 1256.

²⁶⁷ Hatip Yıldız, "Bedirhan Bey ve Nasturîler", Süryaniler ve Süryanilik II, Hazırlayanlar: Ahmet Taşgım, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 163.

²⁶⁸ Esra Danacıoğlu, Osmanlı Anadolu'sunda Anglo-Sakson (Protestan) Misyoner Faaliyetleri (1816-1856), Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1993, s. 172-174.

²⁶⁹ Garo Sasuni; Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. YY'dan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri, Med Yayınları, İstanbul 1992, s. 108.

²⁷⁰ Halfin, XIX. Yüzyıl'da Kürdistan Üzerine Mücadeleler, Komal Yayınları, İstanbul 1992, s.51-52.

teslim olur ve İstanbul'a getirilir. Bedirhan Bey, Padişahın huzuruna kabul edildikten sonra 1847 Temmuz'unda Girit'e sürgün edilir²⁷¹.

Bedirhan Bey isyanının bastırılmasından sonra bölgede yeni bir düzenlemeye gidilmiştir. Diyarbakir Eyaleti; bazı değişikliklerle Kürdistan Eyaleti'ne çevrilmiştir²⁷². Çadırcı, Kürdistan Eyaleti'nin; Van, Muş, Hakkâri sancaklarıyla Cizre, Bohtan ve Mardin kazalarından oluştuğunu belirtmektedir. Ancak 375 Numaralı Cizye Defteri'nden anlaşıldığına göre Cizre kaza olarak değil; Cizre, Mardin, Bohtan, Hacı Behram kazalarından oluşan bir sancak haline getirilmiştir²⁷³. Osmanlı arşiv belgelerinde de Cizre kaymakamlık olarak zikredilmektedir²⁷⁴. Bu dönemde dikkat çeken bir husus da, yapılan idari değişikliklerin çok karışık bir vaziyet aldığıdır.

1849–1851 tarihleri arasında Mardin bu eyalete bağlı olarak görülmektedir²⁷⁵. Çok geniş bir alanı kapsayan Kürdistan Eyaleti bir süre sonra bazı değişikliklere uğramıştır. Hakkâri Sancağı 1849 Aralık'ında eyalet haline getirildi²⁷⁶. Devlet salnamelerinde Mardin 1852–1854 tarihleri arasında bu yeni eyalete bağlı bir liva olarak görülmektedir²⁷⁷. 1854'te Zaho'ya bağlı bir müdürlük olan Cizre, Zaho'dan ayrılarak ve Mardin ile bir kaymakamlık olarak birleştirildi²⁷⁸. 1855–1865 tarihleri arasında ise tekrar Kürdistan Eyaleti'ne bağlı bir liva olarak görülmektedir²⁷⁹. Nihayet 1866'da Diyarbakir Eyaleti'ne bağlanmıştır²⁸⁰. Mardin'in Diyarbakır'a bağlılığı Cumhuriyet kuruluncaya kadar, değişikliğe uğramadan devam etmiştir.

19. yüzyılın ilk yarısında Mardin'in idarî yapısının bu kadar sık değişmesinin temel sebebi, bölgedeki huzursuzluklara son vermektir. Belki de Tanzimat'ta söz verilen, can ve mal güvenliği sağlanmaya ve bu amaçla bölgedeki merkezi otoritenin etkisi

²⁷¹ Çadırcı; a.g.e., s. 195.

²⁷² Çadırcı; a.g.e., s. 195

²⁷³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maliye Nezareti Defterleri, Varidat Muhasebesi Defterleri, Cizye Defterleri Katalogu (ML. VRD. CMH), 375

²⁷⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi., Mühimme Kalemî Evrakı, Dosya No:13 Gömlek No:24.

²⁷⁵ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 4, Sene 1266, s.45

²⁷⁶ Çadırcı; a.g.e., s. 196.

²⁷⁷ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 7, Sene 1269, s. 85.

²⁷⁸ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Nezaret ve Deavi Evrakı (MKT. NZD), Dosya No:105 Gömlek No:31.

²⁷⁹ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 11, Sene 1272 ve Def'a 21, Sene 1282 arasındaki tüm salnameler.

²⁸⁰ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 22, Sene 1283 ve bundan sonraki tüm salnamelerde Diyarbakır bağlıdır.

artırılmaya çalışılıyordu. Tüm bunlara rağmen, 19. yüzyılın ilk yarısında Tanzimat'ın öngördüğü düzen Mardin ve çevresinde gerçekleştirilememiş gibi görünmektedir.

Tanzimat'ın Mardin ve çevresinde etkisi 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hissedilmeye başlanır. Tanzimat sonrası uygulanan idarî yapı ve bu yapının Mardin'e yansımaları şöyle özetlenebilir:

Tanzimat yönetiminde ülke; eyalet, sancak ve kaza olarak üç ana birime bölünmüştü. Sancak, Tanzimat öncesinde olduğu gibi asıl birim olmakla birlikte, kazalara birer müdür atanmasıyla birlikte en küçük idarî birim olma niteliğini yitirmiştir. Sancakların yöneticisi olan kaymakamlar, doğrudan Dâhiliye Nezâretine bağlı olup, atanma ve diğer özlük işleri buraca yapılırdı. Ancak, valilere karşı sorumlulukları olup, bağımsız olarak önemli kararlar alıp yürütme yetkileri sınırlı idi.

Ayrıca Tanzimat ile birlikte idarî anlamda meydana gelen değişikliklerden biri de eyalet, sancak ve kazalarda oluşturulan meclislerdir.

Bu değişikliklerin Mardin'de uygulanması, yukarıda bahsettiğimiz olaylar sebebiyle Tanzimat'ın ilanından 8 yıl sonra olsa gerekir. Kaldı ki, Tanzimat'ın getirdiği yenilikler ülkenin tamamında aynı anda uygulamaya başlanmamıştır. Diyarbakır'ın Tanzimat'a dâhil edildiği tarih 1845'dir²⁸¹. Mardin'in çevresinde 1847'ye kadar Bedirhan Bey isyanının devam ediyor olması Mardin'de bu uygulamanın daha geç tarihlerde başladığını düşündürmektedir. Elimizdeki belgelerden 1847'de Bedirhan Bey isyanının bastırılmasından sonra da Mardin ve çevresindeki karışıklıkların devam ettiğini anlamaktayız. 1853 tarihli bir belgede Mardin ve Midyat'ta çıkarılmaya çalışılan karışıklığın bastırıldığı Mardin ve Midyat kaza meclisleri tarafından bir mazbata ile hükümete bildiriliyordu. Bu belge, bölgede karışıklıkların Bedirhan Bey isyanı sonrasında devam ettiğini göstermekle birlikte, 1853 tarihinden önce Tanzimat sisteminin bir gereği olarak meclislerin oluşturulduğunu ve Tanzimat sisteminin Mardin'de uygulanmaya çalışıldığını ortaya koymaktadır²⁸².

1860'lı yıllarda Mardin sancağı çöl taraflarında Kiki ve Milli aşiretlerin baskısı sonucunda yine bir takım karışıklıklar ortaya çıkmıştır. Bu karışıklıklar üzerine

²⁸¹ Yılmazçelik; a.g.e., s. 182.

²⁸² Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Umum Vilayet Evrakı (MKT. UM), Dosya No: 154 Gömlek No: 35.

Diyarbakır'dan getirilen askeri bölükler ile asayiş sağlanmıştır²⁸³. Öyle anlaşılıyor ki, bu gibi karışıklıklar Mardin merkezde uygulanmaya başlanan Tanzimat sisteminin, Mardin çevresinde de uygulanması için birer sebep oluyordu. Çünkü bu karışıklıklar sonrasında, bölgede halka baskı uygulayan aşiret reisleri yargılanıyor ve İstanbul'dan Kürdistan Valisine gelen bir emirle olayların yaşandığı mahallere nevahi müdürleri tayin edilmesi ve bunların isimlerinin bildirilmesi isteniyordu²⁸⁴.

Tanzimat'ın idarî anlamda getirdiği düzenlemeler, Islahat Fermanı ile bazı değişikliklere uğramıştır. Bu değişikliklerin temelinde, Avrupalı devletlerin Tanzimat Fermanı sonrası yapılan yenilikleri gayrimüslimler açısından yeterli görmemeleri önemli rol oynamıştır. Özellikle gayrimüslimlerin vilayet, sancak ve kaza meclislerinde yeterince temsil edilmediklerini ileri sürmüşler, ayrıca Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'de de bunlara yer verilmesini istemişlerdir. Bu sebeple Islahat Fermanı'nda, eyalet ve sancak meclisleri yönetmenliğinin yeniden düzenlenerek, Müslümanlarla gayrimüslimlerin seçilmeleri, görev yapmaları ve benzeri konularda yeni bir düzenleme yapılacağı açıklanmıştır.

Islahat Fermanında öngörülen düzenlemeler, uygulamaya konulmadan bazı yörelerde ayaklanmalar baş göstermiştir. Lübnan'da Dürzîler ile Marunîler arasında çıkan çatışmalar sonrasında, Avrupa devletlerinin müdahalesi daha da artmıştır. Avrupalı devletlerin ve Osmanlı temsilcilerinden oluşan bir komisyon tarafından 1861'de "*Lübnan Nizamnamesi*" hazırlandı. Bu nizamname ile Lübnan, gayrimüslimlerin yönetiminde adeta bağımsızlık elde etmiştir. Avrupalılar bu nizamname ile istedikleri düzeni sağlamış oluyorlardı. Bu olayların etkisiyle ve Avrupalıların kışkırtması sonucu gayrimüslimlerin, yaşadıkları bölgelerde aynı sistemlerin oluşturulması amacıyla benzeri isyanlar çıkarmaları ihtimali üzerine, endişeye kapılan Osmanlı Devleti 1864'te yeni bir vilayet nizamnamesi hazırlayarak, Tanzimat'tan beri uygulanan yönetim sisteminde bazı değişiklikler yaptı. Bu nizamname ilk kez Mithat Paşa'nın valiliğinde Tuna Vilayeti'nde uygulandı. Bu düzenleme 1871'e dek yürürlükte kaldıktan sonra, yeniden formüle edilmiş ve "*İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi*" adı altında ilan edilmiştir. Bu düzenleme öncekinden farklı değildi. Ancak yöneticilerin unvan ve atamalarında bazı değişiklikler yapılmıştır. Eyalet adı vilayet olmuş, vali yönetici

²⁸³ B.O.A., MKT. UM., Dosya No: 438, Belge No:25.

²⁸⁴ B.O.A., MKT. UM. Dosya No: 445, Belge No: 9.

olarak durumunu ve unvanını korumuştur. Sancak yerine liva denilmekle birlikte iki ad eş anlamda kullanılmış, kaymakam yerine yönetici olarak bu düzeyde mutasarrıf görevlendirilmiştir. Kaza birimi, statüsünü korumakla beraber seçimle göreve getirilen kaza müdürü yerine hükümetçe atanan kaymakam iş başına geçmiştir. Vilayet yönetimi için oluşturulan organlara gelince; merkezde valinin başkanlığında Cuma günleri dışında toplanan “*Vilayet İdare Meclisi*” livalarda mutasarrıf başkanlığında liva idare meclis ile kazalarda “*Kaza İdare Meclisleri*” kurulmakta idi. Vilayet idare meclisine hâkim, mektupçu, defterdar, hariciye memuru doğal aza (aza-i tabiiye) olarak katılırken müftü ile gayrimüslimlerin dini önderleri de doğal azaydılar. Bunların dışında halk tarafından seçilen iki Müslüman ve iki gayrimüslim aza ile birlikte sayı onu geçiyordu. Bu meclislerin benzeri “*Sancak İdare Meclisleri*” adıyla sancaklarda da kuruluyordu²⁸⁵.

1868’de Diyarbakır valiliğine atanan İsmail Hakkı Paşa’nın 1875 yılına kadar süren görevi süresi, Diyarbakır ve bağlı sancaklarda Osmanlı kalkınmacılığının bütün eserlerinin ortaya çıktığı dönemdir²⁸⁶. Bu dönemde Diyarbakır salnamelerinin de çıkarılması hem bu düşüncüyü desteklemekte hem de Mardin’in idarî yapısıyla ilgili bilgilere ulaşmamızı kolaylaştırmaktadır.

Salnamelerde 1877 tarihine kadar liva olarak, bu tarihten itibaren ise sancak olarak yer alan Mardin’e bağlı kazalarda da Tanzimat sonrasında sık sık değişiklikler olmuştur. Ancak bu değişiklikler, Mardin’in idarî sınırlarının küçülüp büyümesinden çok, bazı yerleşim yerlerinin bazen kaza bazen nahiye olması, yine gerçekte kaza olmayan bazı aşiret bölgelerinin zaman zaman kaza olarak değerlendirilmesi gibi hususlardan kaynaklanmaktadır. Bu konuda önemli bir değişiklikte bazen kazaların ikiye bölünmesi sonra tekrar birleştirilmeleri şeklinde kendini göstermektedir. Örneğin; Midyat Kazası bir ara Halilbegli ve İsabegli şeklinde ikiye ayrılmış²⁸⁷ sonra tekrar birleştirilmiştir. Salnamelere göre Tanzimat’ın uygulanmaya başlandığı 19. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyılın sonlarına kadar Liva-i Mardin’e veya Mardin Sancağına bağlı kazalar şunlardır: 1852–1855 tarihleri arasında Mardin, Sürgücü, Ömerkân, Midyat. 1855-1860 tarihleri arasında Mardin maa Koçhisar, Zaho, Cizre-i Ömeriyan, Nevahi-i Aliyat, Aznavur, Hacı Behram, Midyat ve Savur. 1861-1864 tarihleri arasında, Mardin maa

²⁸⁵ Çadırcı; a.g.e., s. 250-251.

²⁸⁶ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri, a.g.e.,s. 216.

²⁸⁷ Başbakanlık Osmanlı Arşivi. Sedaret Meclis-i Vala Evrakı (MKT.MVL)., Dosya No: 62, Gömlek No:50.

Koçhisar, Nusaybin maa Nevahii, Ömerkân, Halilbegli, İsabegli, Hamse-i Bohtan. 1865–1866 tarihlerinde Mardin, Nusaybin, Sürgücü, Ömerkân, Savur, Hamse-i Cizre, Hacı Behram, Cellage, İsabegli, Halilbegli. 1867 tarihinde Mardin, Nusaybin, Ömerkân, Sürgücü, Midyat, Gerçüş, Savur ve Cizre. 1868–1869 tarihleri arasında Midyat ve Cizre²⁸⁸. 1870–1871 Midyat, Cizre ve Nusaybin. 1872–1875 Midyat, Cizre, Avine. 1875–1881 Midyat, Cizre, Avine, Şırnak. 1882’de bunlara Nusaybin’de eklenir. Bu tarihten 1900’lere kadar Midyat Cizre ve Nusaybin Mardin’e bağlı kazalar olarak devam ederler. Avine ve Şırnak ise bazen Mardin’e bağlı bir kaza bazen de nahiye olarak yer almaktadırlar. Bunlar dışında 1890 yılında devletin aşiretlere yönelik politika çerçevesinde Midyat, Nusaybin, Cizre üçgeninde Hamidiye Kazası oluşturulmuş, bu kazanın varlığı bir yıl devam etmiştir²⁸⁹.

1.4.2. Mardin’in İdarî Yapısında Süryaniler

Tanzimat’ın uygulandığı her sancakta olduğu gibi Mardin’de de gayrimüslimler idarî yapı içinde yer almışlardır. Bu konuda 1869 tarihinden itibaren Diyarbakır Salnamelerinde Mardin’de idarî meclislerde yer alan birçok gayrimüslime rastlamaktayız. Salnamelerden anlaşıldığına göre; Mardin, en azından gayrimüslimlerin idarî meclislerde temsil edilmesi bakımından, Tanzimat’ın gereklerini yerine getirmiş görünmektedir.

Tanzimat sonrasında oluşturulan meclisler için hem Müslüman hem de gayrimüslimlerden seçilecek azaların buldukları yerin mu’tebâranından olması şartı getirilmişti. Bu sebeple Mardin mu’tebâranları konusuna da burada değinmek istiyoruz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde 1312 tarihli bir belgede bu dönemde Mardin mu’tebâranının isimlerinin verilmiş olması, Mardin mu’tebârani hakkında önemli ipuçları vermektedir. Buna göre; Mardin’in Müslüman ve gayrimüslim ileri gelenleri şu kişilerden oluşmaktadır. Müslüman ahaliden ileri gelenler; Meşâyih-i Kirâmdan Şeyh Hamid Efendi, Mardin Müftüsü Müderrisden Hilmi Efendi, Müderrisden ve Mahkeme-i Bidayet azasından Sırrı Efendi, Ensarizâde Şeyh İbrahim Efendi, Müfti-i Sabık Hacı Kemal Efendi, Müftizâde Mehmed Derviş Efendi, Millizâde İbrahim Bey. Gayrimüslim ahaliden ileri gelenler; Ermeni Katolik Milletinden Cercis Kassar Efendi, Ermeni

²⁸⁸ Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def’a 7, Sene 1269’dan Def’a 33 Sene 1295 tarihleri arasındaki tüm salnameler.

²⁸⁹ Salnâme-i Diyarbakır, Def’a 1, Sene 1286 ila Def’a 17, Sene 1318 tarihleri arasındaki tüm salnameler.

Katolik Milletinden Tüccar Yosef Efendi, Ermeni Katolik Milletinden Tüccar Said Kendiyer Efendi, Meclis-i İdare azasından ve Protestan Milletinden Karagüllüzade Yosef Efendi, Süryani Kadim Milletinden Hanna Efendi, Keldanî Milletinden Şohazade Hanna Efendi, Müdde-i Umum Muavinliği vekâletinden Efendi²⁹⁰. İsimlerden de anlaşılacağı üzere Müslümanların ileri gelenlerini ulema ve aşiret reisleri oluştururken, gayrimüslimlerin ise tüccarlar oluşturmaktadır. Süryani Kadim milleti ileri geleni olan Hanna Efendi hakkında sadece “*Millet-i mezkurenin mu'tebarınındandır*” ifadesi yer almaktadır. Bunun dışında bilgi bulunmamakla beraber; bu tarihten üç yıl önce Mardin’de bulunan Parry, Süryani Kadimlerin resmi makamlarca ilişkilerini düzenleyen Hoca lakaplı Ebu Selim adında bir tüccardan bahsetmektedir²⁹¹.

Mardin’de Tanzimat sonrası oluşan meclislerde Süryanilerin yerine değinmeden önce Mardin’in bağlı olduğu Diyarbakır’da, Vilayet İdare Meclisi’nde Süryanilerin durumu üzerinde duracağız:

1869–1874 tarihleri arasında Diyarbakır’da vilayet idare meclisinde “*Aza-i Tabiiye*”(Doğal azalar) dışında “*Aza-i Müntehabe*” (Seçilmiş azalar) de yer almaktadır. Bu azaların sayısı genellikle 4 olmakla birlikte bazen üç kişiye de düşmektedir. Seçilmiş azalar 4 kişi olduğu durumda 2’si gayrimüslim, 3 kişi olduğu durumlarda ise 1’i gayrimüslimdir. Bu azaların hangi milletten olduğuna dair bir ipucu bulunmamaktadır. 1874 tarihinden itibaren ruhanî reisler de vilayet idare meclisinde yer almaya başlamışlardır. Bu tarihte Süryani geleneğine bağlı kiliselerin vilayet idare meclisinde şu temsilcileri bulunmaktadır. Süryani Katolikleri Murahhas Vekili Petros Efendi, Süryani Kadimleri Rahip Cebrail Efendi, Keldanîleri ise Metropolit Abuş Efendi temsil etmektedir. 1875’te ise Süryani Katolikler ve Keldanîler aynı isimlerle temsil edilirken Süryani Kadimlerin temsilcisi yer almamaktadır. 1876–1877 yıllarında Keldanî ve Süryani Katolikleri aynı isimler temsil ederken, Süryani Kadimleri ise Patrik Vekili İmertere (1877’de Mirze) Efendi temsil etmektedir. 1882’de ise Rumlar, Protestanlar, Ermeniler ve Ermeni Katolikler de temsilci bulundurmalarına rağmen, Süryani geleneğine bağlı kiliselerden sadece Keldanî milletinin temsilcisi bulunmaktadır. 1883 yılına ait salnamede ise ruhanî reislerin adları yer almamaktadır. Ancak seçilmiş azalar arasında iki gayrimüslim bulunmaktadır. 1884’te doğal azalar arasında ruhanî reisler yer

²⁹⁰ Başbakanlık Osmanlı Arşivi,, Yıldız Parekende Müteferrik,(Y. PRK. M.), Dosya No:3 Gömlek No:58. Müdde-i Umum Muavinliği vekâletinden olan kişinin ismi, belgedeki tahrifat sebebiyle okunamadı.

almazken, 6 kişilik seçilmiş azanın 3'ü gayrimüslim azalardan oluşmaktaydı.²⁹² Bu tarihler arasında ruhanî reislerin doğal azalar arasında zikredilmemesi ruhanî reislerin idare meclislerine katılmadığı anlamına gelmiyordu. Aksine ruhanî reislerin vilayet idare meclislerine katılmaları hususuna özellikle dikkat edilmiş ve bu konuda mazeret öne sürerek kendi yerlerine vekil göndermek isteyen ruhanî reislerin mazeretleri de kabul edilmemiştir. 1886'da Süryani Kadim Patriği Petros, yaşlılık ve hastalığını ileri sürerek Meclis-i İdareye kendisi yerine bir vekilinin katılması için istekte bulunmuştur. Diyarbakır valiliği bu isteği, Adliye ve Mezâhip Nezâretine bildirmiş, ancak patriğin bu isteği reddedilmiştir²⁹³. Resmi anlamdaki bu zorunluluğa rağmen vilayet idare meclislerinde Süryani Kadimleri temsilen patrik vekilleri veya matranlar görev yapmıştır.

1890'dan itibaren ruhanî reisler Vilayet idare meclislerine nöbetleşe katılmaya başlamışlardır. Seçilmiş azalar arasında ise genellikle 4 kişiden ikisi gayrimüslimdir²⁹⁴. Seçilmiş azaların ismine bakarak bir değerlendirme yaptığımızda bunların genellikle Ermeni olduklarını söyleyebiliriz.

1.4.2.1. Sancak ve Kaza İdare Meclislerinde Süryaniler

Tanzimat sonrasında sancak ve kazalarda da idare meclisleri oluşturulmuştu. Sancağı yöneten kaymakam (daha sonraları mutasarrıf) aynı zamanda bu meclisinde başkanı idi. Sancak meclisi, idare meclislerinde başkan olan mutasarrıf ile birlikte liva merkezi hâkimi, muhasebe müdürü, tahrirat müdürü, müftü ve gayrimüslimlerin dini önderleri meclisin doğal azalarıydı. Halk tarafından seçilen ikisi Müslüman, ikisi gayrimüslim dört aza kuruluşu tamamlamaktadırlar. Kaza idare meclisleri kaymakam başkanlığında kaza mal müdürü, tahrirat kâtibi, kaza hâkimi, müftü ve gayrimüslimlerin dini önderleri, iki Müslüman ve iki gayrimüslim seçilmiş azadan oluşmaktaydı²⁹⁵.

Sancak meclisleri, eyalet meclisi yönetmeliğine uygun olarak haftanın belirli günlerinde toplanarak sancağın yönetim, maliye, eğitim ve öğretim, belediye hizmetleri ile ilgili sorunlarını görüşüp kararlaştıracaktı. Şeriatı ilgilendiren davalar dışında kalanları,

²⁹¹ Parry; a.g.e., s. 74.

²⁹² Salnâme-i Diyarbakır, Def'a 1, Sene 1286 ila Def'a 6, Sene 1291 tarihleri arasındaki tüm salnameler.

²⁹³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dahiliye Mektubî Kalemî (DH.MKT.), Dosya No:1376, Gömlek No:101.

²⁹⁴ Salnâme-i Diyarbakır, Def'a 7, Sene 1292 ila Def'a 17, Sene 1318 tarihleri arasındaki tüm salnameler.

²⁹⁵ Çadircı; a.g.e., s. 258-259.

kanun ve tüzüklerin öngördüğü biçimde görüşüp sonuçlandırmak da sancak meclisinin görevi idi. Bu görev daha sonra, mahkeme kurullarına devredilecektir. Özellikle güvenliğin sağlanması için gereken önlemlerin alınmasında sancak yöneticisi ile birlikte meclis de sorumlu tutulmuştur. Yol kesme, hırsızlık ve benzeri eşkıyalık olayları görüldüğünde, sancak yöneticisi (kaymakam veya mutasarrıf) derhal meclisi toplayacak, gerekli görüşmeler yapıldıktan sonra yeterli asker gönderilerek suçluların yakalanması sağlanacaktı. Yeterli asker yoksa, durum valiye bildirilecek, eyalet meclisinin alacağı karar doğrultusunda hareket edilecekti²⁹⁶.

Sancak idare meclisi azalarının seçilmeleri şöyle gerçekleşmekteydi: Mutasarrıfın başkanlığında, muhasebe müdürü, tahrirat müdürü, müftü ve dini önderlerle liva hâkiminden kurulu “*Liva Tefrik Meclisi*” livaya bağlı kazalar halkından seçilme niteliğine haiz adaylar belirleyerek, kazaların idare ve dava meclislerine gönderirdi. Oraca üçte bir oranında seçilen adaylar, liva tefrik meclisinde elemeyen geçirilerek mutasarrıfa bildirilirdi. Mutasarrıf son listeyi valinin onayına sunardı. Vali onunla görüşerek, asıl azaları belirlerdi²⁹⁷.

Mardin sancak idare meclisinde gayrimüslimlerin Müslümanlarla eşit sayıda yer aldıkları göze çarpmaktadır. 1869’dan 19. yüzyılın sonuna kadar Mardin İdare Meclisinde gayrimüslimlerin ve Süryanilerin durumu şöyledir:

Mardin Sancak İdare Meclisi’nde doğal azalar mutasarrıfla birlikte liva merkezi hâkimi, muhasebe müdürü, tahrirat müdürü, müftüden oluşmaktadır. Salnamelerde gayrimüslimlerin dini önderleri her zaman yer almamaktadır. Bazen bu dini önderler seçilmiş azalar arasında yer almaktadırlar. Bu durum Mardin İdare Meclisi’nde gayrimüslim dinî önderlerinin, doğal azalar arasında yer almadığı şeklinde yorumlanamaz. Muhtemelen dinî önderlerin bu mecliste yer almaları devamlılık arz eden bir durum olmadığından isimleri devamlı bir şekilde zikredilmemiştir. Örneğin; Süryani Kadimlerin dini önderleri olarak patrikleri, patriklik merkezi resmi anlamda Mardin’de olmasına rağmen çoğu kez Mardin dışında ikamet etmekteydiler. 1872–1894 tarihleri arasında patrik olan Petros, patriklik süresinin önemli bir kısmını İngiltere ve

²⁹⁶ Çadırcı; a.g.e., s. 236-237.

²⁹⁷ Çadırcı; a.g.e., s. 260.

Hindistan'a yaptığı gezilerde geçirmişti²⁹⁸. Bu gibi sebepler patriklerin kendi yerlerine vekil bırakmaları meselesini gündeme getirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bu durum bürokratik açıdan sorunlara sebep olmuş, merkezle yapılan yazışmalar sonrasında kabul edilmiştir²⁹⁹. Bu ve benzeri sebepler doğal azalar açısından bazı sorunlara sebep olmuşsa da, Mardin İdare Meclisi'nde yer alan doğal azalar arasında şu gayrimüslim cemaatlerin dinî önderleri sayılabilir: Katolik Murahhası, Keldanî Murahhası, Süryani Yakubî Patrik Vekili, Süryani Katolik Patrik Vekili.

Seçilmiş azalar içinde ise gayrimüslimlerin ve Süryanilerin durumu şöyledir:

1869'da sancak idare meclisinin seçilmiş altı azasından üçü gayrimüslimdir; Abdulahad Efendi, Melkon Efendi ve Şemmas Efendi. Bu üç gayrimüslim aza arasında Şemmas Efendi Süryani olabilir³⁰⁰. Diğer iki azadan Melkon Efendi'nin Ermeni olması kuvvetle muhtemelken, Abdulahad Efendi'nin hangi cemaatten olduğu belli değildir. 1870'te seçilmiş 4 azadan ikisi Şemmas Efendi ve Sadon Efendi isimli gayrimüslimlerdir. 1871'de seçilmiş azalardan gayrimüslim olarak sadece, hangi cemaatten olduğunu tespit edemediğimiz Abdulmesih Efendi görülmektedir. 1872'de yine 4 seçilmiş azadan sadece 1 gayrimüslim ismi ayırt edilebilmektedir. Hanna isimli bu azanın Süryani olma ihtimali yüksektir³⁰¹. 1873 tarihinde doğal azalar dışında isim belirtilmemiş, seçilmiş azalardan bahsedilmemiştir. 1874 tarihli salnamede doğal azalar dışında 7 seçilmiş azanın adı yer almaktadır. Yedi azadan 4'ü gayrimüslimdir. Bu tarihte doğal azalar arasında yer alması gereken cemaat temsilcileri, seçilmiş azalar arasında zikredilmiştir. Bunlar Keldanî Murahhası Timobaris Efendi ve Süryani Patrik Vekili Efrayim Efendi'dir. Hanna isimli azanın hangi cemaatten olduğu belirtilmemişse de, isminden dolayı Süryani olması ihtimali yüksektir. Azalar arasında ismi geçen İlyas Efendi, bir yıl sonra Yakubî Patrik Vekili olarak anılmaktadır. 1875'de seçilmiş azalardan sadece biri Müslüman'dır. Diğer azalar şunlardır: Katolik Murahhası Danyal Efendi, Keldanî Murahhası Timobaris Efendi, Süryani Katolik Patrik Vekili Hori Efrayim Efendi, Yakubî Patriği Vekili İlyas Efendi. 1876 ve 1877'de, 1875'te seçilmiş azalar arasında

²⁹⁸ The Syrian Orthodox Church In The Nineteenth and Early Twentieth Centuries, <http://www.uk-christian.net/newboc/102f.shtml> (Erişim: 13.04.2004).

²⁹⁹ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 222.

³⁰⁰ Şemmas, Süryani kilisesi hiyerarşisinde kullanılan bir unvandır.

³⁰¹ Hanna ismi Süryanilerce kullanılan bir isimdir. Ancak 19. yüzyıl mahkeme kayıtlarında bu ismin Ermeniler tarafından da kullanıldığını tespit ettiğimizden kesin bir ifade kullanamıyoruz. Mardin Şer'iyeye Sicili 220, 19 Zilkade 1315 .

bulunan bu cemaat temsilcilerini, bu kez doğal azalar arasında görmekteyiz. Seçilmiş azalar ise 1876'da Protestan Keşişi Cercis Efendi, Hanna Darati, İlyas Çiyancı Efendi'dir. Diyarbakır Salnamelerinde 1876'da seçilmiş azalar içinde Müslümanlar görünmezken, aynı yıl ilan edilen meşrutiyet münasebetiyle Mardin Sancağı İdare Meclisi'nin İstanbul'a gönderdiği teşekkür mazbatasında Müslüman azaların da adları yer almaktadır³⁰².

1878–1881 tarihleri arasında Diyarbakır vilayet salnamelerinin olmaması bu tarihler arasında Mardin İdare Meclisi'nde yer alan isimlere ulaşmamızı engellemektedir. Ancak elimizdeki belgeler bu dönemde meclis azalıkları konusunda Süryani Kadimler ile Süryani Katolikler arasında bir çekişmenin yaşandığını ortaya koymaktadır. Bu dönemde Süryani Kadim azalar meclisten çıkarılmış ve yerlerine Katolik azalar alınmıştır. Ermeni patrikliğinin şikâyeti üzerine Diyarbakır valiliğinden istenen bilgide, sebep belirtilmese de Süryani Kadimlerin doğal azalarca meclisten çıkarılıp yerlerine Katoliklerin alındığı belirtilmiştir³⁰³. Bu olay Süryani Kadimler ile Süryani Katoliklerin birbirleriyle mücadelelerinin bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Görünen o ki, bu mücadelede bahsettiğimiz tarihler arasında Süryani Katolikler galip gelmiş, en azından şehir yöneticilerinin desteklerini kazanmışlardır.

1882 ve 1883'de doğal azalar arasında iki murahhas adı geçmektedir. Bu murahhasların hangi milleti temsil ettikleri belirtilmemektedir. Bu tarihler arasında seçilmiş azaların yarısı gayrimüslim olarak görünmekte. Bunlar arasında 1883'te seçilmiş azalar arasında bulunan Hanna Varisi Efendi'nin Süryani olma ihtimali yüksektir. 1884'te doğal azalar arasında gayrimüslimler yer almazken, seçilmiş 4 azadan ikisi gayrimüslimdir. Ancak hangi milletten olduklarına dair herhangi bir ipucu bulunmamaktadır. 1890'da doğal azalar arasına iki yeni isim katılmış görünmektedir: Nakibüleşraf Kaymakamı ve Süryani Kadim Patrik Vekili İlyas Efendi. Aynı yıl seçilmiş 4 azadan ikisi gayrimüslimdir. 1894-1898-1899 ve 1900 tarihlerinde ise nakibüleşrafın doğal azalığı devam ederken Süryani Kadim Patrik Vekilinin adı yer almamaktadır. Seçilmiş azalarda yine gayrimüslimler iki kişi ile temsil edilmişlerdir.

³⁰² B.O.A., Y.E.E., Dosya No: 70 Gömlek No:63.

³⁰³ B.O.A., DH. MKT., Dosya No:1330, Gömlek No:62.

1894–1898 ve 1900 tarihlerinde hangi milletten olduklarına dair ipucu bulunmazken 1899'da aza olan Hanna Elkas Efendi'nin Süryani olma ihtimali yüksektir³⁰⁴.

Mardin kazalarında ise durum şöyledir:

1869'da kazalarda idarî meclisler henüz oluşturulmamıştır. 1870 ve 1871 yılında Cizre ve Midyat'ta kaza idare meclisi varken Nusaybin'de henüz teşkil edilmemiştir. Bu tarihte bu kazalarda seçilmiş azalardan sadece Midyat'ta bir gayrimüslim ismine rastlamaktayız. Buna göre 3 seçilmiş azadan biri Kıs (Keşiş) Gori Efendi'dir. 1872 ve 1873 tarihlerinde durum aynı şekilde devam ederken 1874'te Mardin'e bağlı üç kazadan (Cizre, Midyat ve Avine) hiç birinde meclis azalarının ismi verilmemiştir. 1875 ve 1876'da ise sadece Midyat idare meclisinin aza isimleri verilmiştir. Buna göre; seçilmiş üç azadan biri büyük ihtimalle Ermeni olan Zet Çelme'dir. Diğerinin hangi cemaatten olduğuna dair ipucu bulunmamaktadır. 1877'de Şırnak, Avine, Midyat ve Cizre kazalarında idare meclislerinde 3'er seçilmiş aza ismi verilmiş olmasına rağmen isimlerden Müslüman ve gayrimüslim ayrımı yapmak mümkün görünmemektedir. Parry, 1892'de ziyaret ettiği Midyat'ta Aziz Hanna isminde bir Süryani Kadimin idare meclisi üyesi olduğundan bahsetmektedir³⁰⁵. 1882'de Cizre'de üç seçilmiş azadan biri Şemmas rütbeli bir Süryani'dir. Şırnak ve Midyat'ta gayrimüslim aza yokken, Nusaybin ve Avine kazalarında isimlerden bir ayrım yapmak mümkün görünmüyor. 1883'te Avine'de 3 azalıktan biri münhal biri Müslüman diğeri ise Cercis adında büyük ihtimalle bir Ermeni'dir. Nusaybin'de de 3 azadan biri gayrimüslimdir. Cizre ve Midyat'ta isimlerden ayrım yapmak mümkün görünmüyor. 19. yüzyılın sonlarına kadar benzer durumlar devam etmiştir. Kaza idare meclislerinde genelde 3 seçilmiş azadan biri gayrimüslimdir. Verilen isimlerden gayrimüslimlerin hangi milletten olduklarını belirlemek mümkün olmamaktadır³⁰⁶.

1.4.2.2 Mahkeme Kurullarında Süryaniler

Tanzimat'la birlikte Osmanlı Devleti'nde idarî yapı da olduğu gibi yargı alanında da bazı değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişikliklerle şeriat mahkemeleri yanında eyalet, sancak ve kaza merkezlerinde kurulan idarî meclisler yargılama yapmakla yetkili

³⁰⁴ Salnâme-i Diyarbekir, Def'a 1, Sene 1286 ila Def'a 17, Sene 1318 tarihleri arasındaki tüm salnameler

³⁰⁵ Parry; a.g.e., s. 206.

³⁰⁶ Salnâme-i Diyarbekir, Def'a 1, Sene 1286 ila Def'a 17, Sene 1318 tarihleri arasındaki tüm salnameler

kılınmışlardı. Kadı ve naib bu meclislerin birer azası olarak, burada da görev yapıyorlardı. Ancak yoğun yönetim, maliye ve güvenlik işleri yanı sıra eyalet ve sancak meclislerinin birer mahkeme gibi çalışmaları aksaklıklara ve yakınmalara sebep olmuştur. Bunun üzerine sadece yargı işiyle uğraşacak meclisler oluşturulmuştur.

Yargı alanında oluşturulan ilk meclisler, Avrupa ülkeleri ile gelişen ticari ilişkilerde kolaylık sağlamak, ortaya çıkan ekonomik anlaşmazlıkları çözmek için kurulan “*Ticaret Mahkemeleri*”dir. Başta İstanbul olmak üzere önemli kent merkezlerinde 1846 yılından başlanarak ticaret mahkemeleri kurulmaya başlanmıştır. Bu mahkemelerin yaygınlaşarak örgütlenmeleri ancak 1861’den sonra mümkün oldu. Ticaret Nezaretine bağlı olarak çalışan bu mahkemeler, 1875 yılında yapılan düzenlemeler ile Adalet Bakanlığına bağlanmıştır³⁰⁷. Ticaret mahkemelerinde gayrimüslimler etkindirler. Bu etkinliğin temel sebebi, Batının telkin ve tazyikidir. Batı sanayisine açık pazar bulmak ve bu açık pazarda temsilcisi olarak gördüğü gayrimüslimlere imtiyaz tanınmasını sağlamak istemiştir³⁰⁸. Mardin’de Ticaret Mahkemesi’nde de gayrimüslimler etkin görünmektedirler. Bu etkinlik yukarıda belirttiğimiz genel sebep yanında, Mardin ekonomisinde gayrimüslimlerin önemiyle açıklanabilir. 1869 tarihli ilk Diyarbakır Salnamesinde Mardin’de ticaret mahkemesine rastlamaktayız. Ticaret mahkemesi bir reis ile daimi ve geçici azalardan oluşmaktadır. 1869–1900 tarihleri arasında bu mahkemenin azalarının Müslim ve gayrimüslimler arasında dağılımı ile gayrimüslim azalar içinde Süryanilerin yeri şöyledir:

1869’da iki daimi azadan biri Müslim diğeri Süryani olan Şemmas Yusuf Kender’dir. Geçici azalardan 2 Müslim yanında Bedros Efendi ve Maksi Melki Efendi adlarıyla muhtemelen Ermeni olan iki gayrimüslim yer alıyor. 1870’de 4 daimi azadan Bedros Efendi, Maksi Melki Efendi ve Osi Bülbüli Efendi isimli gayrimüslimler bulunurken, 2 geçici aza arasında gayrimüslim bulunmamaktadır. 1871 yılında iki daimi azadan biri Müslim diğeri Osi Bülbüli Efendi iken 3 geçici azadan biri Müslim diğeri Hanna Efendi isimli muhtemelen bir Süryani ile Refail Efendi adlı bir başka gayrimüslimdir. 1872’de 3 daimi azadan ikisi Müslim iken diğeri Osi Bülbüli Efendi’dir. 3 geçici azadan gayrimüslimleri temsilen olan Hanna Efendi mecliste bulunmaktadır. İlyas isimli bir azanın isminden Müslim mi, gayrimüslim mi olduğunu anlamak mümkün görünmüyor

³⁰⁷ Çadırcı; a.g.e., s. 280.

1873–1876 tarihleri arasında daimi azalar içinde gayrimüslim aza bulunmamaktadır. 1873'te iki geçici azanın ikisi de Hoca Osef ve Cercis Efendi isimli gayrimüslimlerdir. 1874'te 3 geçici azadan ise ikisi Hanna ve Bedros Efendi isimli gayrimüslimlerdir. 1875 ve 1876'da 3 geçici azadan ikisi Müslim, biri Hanna Efendi isimli gayrimüslimdir. 1877'de iki daimi azadan biri Yusuf Bülbülü isimli gayrimüslimdir. 4 geçici aza arasında ise şu isimler gayrimüslimdir: Ermeni Katolik Said Kendiyer Efendi ve Protestan cemaatinden Yusuf Karagüllü Efendi³⁰⁹.

19. yüzyılda yargı alanında yapılan bir başka değişiklik de, Nizamiye Mahkemelerinin kurulması ve şer'îye denen konular dışında tüm konuların bu mahkemelere devredilmesidir³¹⁰. Bu mahkemeler şeriat mahkemeleri ile cemaat mahkemelerinin bakmakla yükümlü oldukları evlenme, boşanma, miras, tapu gibi konular dışındaki anlaşmazlıkları görüşüp karar bağlayacaklardı. Batılı devletlerin müdahaleleri ve önerileri dikkate alınarak açılan nizamiye mahkemeleri, 1871 tarihli nizamname ile yurt çapında teşkilâtlandırıldı. Yönetim birimleri göz önünde tutularak Nizamiye mahkemeleri için şöyle bir örgütlenmeye gidilmişti: Eyalet merkezlerinde “*Divan-ı Temyiz-i Vilayet*”, Sancak merkezlerinde “*Meclis-i Temyiz-i Hukuk*”, Kazalarda ise “*Dava Meclisleri (Meclis-i Deavi)*” kuruluyordu. Sancak (liva) merkezlerindeki meclisler, hâkimin başkanlığında yedi kişiden oluşuyordu. Altı aza Müslüman ve gayrimüslimleri temsilen seçilerek atanıyordu, hükümet ayrıca hukuktan anlayan bir kişiyi bu kurulda görevlendiriyordu. Kazalarda ise dava meclisleri, hâkimin (kadının) başkanlığında altı azadan oluşuyordu. Azalardan üçü gayrimüslimler arasından seçimle belirleniyordu³¹¹.

Mardin Sancağı'nda Temyiz-i Hukuk Meclislerinde hâkim dışında 4 seçilmiş aza bulunmaktadır. 1869 ve 1870 yıllarında bu azalardan ikisi gayrimüslimdir. gayrimüslim azalardan biri Melkon isimli muhtemelen Ermeni, diğeri ise Şemmas Yusuf Efendi isimli bir Süryani'dir. 1871'de 4 azadan sadece 1'i gayrimüslim gibi görünmektedir. Bu aza Şemmas Yusuf'tur. 1872 yılında yine 4 azadan ikisi 1869-1870 yıllarında azalık yapmış olan Melkon ve Yusuf Efendi'lerdir. 1873'te 4 azadan sadece biri Hana Varti

³⁰⁸ Hasan Tahsin Fendoğlu, İslâm ve Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s.160.

³⁰⁹ Salnâme-i Diyarbekir, Def'a 1, Sene 1286 ila Def'a 9, Sene 1294 tarihleri arasındaki tüm salnameler

³¹⁰ Fendoğlu; a.g.e., s. 164.

³¹¹ Çadircı; a.g.e., s.281.

isimli gayrimüslimdir. 1874'te Yonan ve Cercis isimli gayrimüslim azaların hangi milletten oldukları tam olarak anlaşılmıyorsa da Cercis isimli aza muhtemelen Ermeni'dir. 1875 ve 1876'da aza sayısı üçe düşmüştür. Bu azalardan sadece Yonan Efendi gayrimüslimdir. 1877'de dört azadan Melkon Efendi gayrimüslim iken diğer azalardan Said Yerihan Efendi'nin gayrimüslim olma ihtimali vardır.

1882'den itibaren Temyiz-i Hukuk Meclislerinin yerini Hukuk ve Ceza dairelerinde oluşan "*Bidayet Mahkemeleri*" almıştır. Bidayet mahkemesinin "*Hukuk Dairesi*" Reis-i evvel "*Ceza Dairesi*" ise Reis-i Sani başkanlığında ikişer azadan oluşmaktaydı. Bu iki azadan biri genellikle gayrimüslimdir. 1882'de Hukuk Dairesi'nin iki azasından biri Melkon Efendi'dir. Ceza Dairesi'nde ise bulunan Yusuf Efendi'nin gayrimüslim olma hatta önceki yıllarda Temyiz-i Hukuk Meclisinde görev yapan Şemmas Yusuf Efendi olması muhtemeldir. 1883'te Hukuk Dairesinde Melkon Efendi yer alırken Ceza Dairesi'nde gayrimüslim bulunmamaktadır. 1884'te Hukuk Dairesi'nde Yusuf Efendi'nin gayrimüslim olma ihtimali varken, Ceza Dairesi'nde gayrimüslim aza olarak Melkon Efendi yer almaktadır. 1890 yılında azaların isimlerinden Müslüman veya gayrimüslim ayrımı yapmak mümkün olmamaktadır. 1897'de Bidayet Mahkemesi Kâtibi olarak, Makdis Naum veledi Eylo isimli bir Süryani Kadim görev yapmaktadır³¹². 1894 yılında Hukuk Dairesi'nde Hanna isimli Süryani olma ihtimali yüksek bir aza, Ceza Dairesi'nde ise Nikola Efendi gayrimüslimleri temsil etmektedir. 1898'de Hukuk Dairesi'nde Mihail Efendi, Ceza Dairesi'nde Nikola Efendi gayrimüslim aza olarak bulunmaktadırlar. 1899'da Hukuk dairesinde Mihail Efendi aza iken ceza dairesinde gayrimüslim aza bulunmamaktadır. 1900'de hukuk dairesinde Naum Efendi'nin Süryani olma ihtimali varken, Ceza Dairesi'nde Mihail Efendi gayrimüslim aza olarak yer almaktadır³¹³.

Mardin'de mahkeme kurullarında göze çarpan önemli bir husus da, günümüzde savcının görevini yapan Müdde-i Umum Muavinliği görevini genelde gayrimüslimlerin yapmış olmasıdır. Bahsettiğimiz tarihlerde bu görevi yapan gayrimüslimler şunlardır: Artin Maho Efendi ve Bogos Efendi.

Mardin kazalarında meclis-i deavilerde gayrimüslimlerin, Sancağa nazaran daha az yer aldıkları göze çarpılmaktadır. 1872'ye kadar Midyat'ta 3 azadan sadece biri Melkon

³¹² M.Ş.S. 220, 16 Şaban 1315.

isimli bir gayrimüslimdir. 1873 ve 1876'da Cizre'de 3 azadan biri Şemmas Anton isimli bir Süryani'dir. 1877'de Cizre'de Şemmas Abdulahad Efendi, Avine Kazasında Cercis, Şırnak'ta Bedros Ağa aza olarak yer alırken, Midyat'ta gayrimüslim aza bulunmamaktadır.

1882'de itibaren Meclis-i Deavilerin yerini "*Mahkeme-i Bidayet-i Kaza*" almıştır. Bu mahkemelerde aza sayısı ikidir. Aynı tarihte bu mahkeme kurullarından sadece Midyat'ta Ohannes isimli gayrimüslim azaya rastlamaktayız. 1883'te Avine'de Cercis Efendi, Nusaybin'de Şemon Efendi, Midyat'ta Ohannes Efendi gayrimüslim aza olarak yer alırken, Cizre'de gayrimüslim aza bulunmamaktadır. 1884'te Cizre ve Nusaybin'de birer azalık münhal bulunurken, bir Müslüman aza bulunmaktadır. Midyat'ta Cercobahi Efendi, Şırnak'ta Mihail Efendi gayrimüslim aza olarak yer alırken, Avine kazasında isimlerde yola çıkarak bir değerlendirme yapmak mümkün olmamaktadır. 1890'da Nusaybin'de Şemmas Efrayim Efendi ve 1898-1900 tarihleri arasında Şemmas Şero Süryani aza olarak yer alırken, Cizre'de 1898'de Bolos Efendi 1899'da Bersum Efendi aza olarak yer almıştır. Diğer kazalarda isimlerden yola çıkarak bir değerlendirme yapılamamaktadır³¹⁴.

1.4.2.3. Belediye Meclislerinde Süryaniler

Osmanlı Devleti'nde belediyeçilik anlayışı, Avrupa kentleri ile olan ilişkiler sonucu 19. yüzyılın ikinci yarısında, ilk olarak İstanbul'da "*Şehremaneti*" unvanıyla bir memuriyet ve "*Şehir Meclisi*" adıyla bir meclisin kurulmasıyla başlamıştır. İstanbul'da başlayan belediyeçilik, 1867'de "*Vilayatta Devair-i Belediye Meclislerinin Vezaif-i Umumiyesi Hakkında*" başlığı altında çıkarılan kanunla başlıca büyük kentlerde uygulama alanı buluyordu³¹⁵.

Bu kanunla vali ve mutasarrıfın görevlendireceği bir başkan (reis) ile altı azadan oluşacak bir "*Belediye Meclisi*" oluşturuluyordu. Ayrıca kent merkezindeki mühendis ve hükümet tabibi, meclisin müşavir azaları idiler. Belediye meclisi azalığına seçilmek için aranan şartlar diğer kurulların azalarinkiyle benzerdi. O yerin mutebârından olmak şarttı. 1871 Tarihli Vilayet Nizamnamesi seçim şartlarını daha ayrıntılı biçimde

³¹³ Salnâme-i Diyarbekir, Def'a 1, Sene 1286 ila Def'a 17, Sene 1318 tarihleri arasındaki tüm salnameler

³¹⁴ Salnâme-i Diyarbekir, Def'a 1, Sene 1286 ila Def'a 17, Sene 1318 tarihleri arasındaki tüm salnameler

³¹⁵ Ortaylı; Tanzimat Devrinde ..., s.143-155; Çadircı; a.g.e., s. 275.

belirlemektedir. Azaların seçimlerinde uygulanan yöntem, vilayet, liva, kaza idare meclisleri azalarının seçilmelerine de uygulanan yöntemle benzetilmektedir. 30 yaşını geçmemiş, Türkçe okuryazar olmak ve vilayet ile liva merkezlerinde yılda en az 500 kuruş, kaza merkezlerinde ise 150 kuruş vergi vermiş olmak, azalık için aranan şartlardır. Azalar 2 yılda bir seçimle değişirlerdi. Bu meclislerde Müslümanlar ile gayrimüslimlerin eşit oranda temsil edilmeleri öngörülüyordu ³¹⁶. Belediye meclisleri ile ilgili zaman zaman küçük değişiklikler yapılsa da ³¹⁷ konumu açısından çok fazla önemli olmadıklarından bunlara değinmeyeceğiz.

Mardin’de belediye örgütü muhtemelen 1867 kanununun hemen ardından oluşturulmuştur. 1869 tarihli ilk Diyarbakir Salnamesinde Mardin’de belediyeye rastlamaktayız.

1869–1871 arası Daire-i Belediye Meclisi’nde bulunan 5 azadan ikisi gayrimüslimdir. Hanna Hidaye Efendi ve Hanna Nuri Efendi isimli bu azalarda Hana Hidaye Süryani Protestan iken Hanna Nuri de muhtemelen Süryani’dir. 1872’de altı azadan Karabet Efendi ve Melkon Efendi gayrimüslim iken, İlyas Efendi’nin gayrimüslim olması muhtemeldir. 1873’te Hanna Karabet, Osan Amun, İlyas Kıs mecliste bulunan 3 gayrimüslim azadır. 1874’te 6 azadan Hanna Karabet Efendi, Mihail Efendi, İlyas Efendi yer alırken; 1875 ve 1876’da İlyas Efendi, Yahya Efendi ve İlyas Efendi muhtemelen gayrimüslimdir. 1877’de isimlerden bir ayırım yapmak mümkün görünmüyor. 1882’de Rafael Efendi, İlyas Efendi gayrimüslim iken, diğer azalar arasında biri daha gayrimüslim olabilir. 1883’de Yusuf Bülbülü, İlyas Efendi gayrimüslimdir. 1884 ve 1890’da 5 azadan Hanna Efendi ve İlyas Efendi gayrimüslim aza olarak yer almaktadırlar. 1894, 1898, 1899 ve 1900’de isimlerden gayrimüslimleri ayırmak mümkün olmamaktadır.

Mardin’de belediye meclislerinde müşavir aza olarak bulunan Şehir tabipleri de 1898 tarihine kadar gayrimüslimdirler. Bu tarihten sonra ordu içinden yüzbaşı tabipler bunların yerini alacaktır.

Mardin’in kazalarında belediye ilk kez 1873 yılında teşkil ediliyordu. Bu tarihte Midyat’ta gayrimüslim aza bulunmazken, Cizre’de 5 azadan 4’ü gayrimüslimdir. Bu 4

³¹⁶ Çadırcı; a.g.e., s. 277.

³¹⁷ Ortaylı; Tanzimat Devrinde ..., s. 171-190.

gayrimüslim azadan 2'si Şemmas unvanlı Süryani iken diğer ikisinin isimleri Hamatori Ağa ve Cercis Toma'dır. Bu tarihte Avine Kazasında henüz belediye teşkil olunmamıştır. 1874,1875 ve 1877'de Midyat'ta 4 aza arasında isimlere göre bir ayırım yapmak mümkün olmamaktadır. 1874'te Cizre'de 4 gayrimüslim azadan 3'ü bir önceki yıl da aza olan Hamatori Ağa ile Şemmas İsa ve Şemmas Patris isimli Süryanilerdir. 1875 ve 1876'da Cizre'de 4 azadan ikisi gayrimüslimdir. Bu gayrimüslim azalar önceki yıllarda da azalık yapan iki Şemmastır. 1877'de Cizre'de 4 azadan üçü Hanatori ve Şemmas Patris, Şemmas İsa isimli Süryanilerdir. 1882'de Cizre'de 4 azadan ikisi Anton Efendi ve İshak Efendi isimli gayrimüslimlerdir. Midyat'ta 4 azadan biri Hanna isimli bir Süryanidir. 1883 ve 1884'te Cizre'de 4 azalıktan biri münhal iken, biri Müslüman ikisi ise gayrimüslimdir. 1884'te isimlerden bir değerlendirme yapmak mümkün olmamaktadır. Aynı yıl Midyat'ta 4 azadan ikisi Hanna ve Cercis isimli gayrimüslimlerdir. 1890 Salnamesinde hiç bir kazanın belediye meclis azalarının isimleri verilmemiştir. 1894'te Cizre'de gayrimüslim aza yok. Nusaybin'de 5 azadan ikisi muhtemelen gayrimüslimdir. Midyat'ta 5 azadan 4'ü gayrimüslim gibi görünmektedir. Bu azaların isimleri şöyledir: Melki Şemmas Cercis Ağa, İsa Körpe Ağa, Cercis Kıs Ağa, Körpe Şemon Ağa. 1898, 1899 ve 1900'de Cizre'de azaların ikisi de Müslüman'dır. Aynı tarihlerde Midyat'ta ise 4 azadan sadece biri gayrimüslimdir. Bu azanın da hangi milletten olduğu anlaşılamamaktadır³¹⁸.

³¹⁸ Salnâme-i Diyarbekir, Def'a 1, Sene 1286 ila Def'a 17, Sene 1318 tarihleri arasındaki tüm salnameler.

İKİNCİ BÖLÜM

19. YÜZYILDA MARDİN SÜRYANİLERİNİN SOSYAL VE İKTİSADİ DURUMU

2.1. MARDİN VE KAZALARINDA SÜRYANİ NÜFUSU

Mardin ve çevresi, coğrafi konumuna bağlı olarak tarih boyunca birçok kavmin, etnik grubun ve dinsel cemaatin yurdu olmuştur¹. Bu grup ve cemaatler içinde Süryaniler önemli bir yere sahiptir. Özellikle Kadıköy Konsili'nden sonra yaşanan teolojik mücadeleler ve Bizans'ın devlet olarak bu mücadelelerde Süryani karşıtı sergilediği tavır, Bizans-Sasani sınırını oluşturan Mardin ve çevresini Süryaniler için bir sığınma bölgesi haline getirmiştir. Süryani nüfusunun bu olaylar öncesinde bölgedeki varlığı ile birlikte, bu gelişmelerin bölgedeki Süryani nüfusunu yoğunlaştırdığı kabul edilebilir. Yine bu dönemde bölgede gelişme gösteren manastır hayatı ve kültürü, Süryani nüfus ve kültürünün günümüze taşınmasında önemli etkiye sahip olmuştur.

İslâm hâkimiyetinin ilk dönemlerinde, kültürel ve bilimsel varlıklarıyla bölgede etkilerini hissettirmeye devam eden Süryanilerin, 13. yüzyıldan Osmanlı hâkimiyetine kadar geçen süreçte bölgede kültürel ve siyasi olarak ciddi varlıklarından söz etmek mümkün olmasa da, hatırı sayılır bir nüfusa sahip olduklarını kabul etmek gerekecektir.

Bölgenin nüfusuyla ilgili günümüze ulaşan ilk ciddi ve resmi kaynaklar, Osmanlı dönemine aittir. Osmanlı hâkimiyetinde bölgede vergi amaçlı yapılan tahrirler ve bunların kaydedildiği tahrir defterleri; Osmanlı Devleti'nde tımar sisteminin uygulandığı topraklardaki vergilendirilebilir ekonomik etkinliklerin ve insan

¹ Suavi Aydın; Kudret Emiroğlu; Oktay Özel ve Diğerleri; Mardin Cemaat Aşiret Devlet, Toplumsal ve Ekonomik Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 11.

kaynaklarının yerinde tespit ve kaydını içermesi açısından bizlere istatistiksel analize uygun en zengin sayısal verileri sunmaktadırlar². 16. yüzyılda Mardin nüfusu bu kaynaklara göre değerlendirildiğinde; şehir merkezinde Hıristiyanların, kazalar ve köyler dâhil tüm sancakta ise Müslüman nüfusun ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır³. Bu kayıtlardan elde edilen bilgilerin kesin nüfus sonuçları olmayıp istatistiksel veriler olduğuyla birlikte dikkat çeken bir husus da; vergi veren nüfusun Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi gibi din temeline dayalı bir tasnife tabi tutulduğudur. Bu sebeple bu kaynaklara dayanılarak, etnik veya mezhebî ayrımaya dayalı detaylı bir tasnif yapmak mümkün görünmemektedir. Bu zorluğa bir de, Süryanilerin idari bağlılık sebebiyle bu tip ayrımların olduğu kayıtlarda bile Ermeni nüfusu içinde sayılması eklenince ayırım yapmak imkânsız hale gelmektedir⁴.

Tahrir defterlerinin nüfus açısından verdiği bilgiler tartışmalı da olsa, 19. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde bu tür kaynakların eksikliği hissedilmektedir. Bu dönemde nüfus ile ilgili bilgiler daha çok seyyahların verdiği kaba bilgilere dayanmaktadır. Nüfus ile ilgili sağlıklı bilgiler için 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'nde çağdaş sayılabilecek nüfus sayımlarını beklemek gerekecektir. Her ne kadar çağdaş sayılabilecek ilk nüfus sayımının 1831'de yapıldığı kabul edilse de⁵, Süryanilerin yaşadığı bölgeler ile birlikte Mardin ve yöresi de bu sayımın kapsamına alınmadığından çalışmamız için bir anlam ifade etmemektedir.

19. yüzyılın ilk yarısında gayrimüslim cemaatlerin nüfusuyla ilgili önemli bir gelişme, Katolik ve Protestan şeklinde meydana gelen ayrımların cemaat nüfuslarında meydana getirdiği değişikliklerdir. Bu değişim veya parçalanmaların nüfus açısından takibi de ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında yapılabilmektedir. Bu dönemde bile bu ayrımlara dayalı net bir bilgi ortaya çıkmamaktadır. Örneğin; Osmanlı sayımlarında Protestanlar tek bir millet olarak gösterilmektedir. Bunların hangi cemaatlerden (Süryani, Ermeni vs.) olduğu konusunda bilgi yoktur.

² Oktay Özel; "Osmanlı Demografi Tarihi Açısından Avarız ve Cizye Defterleri", Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik, Editör: Halil İnalçık & Şevket Pamuk, Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2001, s.35.

³ Nejat Göyünç; XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s. 81-82.

⁴ Bkz; 998 Numaralı Muhâsebe-i Vilayet-i Diyâr-i Bekr ve 'Arap ve Zü'l-Kâdiriyye Defteri (937/1730) I, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 39, Ankara 1998.

⁵ Kemal Karpat; Osmanlı Nüfusu (1830-1914), Demografik ve Sosyal Özellikler, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003, s. 24.

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Süryani nüfusu ile ilgili genel bilgi veren kaynaklar sayıca çok azdır. 1840'ta Süryani Kadim nüfusu; köylerde ve şehirlerde yaşayan 10.455 aile ve manastırlarda yaşayan 2.300 aile olmak üzere toplam 12.755 veya yaklaşık 64.000 kişi olarak tahmin edilmektedir. Süryani Katolikler ise 1.365 ailedir⁶. Ubcini'ye göre, 1844'te tüm Osmanlı topraklarındaki Süryani ve Keldanî nüfusu 235.000'dir. Bu nüfus içinde Marunîler 140.000, Yakubîler 70.000, Keldanîler ise 25.000'dir⁷. Ubcini'nin bu değerlendirmesinde, Süryani Kadimler ve bunlardan kısa bir süre önce ayrılan Süryani Katolik cemaatinin nüfusu beraber hesaplanmıştır. 1854'te Osmanlı Devletine ait nüfus hakkında bilgi veren Amerikan Misyonerlerine ait bir kaynaktan ise, Osmanlı'nın tüm nüfusu 28.553.000 olarak verilirken, Süryanilerin nüfusu şöyle verilmektedir: Nasturîler 130.000, Yakubîler 65.000, Keldanîler 30.000, Süryani Katolikler ise 8.000 dir⁸. Osmanlı Devleti'nde nüfus ile ilgili çalışmalarda Süryani nüfusuna dair çok karışık bilgiler verilmektedir. McCarthy; "*Osmanlı İmparatorluğundaki Nasturî, Süryani, Keldanî ve Yakubî toplumlarının nüfus sayıları olasılıkla hiçbir zaman bilinmeyecektir.*"⁹ diyerek Osmanlı Devleti'nde Süryani nüfusu ile ilgili önemli bir eksikliğe dikkatleri çekmektedir. 1881'de başlayan ve ancak 1893'te bitirilen Osmanlı Genel Sayımı'nda ortaya çıkan toplam Süryani Kadim nüfusunda, bu eksiklik net bir şekilde görülmektedir.

Tablo 2.1: 1881/1882-1893 Osmanlı Genel Sayımında Süryani Kadim Nüfusu¹⁰.

EYALET	KADIN	ERKEK	TOPLAM
ADANA	39	76	115
BAĞDAT	0	373	373
BİTLİS	851	1.130	1.981
HALEP	1.744	1.990	3.734
SURİYE	0	6	6
DİYARBAKIR	7.767	8.622	16.389
TOPLAM	10.401	12.197	22.582

Tablo dikkatle incelendiğinde; Süryani Kadimlerin nüfusunun bu sayımdan yaklaşık yarım asır önce yapılan ve yukarıda belirttiğimiz tahminlerin yarısından bile az olduğu hemen göze çarpar. Bu eksiklik Osmanlı Devlet sayımlarının ciddiyeti hakkında

⁶ The Syrian Ortodoks Church In The Nineteenth&Early Twenty Centuries, <http://www.uk-christian.net/newboc/102f.shtml>, (Erişim: 13.04.2004).

⁷ M. A. Ubcini; Osmanlı'da Modernleşme Sancısı, Timaş Yayınları, İstanbul 1998, s.35.

⁸ Harwyy Newcomb; Cyclopedia of Missions; Comprehensive View of Missionery Operations Throughout The World, New York 1854, s. 441.

⁹ Justin McCarthy; Müslümanlar ve Azınlıklar, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, s. 107.

¹⁰ Karpat; a.g.e., s. 162-186.

şüpheler uyandırır da, temel sorun sayımlardaki hatalardan kaynaklanmamaktadır. Süryani Kadim nüfusunun bu denli düşük gösterilmesinin temel sebebi, Ermeni Gregoryen Patrikliğinin Süryani Kadimleri kendi nüfusu içinde göstermesidir. Bu sayımın tamamlanmasından bir yıl önce Süryani Kadimler tarafından yapılan şikâyette bu durum çok açık ve net bir şekilde dile getirilir. Bu şikâyete göre; Ermeniler nüfus defterlerine Süryanileri de Ermeni olarak kaydetmektedirler¹¹. Bu sayımda Süryanilerin yaşadıkları bazı bölgelerde hiç Süryani nüfusu gösterilmemiştir. Musul, Elazığ (Mamuratilaziz) ve Kudüs Süryanilerin yaşadığı fakat bu sayımda nüfuslarının gösterilmediği yerlerdir. Yine Süryanilerin yoğun olarak yaşadığı Suriye'deki Süryani Kadim nüfusu ise komik denecek kadar azdır. Bu durum, Süryanilerin bahsedilen bölgelerde tamamen Ermeni nüfusu içinde gösterildiğini, cemaatlerin nüfuslarıyla ilgili bilgileri cemaatlerin idarî mekanizmalarından isteyen Osmanlı Devleti'nin, Süryanilerin idarî bakımdan Ermeni Patrikliğine bağlı olması sebebiyle, konuya müdahale etmediğini göstermektedir. Bu sayıma göre; Süryani nüfusunun büyük çoğunluğu, 16.389 kişi ile Diyarbakır Eyaletinde, bu nüfusun da 10.479'u Mardin'de yaşamaktadır. Buna göre; sayım sonucunda elde edilen toplam Süryani Kadim nüfusunun neredeyse yarısı Mardin Sancağı'ndadır. Anlaşılan odur ki; Mardin Süryani Kadimlerin patriklik merkezi olması ve teşkilatlanmalarının Mardin ve çevresinde iyi olması sebebiyle burada nüfuslarına sahip çıkabilmişler ve sayımlarda kendilerini Ermenilerden farklı olarak resmi kayıtlara yazdırabilmişlerdir. Ermeni Gregoryenlerin 19. yüzyılda Mardin'de nüfus olarak dolayısıyla teşkilat olarak bulunmayışları da Süryani Kadimler için önemli bir avantaj olmuş, en azından Mardin ve çevresinde nüfus kayıtlarındaki bağımsızlıklarını koruyabilmişlerdir.

Süryanilerin, Ermeni nüfusu içinde gösterilmelerine gösterdikleri direniş, bu sayımdan 4 yıl sonrası için yapılan Osmanlı Devleti'nin ilk istatistik yıllığındaki sayımlarda etkisini hissettirmiştir. Bu sayımlarda Süryani nüfusu şöyle verilmiştir:

¹¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Esas Evrakı (Y.E.E), Dosya No:38, Gömlek No: 71.

Tablo 2.2: 1897 Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığına Göre Bazı Gayrimüslim Cemaatlerin Nüfusu¹².

ESAMÎ-İ CEMAAT	YEKÛN	ZÛKÛR	İNÂS	NÜFUS-I UMUMİYEYE NİSBETLE YÜZDE İSABET EDEN
SÛRYANÎ	35.554	19.500	16.054	0.19
KELDANÎ	5.768	3.866	1.902	0.03
MARUNÎ	32.416	15.262	17.154	0.017

Aynı istatistik yıllığına göre ise Süryani nüfusunun eyaletlere göre dağılımı ise şöyledir:

Tablo 2.3. : 1897 Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığına Göre Süryani Kadim Nüfusunun Eyaletlere Dağılımı¹³.

EYALET	KADIN	ERKEK	TOPLAM
ADANA	10	15	25
BEYRUT	155	145	300
BİTLİS	1.745	1.609	3.354
DİYARBAKIR	9.434	10.648	20.082
HALEP	1.839	2.079	3.918
MAMURATILAZİZ	745	761	1.506
MUSUL	0	1.192	1.192
SURİYE	2.272	2.905	5.177
TOPLAM	16.200	19.354	35.554

Tablolar karşılaştırıldığında, 1881-1893 sayımında Süryani nüfusun gösterilmediği Beyrut, Mamuratilaziz ve Musul eyaletlerinde bu kez Süryani nüfusunun gösterildiği görülecektir. Bu durum yukarıda bahsettiğimiz, Süryanilerin Ermeni nüfusu içinde sayılmasının büyük oranda önüne geçildiğini göstermekle birlikte; her iki sayımda da Kudüs'teki Süryani nüfusunun sayılmamış olması, 1881–1893 sayımlarında Bağdat'ta sayılan nüfusun 1897 sayımında olmaması ve kadınların sayımındaki hatalar Osmanlı nüfus sayımlarının bir eksiği olarak kabul edilmelidir.

Bu sayımlarda, Süryani Kadim nüfusunda görülen azalmanın önemli bir sebebi de; Süryani Kadimlerden ayrılan Katolik ve Protestan cemaatin sayımlarda kökeni belirtilmeden Katolik ve Protestan olarak sayılmasıdır. Özellikle 1782'den sonra ortaya çıkan Süryani Katolik Patrikliği, Süryani Kadimlerin önemli sayılabilecek bir nüfusunu kendine bağlamayı başarmıştır. Ancak bu sayımlarda Katolikler tek başlık altında verildiğinden bu oranı bilmek mümkün görünmemektedir.

¹² Tefik Güran; Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığı 1897, Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara 1997, s.21.

¹³ Güran; a.g.e., s. 24-25.

1895’lerde İngiliz Süryani Eğitim Topluluğu tarafından Osmanlı sınırlarındaki Süryani Kadim nüfusu 150.000 ila 200.000 arasında gösterilmektedir¹⁴.

2.1.1. Mardin ve Çevresinde Nüfus Hareketliliği ve Sebepleri

Nüfus araştırmalarında dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da, nüfus hareketliliğidir. Şehirler nüfus hareketliliği açısından değerlendirildiğinde, koşulları gereği nüfus çeken veya nüfusu iten şeklinde sınıflandırılabilirler¹⁵. Nüfus hareketliliği bağlamında 19. yüzyıl Mardin’i değerlendirildiğinde, Mardin’in iticiliği ön plana çıkmaktadır. Bu iticilikte başta bölgede yaşanan karışıklar olmak üzere salgın hastalıklar ve kıtlık gibi sebepler etkili olmuştur.

19. yüzyılın ilk yarısında, Mardin ve çevresinden Suriye-Irak bölgelerine uzanan bölgede, geleneksel yapıları ve yaşamlarını sürdürmeye çalışan Babani Soran, Botan Kürt emirlikleri, Hakkâri, Bitlis gibi Kürt beylikleri bulunmaktadır. Kendilerini bağımsız hisseden bu beyliklerin tasfiyesi ile Kavalalı İsyarı, Şammar ve Aneze gibi göçmen aşiretlerin yarattığı düzensizliğin giderilmesi ve aşiretlerin iskân edilmeye çalışılması, Tanzimatla hedeflenen yeni düzenlemelerin bölgede kabul ettirilmesi çabalarıyla iç içe girer. Aşiret ve beylikler arası anlaşma ve savaşlarda, Osmanlı Devleti’nin taraf olarak, aşiretleri birbirlerine karşı kullanma siyaseti ile eski sistemin yönetici sınıfını oluşturan eşraf ve ulemanın Tanzimat’a direnişi, şiddet dolu bir sürecin yaşanmasına neden olur. Bölgede bu karışık durum 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar sürer¹⁶.

Bu süre zarfında, Mardin ve çevresinde ciddi bir nüfus hareketliliği yaşanmıştır. Normal şartlarda kalabalık bir asker veya eşkıya çetesine karşı korunmak için kent merkezleri tercih edilmesine rağmen¹⁷ bu karışıklıklar sırasında Mardin için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu karışıklıklar veya taraflar arasındaki kavgalar sadece Mardin’in çevresinde gelişmemiş çoğu kez Mardin şehir olarak bu karışıklıkların ve kavgaların merkezi olmuştur. Bu karışıklıkların Mardin’i, mevcut nüfusunu göçe zorlayan bir şehir haline getirdiğine şahit olmaktayız. Örneğin; 1824’te meydana gelen Daşilerle

¹⁴ Oswald H. Parry, *Six Months In A Syrian Monastery*, Horace Cox, London 1895, s. vii.

¹⁵ Suraiya Faroqhi; *Osmanlı’da Kent ve Kentliler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s. 338.

¹⁶ Aydın, Emiroğlu, *Özel ve Diğerleri*; a.g.e., s. 197.

¹⁷ Faroqhi ; a.g.e., s. 335.

Mişkinliler arasındaki kavgalar ve Mardin hâkimi Halil Ağa'nın baskıları sebebiyle bir kısım ahali yerlerini terk etmek zorunda kalmıştı¹⁸.

Tanzimat'ın hemen ardından bölgede meydana gelen Bedirhan Bey İsyanı, 19. yüzyılın ilk yarısında Mardin ve çevresinde önemli bir hareketliliğe sebep olmuştur. Bu olayda, önceki karışıklıklardan farklı olarak gayrimüslimlerde taraf olmuştur. Doğal olarak Bedirhan Bey isyanı, önceki karışıklıklardan daha yoğun bir şekilde, gayrimüslimlerin hareketliliğine sebep olmuştur. Öyle ki; Bedirhan Bey İsyanı sonrasında, cizye toplamak için kolları sıvayan Osmanlı Devleti, resmi kayıtların ifadesiyle “*re'âyâ-yı mersûmenin ekserisi garîbü'd-diyâr olub gitmiş oldukları*”¹⁹ ndan, Mardin'de düzenli bir cizye tahriri dahi yapamaz.

19. yüzyılın ikinci yarısında tüm Mardin'de asayişin sağlanması için ciddi bir çalışma başlatılır. Bu dönem, 19. yüzyılın ilk yarısıyla kıyaslanmayacak bir düzene sahip olmasına rağmen, karışıklıklar tamamen sona ermiş değildir. 1860 yılında Mardin civarında Milli ve Kiki Aşiretlerinin ahali üzerindeki baskısı halen devam etmektedir²⁰. Ancak 19. yüzyılın ilk yarısıyla karşılaştırıldığında, Osmanlı Devleti bölgede hâkimiyeti daha fazla sağlamış görünmektedir. Sık sık Diyarbakır'dan gelen askeri birliklerle bölgede düzen sağlanmaya çalışılmıştır. Osmanlı'nın bölgede düzeni sağlamaya yönelik bu girişimleri belirli dönemlerde huzuru sağlasa da²¹, aşiretlerin bölgedeki etkinliklerinin tamamen yok olduğunu söylemek mümkün değildir. 1880 Martında İngiltere sefaretî tarafından, bölgede halen Kürt aşiretlerinin yaptığı sirkat ve gasp olaylarından şikâyet ediliyordu²². 1886'da Mardin çevresindeki karışıklıklardan bu kez Mardin'deki Hıristiyan cemaatlerin reisleri şikâyetçi oluyordu²³. Osmanlı Devleti bir yandan bu olayları bölgeye askeri kuvvet sevk ederek düzeltmeye çalışırken, diğer yandan aralarında sorun olan aşiretleri de barıştırarak bölgede huzuru sağlamaya çalışıyordu²⁴.

¹⁸ Abdülgani Efendi (Abdülghani Fahri Bulduk); Mardin Tarihi, Yayına Hazırlayan: Burhan Zengin, Ankara 1999, s.212.

¹⁹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maliye Nezaretî Defterleri, Varidat Muhasebesi Defterleri, Cizye Defterleri Katalogu (ML. VRD. CMH), 375.

²⁰ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Sedaret Umum Vilayet Evrakı., Dosya No: 445, Gömlek No:9.

²¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektubî Kalemi Belgeleri (MKT.UM.), Dosya No: 438, Gömlek No:25.

²² Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Hususi Maruzat (Y. A. HUS.), Dosya No: 164, Gömlek No:2.

²³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dahiliye Mektubî Kalemi (DH.MKT.), Dosya No: 1349, Gömlek No:71.

²⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Umumi (Y.PRK.UM), Dosya No:38, Gömlek No:64.

Bölgenin kendine has bu şartları yanında, Kırım Savaşı ve 93 Harbi gibi bazı genel olaylar ülkenin her tarafında olduğu gibi Mardin ve çevresinde de etkili olmuştur. Avrupalı Devletlerin yardımlarıyla kazanılan Kırım Savaşının ardından, bölgede asayiş sağlanmış ve buna bağlı olarak da nüfus artmıştır. 93 Harbi ise tam tersine bir tesir yapmış ve bölgede düzen yeniden bozulmuştur²⁵.

Mardin ve çevresinde nüfus hareketliliğinin önemli sebeplerinden biri de salgın hastalıklar, özellikle veba ve kolera salgınlarıdır. Aslında Osmanlı sınırlarında pek çok veba salgının çıkış noktası Mardin'in dâhil olduğu Suriye-Irak bölgesinin kuzeyidir²⁶. 18. yüzyılda 1705 ve 1798 tarihlerinde iki kez görülen veba²⁷ 19. yüzyılın hemen başında 1800'de bölgede etkili olmuştur. Daha sonra 1815, 1816, 1822, 1827, 1831 ve 1848'de bölgede veba salgınları yaşanmıştır²⁸.

19. yüzyılda rastladığımız ilk kolera salgını ise Bedirhan Bey isyanının hemen ardından meydana gelmiştir. 1848 yılında meydana gelen bu salgın resmi kayıtların ifadesiyle bölgede birçok kişinin “*fırrar*” etmesine sebep olmuştur²⁹. 1865 yılında görülen kolera Mardin'i kasıp kavurmuş ve 975 kişinin ölümüne yol açmıştır³⁰. 1868'de Mardin ve Cizre bölgesinde bir başka kolera salgını yaşanıyor ve hükümet tarafından tabip gönderiliyordu³¹. Bölgede 1871³² ve 1879³³ yıllarında da kolera salgını yaşanmıştır. 1890 Ağustosunda ise 4. Ordu müşirliğinden makam-ı seraskeri'ye gönderilen bir yazıda ise yine Mardin ve Cizre'de görülen küçük çapta bir kolera salgınından bahsedilmektedir. Bu salgınlar üzerine bölgeye karantina usulünü şer'i sebeplere dayandırarak halka kabul ettirmeye çalışan emirler (fermanlar) gönderilmiştir³⁴.

Bölgede zaman zaman yaşanan kıtlıklar da göç için önemli bir sebep olmuştur. 19. yüzyılın ilk yıllarında 1804'te bölgede “*Kımlı*” adı verilen bir çeşit çekirge sebebiyle kıtlık yaşandığına şahit olmaktadır³⁵. 1871 yılında kolera salgını sırasında, buğdayın

²⁵ Ali Emiri; Osmanlı Vilayât-ı Şarkiyyesi, Sadeleştirilenler: Abdulkadir Yuvalı, Ahmet Hallaçoğlu, Kayseri 1992, s.22.

²⁶ Daniel Panzac; Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 44.

²⁷ Abdulgani Efendi; a.g.e., s. 192-199.

²⁸ Abdulgani Efendi; a.g.e., s. 211-217; Yılmazçelik; a.g.e.,s.110.

²⁹ B.O.A., ML.VRD.CMH 375.

³⁰ Dolabani; Tarihte Mardin ..., s. 97.

³¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühime Kalemi Evrakı (MKT. MHM.), Dosya No:346, Gömlek No:83.

³² Hanna Dolabani, Tarihte Mardin, Itr-el Nardin fi Tarihi Merdin, İstanbul 1972, s. 97.

³³ Ali Emiri; a.g.e., s. 26-27.

³⁴ Mardin Şer'iyeh Sicili 253, 13 Cemziyelevvel 1254.

³⁵ Abdulgani Efendi; a.g.e., s. 200.

kilesinin 240 kuruşa satıldığı iddia edilen büyük bir kıtlık yaşanmıştır³⁶.1879–1880 tarihlerindeki kıtlık nedeniyle insanlar Midyat ve Cizre’den Diyarbakır’a kaçmışlardır³⁷. 1887 yılının başlarında Nusaybin’de bir Yahudi hahamın Londra Cemaat-i İsrailiye’ye gönderdiği bir telgrafta birçok kişinin kıtlıktan öldüğü belirtiliyordu. Resmi yetkililer tarafından inkâr edilen bu olay, Yahudi hahamın abarttığı kadar olmasa da bölgede bir kıtlık yaşandığının göstergesi olarak kabul edilebilir³⁸.

Yukarıda saydığımız sebepler Mardin ve çevresinde yaşayan her toplum için göç sebepleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu genel sebepler ile birlikte, Hıristiyanlara ve daha özeldede Süryanilere has bazı sebepler de sayılabilir. Bunların başında dinî sebepler gelmektedir. Genelde Osmanlı coğrafyasında gayrimüslimlerin nüfus hareketleri, Müslüman komşularıyla olan kötü ilişkileriyle veya daha açık bir ifadeyle Müslümanlar tarafından baskıya maruz kalmalarıyla açıklanmıştır. Bu genel eğilim, beraber yaşayan tüm toplumlar arasında sorun olabileceği gerçeğinden yola çıkılarak tamamen reddedilemeyeceği gibi, çoğu kez gerçeklerle desteklenmediğini ve abartıldığını da kabul etmek gerekecektir. Çoğu kez taraflı ve kasıtlı bu bakış açısı Hıristiyan cemaatlerin kendi aralarındaki sorunların da nüfus hareketliliğinde önemli bir sebep olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Özellikle misyoner faaliyetlerin etkisiyle, eski dini toplulukların çözülmesi ve yeni kiliselerin çoğalmasıyla birlikte toplumsal ve ekonomik değişimin neden olduğu alt üst oluşa dinî bir kargaşa da eklenmiş ve bu dinî kargaşa nüfus hareketliliğinin önemli sebeplerinden biri olmuştur³⁹. Bu durum Süryani Kadimler ile Süryani Katolikler arasında yaşanan kavgalarda net bir şekilde gözlenebilmektedir.

Saydığımız bu sebepler Mardin ve çevresinde, diğer dinî ve etnik topluluklarla birlikte, Süryani nüfusunda da bir hareketlilik yaşanmış olma ihtimalini ortaya koymakla birlikte, bu hareketlilik sonucu meydana gelen göçler ve bunların nüfus üzerindeki etkileri hakkında bilgi verebilecek kaynaklara sahip değiliz. Bölgede yaşanan dönemsel kargaşalarda, bölgedeki daha güvenli şehirlere yapılan göçler, kargaşa sona erdikten sonra geri dönülmesiyle sonuçlanıyordu. Nitekim; Mardin’de Bedirhan Bey isyanının

³⁶ Dolabani; Tarihte Mardin ...,s. 97.

³⁷ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s.263.

³⁸ B.O.A., DH.MKT. , Dosya No:1143, Gömlek No:51.

³⁹ Karpat; a.g.e., s.279.

ve kolera salgınının hemen ardından yapılan 1848 tarihli bir cizye tahriri⁴⁰ ile bu tahrirden sadece üç yıl sonra (1851–1852) yapılan bir başka cizye tahriri⁴¹ arasındaki fark bu görüşü desteklemektedir.

Süryanilerin Mardin'den Osmanlı'nın başka şehirlerine yönelik göçlerinin çoğunlukla kalıcı olmamasının başlıca sebebi; Süryanilerin Mardin'deki diğer gruplar kadar geniş hareket alanına sahip olmamalarıdır. Örneğin; Ermenilerin Osmanlı sınırları içinde hemen her yerde sahip oldukları kilise örgütlenmesi, onlara daha geniş bir alanda göç etmeleri gibi bir avantaj sağlarken, Süryaniler için aynı avantaj söz konusu değildir. Kiliseye olan bağlılıklarıyla birlikte, Süryani Kilisesinin Osmanlı sınırlarında az sayılabilecek yerde örgütlenmiş olması ve Mardin'in Süryani Kadim patriklik merkezi olması Süryanileri Mardin'e bağlayan önemli bir unsur olmuştur. Ancak Süryanilerin, İstanbul'a yönelik göçlerini bu değerlendirmenin dışında tutmak gerekecektir. İstanbul'un kozmopolit yapısı Süryanilerin rahat hareket etmesini sağlayacak bir ortam sunmuş olmalıdır. Buna rağmen; 19. yüzyılın ortalarında İstanbul'a yönelik yaşanan Süryani göçü, zaman içinde Ermenilerden bağımsız bir millet olmak, başkentte aracısız temsil edilebilmek ve teşkilatlı bir yapı kazanmak için önemli bir fırsat olarak görülmüştür.

Süryanilerin göç hareketleri içinde dikkate değer bir husus da; Amerika'ya yapılan göçlerdir. 19. yüzyılın sonlarında Süryanilerin Amerika'ya göç ettikleri görülmektedir. Amerika'ya özellikle Suriye'de bulunan Süryaniler göç etmişlerdir. 1304 tarihinde Paris Sefiri tarafından Suriye'de bulunan birkaç Süryani'nin tezkire almadan vapurlarla Amerika'ya göçleri İstanbul'a bildiriliyordu⁴². Daha sonra bunların sebebinin araştırılması ve tedbir alınması isteniyordu⁴³. Başta Osmanlı'nın ekonomik, toplumsal ve kültürel ortamındaki genel değişim olmak üzere, artık kentlerinde iş bulamayan geleneksel zanaatkârlar ve meslek erbabı gibi halkın bazı kesimlerini etkileyen belirli nedenler⁴⁴ sebebiyle Amerika kıtasına göç eden bazı Süryani gençleri, Amerika'da dokumacılıkla uğraşmış biraz para kazandıktan sonra geri dönmüşlerdir⁴⁵. 1898 yılında "*memâlik-i ecnebiye de bulunup memâlik-i şahâneye avdet idecek*" Süryanilere pasaport

⁴⁰ B.O.A., ML.VRD.CMH 375.

⁴¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maliye Nezareti Defterleri, Varidat Muhasebesi Defterleri, Cizye Defterleri Katalogu (ML. VRD. CMH)1316.

⁴² B.O.A., DH.MKT., Dosya No: 1419, Gömlek No:72.

⁴³ B.O.A., DH.MKT., Dosya No: 1433, Gömlek No:18.

⁴⁴ Karpat; a.g.e., s.279.

ve vize işlemlerinde kolaylık gösterilmesi “*tebaa-i sadıka*”dan olmaları dolayısıyla Ermeniler için alınan kararın bunlara tatbik edilmemesi isteniyordu⁴⁶.

Aralık 1908’de Meclis-i Vükelâ’da Süryani Kadim vekilinin istidası üzerine görüşülen konu yurtdışına çıkan Süryanilerin durumunun ortaya konması açısından ilginçtir. Buna göre; Mamuratilaziz, Diyarbakir ve Bitlis vilayetlerinde daha önce firar etmiş olan Süryaniler geri dönmektedirler. Ancak perişan halleri sebebiyle yardıma ihtiyaçları vardır. Bu sebeple Süryani patrik vekili tarafından “*bir mikdâr akçe itası*” istenmektedir⁴⁷.

Tüm bunlar Süryanilerin nüfus hareketlerinin ve göçlerinin genellikle kalıcı olmadığı izlenimini vermektedir.

2.1.2. Mardin’de Süryani Nüfusu

Osmanlı’nın 1517’de devraldığı Mardin, uzun sürmüş Müslüman Artuklu dönemi ve takip eden, Akkoyunlular, Safeviler gibi yine Müslüman olan diğer devletlerin egemenliğine rağmen, nüfus olarak esasen Hıristiyan ağırlıklı bir kent görünümündeydi⁴⁸.

16. yüzyılda tahrir defterlerine dayanılarak Mardin nüfusuna dair yapılan tahminler şehirde Hıristiyanların çoğunlukta olduğunu göstermektedir. Bu tahminlere göre; şehir nüfusunun cemaatler itibariyle yüzdeler oranı şöyledir:

Tablo 2.4:Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Mardin’de Nüfusun Dinlere Göre Yüzdeler Olarak Dağılımı⁴⁹.

	1518	1526	1540	1564
Müslüman	41	38,8	34,9	27,9
Hıristiyan	48,7	48,6	56,1	62,1
Yahudi	6,2	8	5	5,1
Şemsi	4,1	4,6	4	4,9

⁴⁵ Parry; a.g.e.,s.42-47.

⁴⁶ B.O.A., MKT.MHM., Dosya No: 544, Gömlek No:7.

⁴⁷ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meclis-i Vükela Mazbataları (MV.), Dosya No: 123, Gömlek No:26.

⁴⁸ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 127.

⁴⁹ Göyünç; a.g.e.,s.103.

Göyünç'ün bu çalışmasında dikkat çeken önemli bir husus; tahrir defterlerinde Hıristiyanların hepsinin “*Erâmine*” olarak anılmış olması, Süryanilere değinilmemiş olmasıdır⁵⁰. Bu durum, daha önce de belirttiğimiz gibi, Süryanilerin idarî bakımdan Ermeni patrikliğine bağlı olmasından kaynaklanmaktadır.

17. ve 18. yüzyılda şehrin nüfusu, dönemin kayıtları üzerinde ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Niebuhr'un, 1766'da Mardin nüfusunun yarısını Müslüman olarak göstermesi⁵¹, 16. yüzyıldan itibaren Mardin'de nüfusun Müslümanlar lehine değiştiğini ortaya koymaktadır. 19. yüzyılın başlarında şehrin nüfusu ile ilgili ilk ciddi bilgilere bazı seyyahlardan ulaşmaktayız.

Tablo 2.5: Bazı Seyyahlara Göre 19. Yüzyılın İlk Yarısında Mardin Nüfusu⁵².

Seyyah ve Tarih	Toplam Nüfus	Nüfusun cemaatlere dağılımı
G.A. Oliver 18. yüzyılın sonu.	12.000	3.000 Kürt, 5.000 ila 6.000 Arap veya Türk, 1.500 Ermeni Yakubî ve bir o kadar da Nasturî % 25 Hıristiyan.
A.Dubre 1807.	27.240	20.000 Müslüman, 3.200 Yakubî, 2.000 Ermeni Katolik, 400 Keldanî, 800 Yahudi, 800 Şemsi, 40 Ermeni Ortodoks.
Mc.D. Kinneir 1816.	11.000	1.500'ü Ermeni.
J.S. Buckingham 1827.	20.000	2/3'ü Müslüman.
H.Southgate 1837.	3.000 aile	500'ü Ermeni Katolik, 400'ü Yakubî, 250'si Süryani Katolik, 100'ü Keldanî, 10'u Yahudi geri kalanlar Müslüman.

Seyyahların gözlemlerine dayanarak verdikleri bu bilgilerin, Mardin nüfusu açısından bazı tahminlerde kolaylık sağladığı gerçeği bir yana, çok da kullanışlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu tahminlerin en kullanışlı yönü, 19. yüzyılda Mardin'de, 16. yüzyıldan farklı olarak, Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu bilgisini sunmalarındır.

Seyyahların verdiği bilgilerle birlikte 19. yüzyılın ilk yarısında Mardin nüfusuyla ilgili önemli bilgiyi de Abdulgani Efendi aktarmaktadır. Buna göre; 1835/36 tarihlerinde şehrin hâkimi Mehmet Bey tarafından yaptırılan nüfus sayımına göre Mardin nüfusu ve bunun cemaatlere göre dağılımı şöyledir:

⁵⁰ Göyünç; a.g.e.,s. 77-88.

⁵¹ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s.242.

⁵² Göyünç; a.g.e.,s. 102.

Tablo 2.6: 1835/1836 Nüfus Sayımı⁵³.

	Hane Sayısı	Erkek nüfus
Müslüman	1.816	2.943
Hıristiyan	1.809	3.190
Yahudi	18	50

Bu nüfus sayımının hemen ardından asker toplanmaya başlanması sayımın asıl amacını ortaya koymakla birlikte, gayrimüslimlerin de sayılmış olması aynı zamanda vergi amacına yönelik bir sayım olduğunu göstermektedir. Bu sayımda dikkat çeken önemli bir husus Müslüman ve Hıristiyan hane sayıları ile erkek nüfus sayıları arasındaki orantısal farktır. Müslüman hane sayısı Hıristiyan hane sayısından fazla iken, erkek nüfusta durum tersine dönmektedir. Bu durum sayımın askeri amaçlı olması dolayısıyla Müslümanların bir kısmının askeri görevlerden kaçmak için saklanmasıyla açıklanabilir. Abdulgani Efendi de seçim sırasında yüzden çok adamın evini satıp, parasını ailelerine verdikten sonra kaçtığı belirtmektedir⁵⁴. Bu sayım sonuçları, sayımdan 8–9 yıl önce Mardin nüfusu hakkında bilgi veren J.S. Buckingham ve 1-2 yıl sonrası hakkında bilgi veren H. Southgate'in verdiği bilgiler ile karşılaştırıldığında Müslümanların askerlik sebebiyle sayımda saklanmış olma ihtimallerini kuvvetlendirmektedir. Hem Buckingham hem de Southgate'in Müslüman nüfusun Hıristiyan nüfustan daha fazla olduğu şeklinde verdikleri bilgiler 1835-1836 sayımında Müslümanların bir kısmının askerlik sebebiyle saklanmış oldukları dışında başka bir ihtimali de akla getirmektedir. Muhtemelen Abdulgani Efendi'nin verdiği rakamlar arasında Müslüman olan devlet memurları ve askerler bulunmamaktadır. Şehir hâkimi tarafından yapılan sayımda resmi görevlilerin sayılmasına gerek duyulmamıştır. Buckingham ve Southgate ise nüfusu değerlendirirken memur ve asker sınıfını da dâhil etmişlerdir. Bu sayımda 1 yıl sonra, Nisan 1837'ye ait bir başka sayım sonucu bu değerlendirmeleri destekleyici bilgiler sunmaktadır. Bu sayıma göre Mardin'de 1.326 Müslüman hanesine karşılık, 1327 gayrimüslim hanesi bulunmaktadır⁵⁵. Vergi amaçlı yapılan bu sayımda da devlet görevlileri ve askerler sayılmamıştır.

Tanzimat'ın ilanının hemen ardından bölgede yaşanan karışıklıklardan 19. yüzyılın son çeyreğine kadar olan dönemde Mardin ve çevresinin nüfusu ile ilgili bilgi yok denecek

⁵³ Abdulgani Efendi; a.g.e., s.220.

⁵⁴ Abdulgani Efendi; a.g.e., s. 220.

kadar azdır. Bu eksiklikte, Mardin ve çevresindeki karışıklıklarla beraber, Osmanlı Devleti'nde 1830'lu yıllardan 1874'e kadar süren nüfus kayıtlarının nasıl tutulacağına dair bir dizi karışıklık da etkili olmuştur. 1874 yılında yeni bir sayım yapılması ve yeni bir kayıt düzeninin kurulmasıyla ilgili yeni yönetmelikler çıkmasına rağmen ortaya çıkan yeni sorunlar (Bosna-Hersek Ayaklanması, Sultan Abdulaziz'in tahtan çekilmesi, 93 Harbi gibi) sayımın ertelenmesine yol açmıştır⁵⁶.

Bu karışıklığa rağmen, döneme ait bazı küçük kayıtlardan şehrin gayrimüslim nüfusuyla ilgili bazı değerlendirmeler yapabilmekteyiz. Tanzimat'ın ilanından bir yıl sonra Mardin'de toplanan 63.410 kuruşluk cizyenin cemaatlere göre dağılımını veren bir mahkeme kaydı bunlardan biridir. Bu kayda göre Mardin'de bulunan cemaatler ve verdikleri cizye miktarları şöyledir:

Tablo 2.7: 1840 Yılında Mardin'de Cizye Miktarlarının Cemaatlere Dağılımı⁵⁷.

Millet	Toplam Cizye Miktarı
Millet-i Süryani	32.680
Millet-i Ermeni	18.655
Millet-i Süryani Katolik	7.080
Keldanî	2.955
Yahudi	2.040

Bu tablo, Mardin'de yaşayan gayrimüslim nüfusu ile ilgili çok kesin bir bilgi vermemekle birlikte en azından gayrimüslim nüfusunun cemaatler arasında dağılımıyla ilgili genel bir fikir edinmemizi sağlamaktadır. Buna göre; Mardin'de Hıristiyan cemaatler arasında nüfus bakımından sıralama nüfusu çok olandan az olan göre şöyle yapılabilir: Süryani Kadimler, Ermeniler (Katolik), Süryani Katolikler ve Keldanîler. Bu sıralama yapılırken, toplanan cizye miktarlarının oranları ile nüfus arasında bir doğru orantı kurmamız da mümkün görünmemektedir. Cizyenin edna, evsat ve a'la şeklinde tasnif edilerek toplanması, elimizdeki belgede bu oranların değil de cizye miktarının toplam olarak verilmesi böyle bir orantıyı imkânsız kılmaktadır.

19. yüzyılın ikinci yarısında Mardin nüfusuyla ilgili ilk bilgilere Diyarbakır Vilayet Salnameleri'nde rastlamaktayız. Mardin'in nüfusuyla ilgili ilk kayıt H.1288/M.1871–1872 tarihli Salnamede yer almakta, H. 1302/M.1884–1885 tarihli Salnameye kadar

⁵⁵ M.Ş.S. 253, 14 Muharrem 1253.

⁵⁶ Karpat; a.g.e., s.68-69.

⁵⁷ M.Ş.S. 253, 5 Cemaziyelahir 1256.

bilgiler aynı formatta verilmektedir. Muhtemelen nüfus memurları, mukayyidler ve cemaat temsilcilerinin verdikleri bilgiler çerçevesinde hazırlanan bu kayıtlar, şehrin mahalle sayısı, hane sayısı Müslim erkek ve gayrimüslim erkek nüfusu gibi çok kaba bilgileri sunmaktadırlar. Bu kayıtlara göre 1874 ve 1885 tarihleri arasında Mardin’de hane sayısının hep aynı kalması, güncelleme yapılmadığını ortaya koymakta ve sayımların ciddiyeti konusunda da şüphelere sebep olmaktadır. Müslim erkek ve gayrimüslim erkek nüfusta meydana gelen değişiklikler ise askerlik, vergi ve bedel-i askerlik gibi kaygılar sebebiyle kayıtlara yansımıştır.

H.1288 (M.1871–1872) tarihli salname ile hemen hemen aynı tarihlerde Süryani Kadim cemaatinin Deyruzzafaran Manastırı’nı onarmak için tüm Mardin cemaatinden topladığı bağış/vergi kayıtlarında Mardin şehir merkezinde bulunan Süryani Kadim cemaatinden 352 kişinin ismi geçmektedir⁵⁸. Bu isimlerden ikisi bayanlara ait iken 350’si erkektir. Süryani cemaatine ait kayıta sadece aile reisleri ile başlı başına bir kazancı olan cemaat mensuplarının isimleri yer almaktadır. Bu kayıta bazı isimlerin vergi ödemediği halde yazılmış olması cemaatin tümünün yazılmış olması ihtimalini kuvvetlendirmekle birlikte kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Salnamelerin verdiği bilgilerle (*Tablo 2.8*) karşılaştırabileceğimiz bir ip ucunu da 1885 tarihli Mardin’de Ermeni Katoliklerin Cami-i Kebir Mahallesinde bir kilise açmak için yaptıkları başvurudan elde etmekteyiz. Buna göre; bu tarihte Ermeni Katolik nüfusu 500 haneden ibarettir⁵⁹.

Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyılın derlenen en eksiksiz, en güvenilir rakamlarını verdiği kabul edilen⁶⁰ ve 1881 yılında başlayıp 1893 yılında tamamlanan nüfus sayımları ile birlikte tüm Osmanlı’da olduğu gibi Mardin ve çevresi ile ilgili de daha ciddi bilgilere ulaşabilmekteyiz. Bu sayımlara göre Mardin şehir merkezi ile merkeze bağlı nevahilerin nüfusu ve nüfusun cemaatlere göre dağılımı Tablo:2.9’daki gibidir.

⁵⁸ Abdullah Satuf Sadedi; İstatik-i Bazı Bilâd ve Kura Sened 1870, Kırklar Kilisesi Arşivi. (Bundan Sonra “Lemmê Defteri” olarak geçecektir. Bu defter için Bkz. s. 220 vd.

⁵⁹ B.O.A., İ.D.H. , Dosya No:949, Gömlek No:75124 ve B.O.A., Kilise Defteri No: 2 s. 194, 22 Recep 1302 tarihli belge.

⁶⁰ Karpat; a.g.e., s.73.

Tablo 2.8: Diyarbekir Salnamelerine Göre 1871-1885 Tarihleri Arasında Mardin Nüfusu.

SALNAME DEF'A	YIL		Hane	Mahallat	Nüfus Müslim	Zükur-i Gayrimüslim	Yekûn Nüfus
Def'a 3	H.1288/ M.1871-1872	Nefs-i Kasaba-i Mardin	1.929	13	3.655	1.643	5.298
		Etraf-ı Şehir Nahiyesi	1.352	-	2.608	1.368	3.976
		Yekun-u Kaza-i Mardin	3.281	13	6.263	3.011	9.274
Def'a 6 -Def'a 9	H.1291/M.1874- 1875 H.1294/M.1877	Mardin Sancağı Kasabası	2.291	13	4.219	3.720	7.939
Def'a 10	H.1300/M. 1882-1883	Mardin Kasabası	2.291	13	4.003	3.744	7.747
		Etraf-ı Şehir Nahiyesi	1.864	83	3.446	1.693	5.139
		Hass-ı Hümayun	1.504	39	867	-	867
		Hams Nahiyesi	1.490	53	5.753	92	5.845
		Yekun-u Kaza-i Mardin	6.149	188	14.068	5.709	19.878
Def'a 11 Def'a 12	H.1301/M.1883- 1884 H.1302/M.1884- 1885	Mardin Kasabası	2.291				7.737

Tablo 2.9:1881-1893 Osmanlı Genel Sayımına Göre Mardin Merkez Kazanın Nüfusu⁶¹.

Mardin sancak	Müslümanlar		Ermeniler		Katolikler		Yahudiler		Protestanlar		Süryaniler		Toplam		Toplam Nüfus
	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	
Merkez	11266	11292	-	-	1994	2233	-	-	218	214	1646	1913	15124	15642	30776

Bu sayım sonuçları Mardin'de en kalabalık Hıristiyan grubun Katolikler olduğunu ortaya koymakla birlikte, Katoliklerin Ermeni Katolik ve Süryani Katolik olarak ayrılmamış olması cemaatler arasında nüfus dağılımı konusunda bir karışıklığa sebep olsa da, Katolik nüfusun büyük çoğunluğunu Ermeni Katoliklerin oluşturduğu kesindir. 1877'de Mardin'e gelen Geary, son resmi sayımlara dayanarak, şehrin nüfusunun 16.386 olduğunu, bunun 8.184'nün Müslüman, 3.188'nin Ermeni Katolik, 2.922'sinin Süryani, 1.340'nın Süryani Katolik, 420'sinin Keldanî, 308'nin Protestan ve 24'nün Yahudi olduğunu belirtir⁶².

⁶¹ Karpat; a.g.e., s. 174.

⁶² Grattan Geary; Through Asiatic Turkey, Narrative of a Journey from Bombay to the Bosphorus, London 1878, s. 166.

Vital Cuinet'in verdiği bilgiler ise kafa karıştırıcıdır. Cuinet'e göre 1891'de Mardin Kazası'nın ve şehir merkezinin nüfusu şöyledir:

Tablo 2.10: Cuinet'e Göre 1891'de Mardin Kazası'nın ve Kaza Merkezinin Nüfusu.⁶³

	Kaza Merkezi	Mardin Kazası
Müslüman	15.700	40.400
Yezidi Kızılbaş	0	300
Çingeneler	0	300
Ermeni Gregoryen	4.330	4.330
Ermeni Katolik	1.200	1.200
Ermeni Protestan	1.700	1.700
Rum Ortodoks	0	1.000
Rum Katolik	0	130
Keldanî Katolik	580	3.080
Süryani Katolik	90	790
Süryani Yakubî	810	3.454
İtalyan Kapuçinler	4	4
Fransız Françisler	6	6
Yahudiler	580	580
Toplam	25.000	57.274

Cuinet'e ait bu tabloya göre; Mardin merkezde Hıristiyan nüfusunu büyük çoğunluğunu Ermeni Gregoryenler oluşturmaktadır. Ancak hem daha önceki hem de bunda sonraki tüm nüfus kayıtlarında Mardin'de Ermeni Gregoryen olmadığı açıktır. Bu konuda bilinen bir gerçekte Mardin'de Ermeni Katolikler ile Ermeni Gregoryenler arasındaki mücadelede Ermeni Gregoryenlerin büyük bir yenilgiyle çıktığı, önemli bir kısmının Katolikleştiği, mücadeleye devam edemeyenlerin ise göç etmek zorunda kaldığıdır. Cuinet'in Ermeni Gregoryen nüfusu Mardin'deki en yüksek gayrimüslim nüfusu olarak göstermesine rağmen, bunlara ait hiçbir eğitim kurumu olmadığını belirtmesi, ayrı bir çelişkidir⁶⁴. Cuinet, Mardin merkezde bulunan Yahudi nüfusu konusunda da diğer kaynaklara göre cömert davranmıştır. Yine tüm kaynakların aksine Cuinet Süryani Yakubî nüfusunu da az göstermektedir. Cuinet yukarıdaki tablodan hemen önce Mardin Sancağı'nın tüm nüfusunu şöyle vermektedir:

⁶³ Vital Cuinet; La Turquie d'Asie, Geographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie Mineure, Paris 1892, s. 500.

⁶⁴ Cuinet, a.g.e.,s. 497.

Tablo 2.11: Cuinet'e Göre 1891'de Mardin Sancağı Nüfusu.

MİLLETİ	NÜFUS
Müslüman	122.522
Yezidi Kızılbaş	1.500
Çingeneler	1.500
Ermeni Gregoryen	11.606
Ermeni Katolik	8.000
Ermeni Protestan	9.000
Rum Ortodoks	6.600
Rum Katolik	130
Keldanî Katolik	14.820
Süryani Katolik	4.000
Süryani Yakubî	13.754
İtalyan Kapuçinler	4
Fransız Françisler	6
Yahudiler	580
Toplam	193.022

19. yüzyılın sonlarında Mardin merkez ve merkeze bağlı nevahilerin nüfusu ile ilgili en doyurucu bilgilere Diyarbekir Salnameleri Def'a 14'ten ulaşmaktayız. H.1312/M.1894-1895 yılına ait bu kayıt, tasnif açısından bundan önceki sayımlara göre daha ciddi bilgiler sunmaktadır.

Tablo 2.12 : Diyarbekir Salnamelerine Göre 1894-1895 Tarihlerinde Mardin Nüfusu.

İslâm		Ermeni Katolik		Süryani Kadim		Süryani Katolik		Protestan		Ya-hudi		Keldanî		Yezidi		Yekun
E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	
15.645	10.415	1.455	1.389	1.892	1.515	588	597	283	277	-	-	191	134	266		34.646

Diyarbekir Salnamelerinde, 19. yüzyılda Mardin nüfusuna ait en son bilgi olma özelliğine de sahip bu kayıt Mardin ve çevresinde 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren başlayan değişimi net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu değişimin başında, şehir ve çevresinde Müslüman nüfusun ağırlıkta olması gelmektedir. Önemli bir değişim ise gayrimüslim nüfuslarında meydana gelen değişikliklerdir. Bu değişimde Mardin'de 17. yüzyılda başlayan Katolikleştirme harekâtı etkili olmuş görünmektedir. Bu harekât Ermeni Gregoryen cemaatin tamamen yok olmasına sebep olurken, Süryaniler arasında da Süryani Kadimler ve Süryani Katolikler şeklinde bir bölünmeyi beraberinde getirmiştir. Hem Ermeni hem de Süryani cemaatlerini etkileyen önemli bir husus da Protestanlaşmadır. Ayrıca 19. yüzyıldan itibaren Mardin nüfus dağılımında ilginç bir değişimde Şemsilerin durumunda yaşanmaktadır. 16. yüzyılda ayrı bir cemaat olarak yer alan Şemsiler ile ilgili 19. yüzyılda tek bilgi 1807'de Seyyah Dupré tarafından

verilmektedir. Buna göre Mardin’de 800 Şemsi bulunmaktadır. Ancak daha sonraki kaynakların hiçbirinde Şemsi nüfusuna rastlanmamaktadır. Bu yok oluş Şemsileri 19. yüzyılda Süryani cemaatine dâhil olmalarında kaynaklanmaktadır⁶⁵. Bu dahil olmanın şekli hakkında tartışmalar olsa da, 1872 yılına ait kilise kayıtlarında Şemsi lakaplı 8 kişinin yer alması ve bunların Deyruzzafaran için toplanan yardıma katkıda bulunmaları⁶⁶ veya daha açık bir ifadeyle kiliseye vergi ödemeleri hepsinin olmasa bile bir kısmının Hıristiyanlaştığı şeklinde yorumlanabilir.

2.1.3. Mardin’in Kazalarında Süryani Nüfusu

19. yüzyılın ilk yarısında Mardin’in idari yapısında sık sık değişiklikler yaşanmıştır. Bazen sancak/liva, bazen kaza olarak teşkilatlandırılan Mardin, yüzyılın ikinci yarısında önce Kürdistan eyaletine daha sonra ise Diyarbakir Eyaletine bağlı bir sancak haline getirilerek idari bakımdan istikrar kazanmıştır. Ancak aynı istikrarı kazaları için söylemek mümkün değildir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Midyat, Cizre, devamlı bir şekilde Mardin’in kazaları arasında yer alırken; Nusaybin, Şırnak ve beş nahiyeden oluşan Hams Kazaları, bazen nahiye bazen de kaza olarak teşkilatlandırılmışlardır. Bunlar dışında Savur, Sürgücü ve Ömerkân Nahiyeleri de 1873/1874 tarihlerinde Midyat Kazasından ayrılarak, ayrı bir kaza olarak örgütlenmiştir.

Bu kazalarda Süryanilerin nüfus durumları ayrı başlıklar halinde ele alınacaktır. Ancak, Şeyhan, Diyetlu, Mazıdağı, Gurs ve Lif nahiyelerinden oluşan ve 1870-1873 tarihleri arasında kaza olarak teşkilatlandırılan Hams Kazası, hem daha sonra hep nahiye olarak teşkilatlandırılması hem de gayrimüslim nüfusa sahip olmaması sebebiyle ayrı bir başlık olarak değerlendirmeye alınmayacaktır.

2.1.3.1. Midyat Kazası ve Turabdin’de Süryani Nüfusu

Midyat ve Turabdin olarak adlandırılan çevresi, Süryaniliğin mühim merkezlerindedir. Bölge Asur döneminde “*Kaşyari*”, Roma döneminde “*Mons Masius*” Ortaçağ boyunca da “*Cebel-i Tur*” ya da “*Tur Abdin*” diye meşhurdur. Çevresine göre daha alçak ve

⁶⁵ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 135-136.

⁶⁶ Lemmê Defteri.

dağınık bir yapı gösteren bu dağlık alanın merkezi, geçmişi Asur dönemine kadar uzanan *Matiatu*/Midyat olarak kabul edilmektedir⁶⁷.

M.Ö. 9. yüzyılın ortalarında Asur hâkimiyetinin zayıflamasını fırsat bilen Suriye ve civarındaki Aramî kabilelerin Yukarı Mezopotamya'ya göçleri sonucu, bölgede Aramî (Süryani) nüfusu ağırlık kazanmıştır. M.S. 4. yüzyıldan itibaren bölge Doğu Hıristiyanlığının en önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. Yöreye verilen ve Süryanice “*Kullar/ibadet edenlerin dağı*” anlamına gelen “*Turabdin*” ismi de bölgenin Hıristiyanlaşması sürecinde ortaya çıkmıştır. 4.-7. yüzyıllarda bir taraftan Roma tazyiki diğer yandan İran saldırıları karşısında Süryaniler, Turabdin dağlık bölgesini büyük merkezlerden uzak bir inziva alanı görmüşlerdir ve bölgeye birçok manastır inşa etmişlerdir. 397 tarihinde Savurlu Mar Şamuel ile Kartminli Mar Şemun tarafından yapılan Deyrulumur (Mar Gabriel, Kartmin)⁶⁸, Midyat-Dargeçit yolunun 15. kilometresinde bulunan miladi 5. yüzyıla ait Mar Hzozyel ve yine miladi 5. yüzyıla ait Midyat'ın merkezindeki Mar Barsevmo Manastırı bunun birer misalleridir.

Tarihte Kuzey Mezopotamya'da dağlık bir yaylanın ismi olan Turabdin'in sınırlarını şöyle belirleyebiliriz: Yaklaşık olarak batıda Mardin'den, doğuda Cizre'ye kadar uzanır. Doğu ve kuzey sınırlarını Batman Çayı'nın döküldüğü yere kadar Dicle nehri belirler ve Hasankeyf'i de içine alır. Günümüzün Savur, Ömerli, Gercüş, Midyat, İdil ve Dicle'nin sağ tarafı olmak üzere Hasankeyf ilçelerini içine alan bölgeye tarihte isim olmuştur⁶⁹.

Osmanlı fetihlerinden sonraki ilk yüzyılda Turabdin, Hasankeyf Sancağına bağlı “*Tur Nahiyesi*” olarak kayıtlarda yer almaktadır. Bu dönemde Tur Nahiyesinin yerleşim yerleri olarak sadece köylerden söz edilebilir. Midyat 16. yüzyılda Tur Nahiyesine bağlı bir köydür. Osmanlı kayıtlarında açıkça belirtilmemekle birlikte Tur Nahiyesinin de merkezinin “*Midyat*” olması gerekir. Çünkü 1567 tarihli tahrir defterinde Tur Nahiyesinin ilk köyü olarak Midyat görülmektedir.

16. yüzyılda Tur Nahiyesinin tahrir defterlerine göre nüfusu şöyle tahmin edilmektedir:

⁶⁷ Adnan Çevik; “İlkçağlardan Ortaçağın Sonuna Kadar Midyat ve Yöresi'nin Tarihi Coğrafyası”, Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu Midyat 19-21 Haziran 2003, Baskıda.

⁶⁸ Aziz Günel; Türk Süryanileri Tarihi, Diyarbakır 1970., 255-256.

⁶⁹ İslâm Ansiklopedisi, Tur Abdin Maddesi, C. 12/II.; Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, s. 97-98.

Tablo 2.13: Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Tur Nahiyesinin Tahmini Nüfusu⁷⁰.

Tarih	Müslim	G.Müslim	Toplam
1523	1.314	4.789	6.103
1567	13.777	10.607	24.384

19. yüzyıla gelindiğinde Tur Nahiyesi artık Midyat kazasına dönüşmüştür. 19. yüzyılın ikinci yarısında Midyat Kazası ve bağlı nevahiler ile bunların nüfusları şöyledir:

Tablo 2.14: Diyarbekir Salnamelerine Göre 1871-1872’de Midyat Kazasının Nüfusu⁷¹.

Nahiye Adı	Köy Sayısı	Hane	Gayrimüslim Erkek	Nüfus Müslim	Nüfus Yekun
Midyat	6	490	969	522	1.491
Alıkan	7	115	-	323	323
Mahelmi	19	1.240	768	3.145	3.913
Dermemkân	39	1.791	591	2.164	2.755
Hasankeyf	33	2.493	861	4.649	5.510
Zaz	49	4124	1.637	8.058	9.695
Savur ve Sürgücü	27	2.616	746	8.593	9.339
Ömerkân	30	1.128	-	3.466	3.466
Midyat Kazası Yekunu	210	13.997	5573	30.920	36.492

Bu tabloya göre Midyat merkezde gayrimüslim nüfus çoğunluğu oluştururken, diğer nahiyelerin tamamında Müslümanlar çoğunluktadır.

Tablo 2.15: Diyarbekir Salnamelerine Göre 1882-1883’de Midyat Kazasının Nüfusu⁷².

	Müslim Erkek	Gayrimüslim Erkek	Toplam
H.1300 M.1882-1883	24.579	4.572	29.381

1881-1893 Osmanlı Genel Nüfus Sayımının ile Midyat’ın gayrimüslim nüfusu hakkında daha ayrıntılı bilgiye sahip olmaktadır. Buna göre Midyat’ın nüfus tablosu şöyledir:

Tablo 2.16: 1881-1893 Osmanlı Genel Nüfus Sayımına Göre Midyat Kazasının Nüfusu⁷³.

	Müslümanlar		Ermeni		Katolik		Yahudi		Protestan		Süryani Kadim		Toplam		Toplam
	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	
MİDYAT	9.742	11.784	24	29	93	118	-	-	146	200	1.614	2.043	11.619	14.714	25.793

⁷⁰ M. Salih Erpolat, “Tapu Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Midyat”, Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu Midyat 19–21 Haziran 2003, Baskıda.

⁷¹ Salnâme-i Diyarbekir Def’a 3, H. 1288/M. 1871–1872, C. I, s. 222–223.

⁷² Salnâme-i Diyarbekir, Def’a 10, H.1300/M.1882-1883, C. III, s. 170.

⁷³ Karpat; a.g.e., s. 174.

Bu tabloya göre Midyat'ın nüfusunda düşüş görülmektedir. Bu durum 1871/1872 tarihlerinde Midyat'a bağlı olan Savur ve Sürgücü'nün Midyat'tan ayrılıp Avine Kazasını oluşturmalarına bağlanabilir. Bu sayım sonuçları Midyat'ta gayrimüslimler arasında Süryani Kadimlerin çoğunlukta olduğunu ortaya koymaktadır.

Aynı tarihlerde Cuinet'in verdiği bilgiler ise Mardin'e ait nüfusta olduğu gibi yanlışlarla doludur. Cuinet'e göre Midyat kazasının toplam nüfusu 45.574'tür. Bu nüfusun 22.132'sini gayrimüslimler, 2.400'ünü ise Yezidi ve Çingeneler oluşturmaktadır. Asıl ilginçlik, gayrimüslim nüfusun dağılımındadır. Buna göre Midyat'ta Ermeni Protestanlar 5.000 kişilik nüfuslarıyla ilk sıradayken, bunları 4.600 kişi ile Rum Ortodokslar izlemektedir. Bunların dışında Keldanîler 4.000 kişi, Süryani Yakubîler 3.006, Ermeni Gregoryenler 2.276, Ermeni Katolikler 2.250, Süryani Katolikler ise 1.000 kişidir. Şehir merkezinde ise; 3.500 Müslüman, 2.000 Ermeni ve 500 Rum Ortodoks bulunmakta ve diğer cemaatler bulunmamaktadır. Cuinet'in verdiği rakamlar özellikle bölgede nüfus olarak varlığından hiçbir kaynakta bahsedilmeyen ve kendilerine dair bölgede hemen hemen hiç bir iz bulunmayan Rum Ortodoksları bu denli fazla göstermesi, başka açıklamaya gerek bırakmadan Cuinet'in bu konuda yanlış kaynaklardan faydalandığını ortaya koymaktadır.

Tablo 2.17 : Cuinet'e göre 1891'de Midyat'ın Nüfusu⁷⁴.

	Midyat	Merkez
Müslüman	21.042	3.500
Yezidi Kızılbaş	1.200	0
Çingeneler	1.200	0
Ermeni Gregoryen	2.276	500
Ermeni Katolik	2.250	0
Ermeni Protestan	5.000	0
Rum Ortodoks	4.600	2.000
Rum Katolik	0	0
Keldanî Katolik	4.000	0
Süryani Katolik	1.000	0
Süryani Yakubî	3.006	0

Midyat nüfusuyla ilgili son kayıt, Diyarbekir Salnamelerinde yer alan 1895 tarihine ait kayıttır. Buna göre Midyat Kazası'nın nüfusu şöyledir:

⁷⁴ Cuinet, a.g.e.,s. 515.

Tablo 2.18: Diyarbekir Salnamelerine Göre 1895’de Midyat Nüfusu⁷⁵.

Esami-i Kaza	İslâm		Ermeni		Ermeni Katolik		Süryani Kadim		Süryani Katolik		Protestan		Keldanî		Yezidi		Yekun
	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	
Midyat Kazası	11.275	11.006	-	-	129	113	2.131	2.163	-	-	306	322	-	-	279	204	27.928

Osmanlı kaynaklarının 19. yüzyıla ait bu son nüfus bilgilerine göre; 1890’lı yılların başlarında nüfusları iyice azalan Ermeni Gregoryenler artık Midyat’ta tamamen tükenmişlerdir. Aslında 1881-1893 sayımlarına göre Ermeni Katoliklerin sayısında meydana gelen artış bu tükenmişliği açıklayabilir. Bu sayımlara göre, Mardin’de olduğu gibi Midyat Kazası’nda da gayrimüslim nüfusun çoğunluğunu Süryani Kadimler oluşturmaktadır. Bu sayımda dikkat çeken bir husus da, Süryani Katolik nüfusunun olmayışıdır.

2.1.3.2. Nusaybin Kazası’nda Süryani Nüfusu

Osmanlı Devleti’nin bölgedeki ilk idari taksimatında Mardin Sancağına bağlı bir nahiye olan Nusaybin, 1552’de müstakil bir sancak haline getirilerek Mardin’den ayrılmıştır⁷⁶.

19. yüzyıl’a gelindiğinde Nusaybin, bazen Mardin’e bağlı bir müdürlük (Nahiye) bazen de bir kaza olarak karşımıza çıkmaktadır. Nusaybin 1869 yılında Mardin’e bağlı bir nahiye olarak yer alırken, bir yıl sonra Hams Nahiyesi de bağlanarak kaza haline getirilmiştir. 1871/1872 yılında Hams nahiyesi tekrar Mardin Kazası’na bağlanmıştır. 1873/1874 yılına ait kayıtlarda Mardin’e bağlı kaza ve nahiyeler arasında adı geçmeyen Nusaybin, 1882 tarihinde yine Mardin’e bağlı bir kaza olarak zikredilmektedir.

Tablo 2.19.’a göre; Nusaybin merkezde gayrimüslim nüfus çoğunlukta iken, kazanın tamamında durum tersine dönmektedir. Bu kayıttan 10 yıl önce Nusaybin’de Keldanîler, Nasturîler ve Süryaniler arasında Mar Yakup Kilisesi sebebiyle meydana gelen tartışmalardan, her üç cemaatin de Nusaybin’de varlığından haberdar oluyoruz. Ancak bu tarihten 10 yıl sonra Nasturîlerden, Mar Yakup Kilisesi üzerinde hak iddia

⁷⁵ Salnâme-i Diyarbekir Def’a 14, H. 1312/M. 1894-1895, C.IV, s. 166. Tabloda yer tasarrufu sebebiyle nüfusları olmayan Yahudilere yer verilmemiştir.

⁷⁶ M. Salih Erpolat, 16. Yüzyıl’da Diyarbekir Beylerbeyliğindeki Yer İsimleri, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998, s.119.

edecek kimse kalmamış olması, bu tarihlerde de nüfuslarının çok fazla olmadığı izlenimini vermektedir⁷⁷.

Tablo 2.19 : Diyarbekir Salnamelerine Göre 1871-1872 Tarihlerinde Nusaybin Nüfusu⁷⁸.

Nahiye Adı	Köy Sayısı	Hane	Gayrimüslim Erkek	Nüfus Müslim	Nüfus Yekun
Nusaybin Kasabası	0	179	333	40	373
Nusaybin Nahiyesi	18	176	323	0	323
Bunesri	9	244		388	388
Mızıklı	14				
Eznavur	56	823	621	978	1.599
Hasanan Bâlâ	15	298	168	508	676
Abbasan	10	138		562	562
Nusaybin Kazası Yekunu	122	1.958	1.445	2.476	3.921

1881-1893 Osmanlı genel nüfus sayımı, Nusaybin nüfusuyla ilgili daha ayrıntılı bilgileri içermektedir. Ancak bu sayımda Nusaybin ve çevresinde Hıristiyan unsurlardan sadece Süryani Kadimler gösterilmiştir. Daha önce varlığından haberdar olduğumuz, Nasturî ve Keldanîlerin bu sayımda yer almaması, yukarıda bahsettiğimiz dönemlerde de nüfuslarının çok azaldığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 2.20: 1881-1893 Osmanlı Genel Nüfus Sayımına Göre Nusaybin Nüfusu⁷⁹.

1881-1893	Müslüman		Ermeni		Katolik		Yahudi		Protestan		Süryani Kadim		Toplam		Toplam
	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	
Nusaybin	2.849	2.289	-	-	-	-	154	107	-	-	1.279	1.210	4.282	3.606	7.888

Cuinet'in hemen hemen aynı tarihlerde verdiği bilgiler ise yukarıda da belirttiğimiz gibi gerçeklerle izah edilebilecek gibi değildir.

⁷⁷ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Sedaret Meclis-i Vala Evrakı (MKT. MVL.), Dosya No: 141 Gömlek No:66.

⁷⁸ Salnâme-i Diyarbekir, Def'a 3, H. 1288/M. 1871-1872, C. I, s. 222-223.

⁷⁹ Karpat; a.g.e., s.174.

Tablo 2.21 : Cuinet'e Göre Nusaybin Nüfusu⁸⁰.

	Nusaybin	Merkez
Müslüman	20.000	5.000
Yezidi Kızılbaş	0	0
Çingene	0	0
Ermeni Gregoryen	3.000	2.000
Ermeni Katolik	1.000	500
Ermeni Protestan	1.000	500
Rum Ortodoks	1.000	1.000
Rum Katolik	0	0
Keldanî Katolik	2.000	1.000
Süryani Katolik	1.000	0
Süryani Yakubî	1.000	0

Osmanlı'nın 19. yüzyıla ait son kaydı da, kendinden önceki Osmanlı kayıtlarını teyit etmektedir. 1895 yılına ait bu nüfus kaydına göre, Nusaybin Kazasında yaşayan tek Hıristiyan cemaat Süryani Kadimlerdir.

Tablo 2.22: Diyarbekir Salnamelerine Göre 1895'de Nusaybin Nüfusu⁸¹.

Esami-i Kaza	İslâm		Ermeni		Ermeni Katolik		Süryani Kadim		Süryani Katolik		Protestan		Yahudi		Keldanî		Yezidi		Yekun
	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K			
Nusaybin Kazası	3.893	3.589	-	-	-	-	1.280	1.308	-	-	-	-	179	161	-	-	165	82	10.657

2.1.3.3. Cizre ve Şırnak Kazalarında Süryani Nüfusu

19. yüzyıl'ın ilk yarısında Diyarbekir Eyaletinin kazası olan Cizre, Bedirhan Bey isyanının ardından Cizre, Bohtan ve Mardin kazalarından oluşan bir sancak haline getirilerek Kürdistan eyaletine bağlanmıştır⁸². 1851'de ise Cizre, Zaho Livasına bağlı bir kaza olarak kayıtlarda yer almaktadır⁸³. 1854'te ise Zaho'ya bağlı bir müdürlük olan Cizre, Zaho'dan ayrılarak ve Mardin ile bir kaymakamlık olarak birleştirilmiştir⁸⁴.

19. yüzyılın ikinci yarısında Cizre, Mardin'in değişmeyen kazaları arasında yer almaktadır. Kendisine bağlı nahiyelerden de anlaşılacağı üzere geniş bir alanı kapsayan Cizre Kazası, bazen Şırnak'ın ayrı bir kaza haline getirilmesiyle küçülse de, genellikle bu geniş sınırını korumuştur.

⁸⁰ Cuinet; a.g.e.,s. 509-510.

⁸¹ Salnâme-i Diyarbekir, Def'a 14, H. 1312/M. 1894-1895, C.IV, s. 166.

⁸² B.O.A., Mühimme Kalemi Evrakı, Dosya No: 13, Gömlek No: 24; B.O.A., ML.VRD.CMH 375.

⁸³ B.O.A., ML. VRD. CMH. 1316.

⁸⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Nezaret ve Deavi Evrakı, (MKT. NZD.), Dosya No: 105 Gömlek No:31.

19. yüzyılın ikinci yarısında, Mardin'e bağlı bir kaza olan Cizre Kazası'nın Osmanlı kayıtlarına göre 1871/1872 tarihlerinde nüfusu Tablo 2.23'teki gibidir.

Tablo 2.23 : Diyarbekir Salnamelerine Göre 1871-1872 Tarihlerinde Cizre Nüfusu⁸⁵

Nahiye Adı	Köy Sayısı	Hane	Gayrimüslim Erkek	Nüfus Müslim	Nüfus Yekun
Cizre Kasabası		475	238	734	972
Etraf-ı şehir Nahiyesi	3	11		22	22
Zibari	20	120	183	118	301
Alikân	5	79		255	255
Şahpesend	13	222		511	511
Ömerkân	9	106	20	279	299
Ezerkân	23	547	431	814	1.245
İmârân	8	140	16	213	229
Harunbaki	9	161	31	388	419
Fenek	9	392	10	594	604
Şah	15	187		433	433
Harunbaş	9	122		264	264
Elvan	12	125		224	224
Şekâkân	12	324		743	743
İliyan	60	1.123	51	2.119	2.160
Hasanan-i Zir	50	666	81	1.390	1.471
Berseyfi	25	458	420	849	1.269
Bazmir	20	175	88	371	459
Zıhberi	7	79		191	191
Pıştkor	16	719	346	1.689	2.035
Hacı Behram	85	1.937	1.017	4.416	5.433
Koban	10	346	39	933	972
Korkil	7	100	81	251	332
Espirti Aşireti		42		104	104
Ermeni Aşireti		18	43		43
Cizre Kazası Yekunu	417	8.674	3.095	18.905	21.000

Bu kayıtlardan 5 yıl sonra ise yine Diyarbekir Salnamelerine göre Cizre Kazası'nın merkezi durumundaki Cizre Kasabasının nüfusu şöyledir:

⁸⁵ Salnâme-i Diyarbekir, Def'a 3, H. 1288/M. 1871-1872, C. I, s. 222-223.

Tablo 2.24: Diyarbekir Salnamelerine Göre 1876 Tarihlerinde Cizre Kasabası Nüfusu⁸⁶.

Cizre Kasabası	Müslim Erkek	Gayrimüslim Erkek	Toplam
H.1293 M.1876	1.113	328	1441

Bu kayıtlara göre, geçen süre zarfında Cizre merkezinde hem gayrimüslim hem de Müslüman nüfusta hemen hemen aynı oranlarda bir artış olmuştur.

Salnamelerin verdiği ilk bilgilerden 10 yıl sonrasına ait kayıtlarda Cizre nüfusunda azalma olmuştur. Bu azalma bu tarihlerde Şırnak'ın ayrı bir kaza haline getirilmesiyle açıklanabilir. Ancak aynı tarihte Şırnak'a ait verilen nüfus rakamları bu izahı Müslüman nüfus için yeterli gösterse de, gayrimüslim nüfusun azalma sebepleriyle ilgili ipucu sunmamaktadır.

Tablo 2.25: Diyarbekir Salnamelerine Göre 1882-1883 Tarihlerinde Cizre Kazası'nın Nüfusu⁸⁷.

Cizre Kazası	Müslim Erkek	Gayrimüslim Erkek	Toplam
H.1300 M. 1882-1883	11.820	2.020	13.840

Tablo 2.26: Diyarbekir Salnamelerine Göre 1882-1883 Tarihlerinde Şırnak Kazası'nın Nüfusu .

Şırnak Kazası	Müslim Erkek	Gayrimüslim Erkek	Toplam
Şırnak Nahiyesi	4.358	0	4.358
Began Nahiyesi	964	0	964
Hacı Aliyan Nahiyesi	901	0	901
Yekun-ı Kaza	6.221	0	6.221

1881-1893 nüfus sayımları bölgede nüfusun daha da azaldığını ortaya koymaktadır. Bu sayıma göre Cizre Kazasında Müslümanlar çoğunluğu oluştururken, en kalabalık gayrimüslim grup Katoliklerdir. 1895 nüfus sayımları dikkate alındığında Katoliklerin Ermenilerden oluştuğu söylenebilir.

Tablo 2.27: 1881-1893 Osmanlı Genel Nüfus Sayımına Göre Cizre Kazası'nın Nüfusu.

Esami-i Kaza	İslâm		Ermeni		Ermeni Katolik		Süryani Kadim		Süryani Katolik		Protestan		Yahudi		Keldanî		Yezidi		Yekun
	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K			
Nusaybin Kazası	3.893	3.589	-	-	-	-	1.280	1.308	-	-	-	-	179	161	-	-	165	82	10.657

Cuinet Osmanlı kaynaklarının aksine Cizre Kazasının en kalabalık Hıristiyan grubu olarak Ermeni Gregoryenleri göstermektedir.

⁸⁶ Salnâme-i Diyarbekir, Def'a 8, H. 1293/M.1876, C. II, s. 337.

Tablo 2.28: Cuinet'e göre 1891'de Cizre Kazası'nın Nüfusu⁸⁸.

	Cizre	Merkez
Müslüman	25.000	4460
Yezidi Kızılbaş	0	0
Tchinganes	0	0
Ermeni Gregoryen	1.500	2500
Ermeni Katolik	1.250	1250
Ermeni Protestan	1.000	1000
Rum Ortodoks	0	0
Rum Katolik	0	0
Keldanî Katolik	2.150	250
Süryani Katolik	1.000	0
Süryani Yakubî	3.100	100

Salnamelerde 19. yüzyıla ait son nüfus kayıtlarında Cizre Kazasının nüfusu ise şöyledir:

Tablo 2.29 : Diyarbekir Salnamelerine Göre 1895'de Cizre Kazası'nın Nüfusu.

	İslâm		Ermeni		Ermeni Katolik		Süryani Kadim		Süryani Katolik		Protestan		Yahudi		Keldanî		Yezidi		Yekun
	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	
Cizre Kazası	6.505	3.933	26	27	599	514	55	474	-	-	19	16	58	68	-	-	25	23	12.843

2.1.3.4. Avine Kazasında Süryani Nüfusu

Önceleri Midyat Kazasına bağlı Savur, Sürgücü ve Ömerkân nahiyeleri, 1873-1874 tarihlerinde Avine Kazası olarak teşkilatlandırılmıştır. Bu tarihten, 19. yüzyılın sonuna kadar Mardin'e bağlı olan Avine Kazasına ait ilk nüfus bilgisine 1882-1883 tarihli Diyarbekir Salnamesinde rastlamaktayız.

Tablo 2.30: Diyarbekir Salnamelerine Göre 1882-1883 Tarihlerinde Avine Kazası'nın Nüfusu.

Avine Kazası	Müslim Erkek	Gayrimüslim Erkek	Toplam
Ömerkan Nahiyesi	4.001	0	4.001
Sürgücü Nahiyesi	3.951	137	4.088
Savur Nahiyesi	3.510	459	3.969
Yekun	11.462	596	12.058

Bu bilgilere göre 3 nahiyeden oluşan Avine Kazası, Mardin'e bağlı kazalar içinde en az gayrimüslim nüfusa sahip kazadır. 1881-1893 nüfus sayımında da aynı husus göze çarpmakla birlikte, bu nüfus sayımı gayrimüslim nüfusun detaylarını sunması açısından

⁸⁷ Salnâme-i Diyarbekir, Def'a 10, H1300/M. 1882-1883, C.III, s. 171.

⁸⁸ Cuinet, a.g.e.,s. 513.

önem taşımaktadır. Buna göre bu kazada yaşayan gayrimüslimlerin önemli bir çoğunluğunu Süryani Kadimler oluşturmaktadır.

Tablo 2.31 1881-1893 Osmanlı Genel Nüfus Sayımına Göre Avine Kazası'nın Nüfusu.

1881-1893	Müslüman		Ermeni		Katolik		Yahudi		Protestan		Süryani Kadimler		Toplam		Toplam
	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	
Avniye	10.112	11.788	-	-	51	70	-	-	63	79	260	318	10.486	12.255	22.741

Cuinet'in verdiği nüfus bilgilerinde göze çarpan önemli bir husus ise bölgedeki Keldanî nüfusudur.

Tablo 2.32 : Cuinet'e Göre 1891'de Avine Kazasının Nüfusu⁸⁹.

	Avine	Merkez
Müslüman	15.080	2.272
Yezidi Kızılbaş	0	0
Tchinganes	0	0
Ermeni Gregoryen	500	500
Ermeni Katolik	2.000	1.000
Ermeni Protestan	300	0
Rum Ortodoks	0	0
Rum Katolik	0	0
Keldanî Katolik	3.590	0
Süryani Katolik	210	0
Süryani Yakubî	3.194	102

19. yüzyılda bu kazanın nüfusuyla ilgili son söz diğer kazalarda olduğu gibi 1895 tarihli Diyarbakir salnamesine aittir.

Tablo2.33 : Diyarbakir Salnamelerine Göre 1895'te Avine Nüfusu.

	İslâm		Ermeni		Ermeni Katolik		Süryani Kadim		Süryani Katolik		Protestan		Yahudi		Keldanî		Yezidi		Yekun
	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K			
Avine Kazası	11.762	10.309	-	-	84	58	199	164	-	-	144	120	-	-	-	-	-	-	22.840

2.2. 19.YÜZYILDA MARDİN SÜRYANİLERİNİN BİRLİKTE YAŞADIKLARI TOPLUMLARLA İLİŞKİLERİ

19. yüzyılda Süryanilerin Mardin ve çevresinde yaşayan halklarla ilişkilerinde, Süryanilerin kendi kilise örgütlenmeleri ile birlikte, bölgenin genel sosyal yapısından farklı olmayan, sosyal yapıları belirleyici faktör olmuştur. Süryanilerin kilise

⁸⁹ Cuinet, a.g.e.,s. 518.

örgütlenmeleri; dışarıdan müdahaleyi kabul etmeyen bir takım dini ritüellerin, klasik Süryani inancının ve tarihte bu inanca yapılan müdahalelerin etkisiyle içine kapanık bir yapıdadır. Şehir merkezinde kilisenin kendine ait bu yapısı ve hiyerarşisi Süryani toplumun etkileyen en önemli öğedir. Kırsal kesimde ise kilise örgütlenmesi ile birlikte, bölgenin genel özelliği olan aşiret yapısına benzer geniş ailelerin örgütlenmesi etkilidir.

19. yüzyılda bölgede yaşanan değişiklikler, Süryanilerin birlikte yaşadıkları toplumlarla ilişkilerinde belirleyici olmuş, özellikle Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu zayıflık ve Batı müdahalesi ilişkilerin temeline bölgenin kendi sosyo-ekonomik şartlarının ötesinde siyasi bir boyut da kazandırmıştır.

Bu değişiklikler, bölge de yaşayan toplumların ilişkilerinin araştırılmasında bazı zorluklara sebep olmaktadır. Bu zorlukların başında, toplumların siyasi etkiler çerçevesinde ayrı bir ilişki, birbirleriyle komşu olan ve birbirlerine sosyo-ekonomik anlamda ihtiyaç duyan toplumlar olarak, ilişkilerinin farklı boyutlarda olmasıdır. Bu sebeple Süryanilerin, Mardin ve çevresinde birlikte yaşadıkları toplumlarla ilişkilerini iki ayrı yönden ele alacağız. Bunların ilkinin hem bölgenin kendine has sosyo-ekonomik durumu hem de 19. yüzyılın klasik özelliği olan dış müdahaleler sebebiyle yaşananlar oluşturacaktır. Pek iç acıcı bir tablo olmasa da dönemin gerçeklerini yansıtmaya açısından önemli veriler elde edilecektir.

İkinci olarak ise; aynı mahallelerde birçok şeyi paylaşarak yaşayan ve şehir hayatının gereklerine uygun olarak belli bir uyumu yakalamış, 19. yüzyılın modernleşme havasına uygun olarak yönetim alanında da birlikteliği sağlayabilmiş bir şehir yaşamı içinde ilişkilere değineceğiz. Mahalleler ve ilişkiler şeklindeki bu bölüm, ilkinin göre daha iç açıcı, daha doğal bir tablo ortaya çıkaracaktır.

2.2.1. Süryani-Müslüman İlişkileri

Abdulgani Efendi Mardin ahalisini tanımlarken “*Kürt, Arap, Musta’rap ve Türk demekle bilinirler*” şeklinde Mardin ve çevresinde yaşayan Müslüman halkları sayar⁹⁰.

Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarında, şehirdeki gayrimüslim çoğunluğun aksine kırsal kesimde Kürt, Türk ve Arap aşiretlerden oluşan Müslüman bir çoğunluk vardı.

⁹⁰ Abdulgani Efendi; a.g.e. , s. 278.

Hâkimiyetinin ilk anlarından itibaren Osmanlı yönetimi, bölgenin aşiret beylerini, bölgede tesis etmeye çalıştığı yönetim sistemine dâhil etmeye özen göstermiştir. Böylece, bölgede yerel iktidarı temsil eden bu kişiler, Osmanlı yönetici sınıfı yani askeri sınıfı ile eklemlenmiş, bir anlamda Osmanlı sistemi içinde meşruiyet kazanmıştır⁹¹. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla uzanan süreçte, bu aşiretlerin Mardin ve çevresindeki etkinlikleri kimi zaman birbirleriyle, kimi zaman Osmanlı yöneticileriyle çatışarak devam etmiştir. Bu çatışmalara rağmen ne aşiretler, Osmanlı Devleti'nin kendilerine sunduğu “meşruluk” imkânından ne de Osmanlı, aşiretlerin bölgedeki güçlerinden vazgeçebilmiştir.

Aşiretlerin; bazen devletten aldıkları yetkiyle, kendileri dışında etkili bir otoritenin mevcut olmaması sebebiyle, şehir merkezlerinde olmasa bile kırsal alanda ekonomik, siyasi ve askeri gücü temsil ettikleri bilinen bir gerçektir. 19. yüzyılda Mardin ve çevresinde Osmanlı Devleti'nin sağlamaya çalıştığı yeni düzende aşiretlerin gücünü kırma çabalarının kısmî başarısına rağmen bu gerçeği tamamen değiştiremediği görülmektedir.

19. yüzyılda Süryanilerin Mardin ve çevresinde Müslümanlarla ilişkilerinde, Kürtler ön plana çıkmaktadır. Bu ilişkinin temelinde, bölgenin yukarıda bahsettiğimiz klasik aşiret yapısı etkili olmuştur.

Bu yapı içinde bölgedeki aşiretler bazen kendilerine devletçe verilen yetkiler çerçevesinde bazen de kendi güçlerine dayanarak vergi toplayan, gerektiğinde kargaşa ortamında kendilerine ait güçlerle kırsal kesimdeki halkı, başka bir aşirete karşı koruyan unsurlardır. Bu yapı Müslümanlar için de gayrimüslimler için de aynıdır. Parry, çok geç sayılabilecek tarihlerde, 1892'de bile Mardin civarında bu yapının örneklerinden bahsetmektedir. Buna göre; Mardin Midyat arasında bir Süryani köyü, savaş zamanlarında (*muhtemelen yerel çatışmaları kastetmekte*) bölgenin ağası Ali Ağa'ya hububatın %10'unu vermektedirler⁹². Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus da; bu geleneksel yapı içinde, yerel güçlerin/aşiretlerin Müslüman halka ve gayrimüslimlere yaklaşımlarında belirgin bir fark görülmediğidir.

⁹¹ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 150.

⁹² Parry; a.g.e.,s. 187.

Süryanilerin, Osmanlı sınırlarındaki birçok Hıristiyan milletten/cemaaten farklı olarak, neredeyse 12. yüzyıldan itibaren yarı kapalı sayılabilecek bir toplum özelliği göstermeleri, inanç özellikleri ile ön plana çıkmaları, idari bir endişe taşımamaları ve kiliselerine olan bağlılıkları gibi sebeplerden dolayı diğer Hıristiyan halklar gibi toplum içinde entegre olmamışlardır⁹³. Bu durum Süryani Kadimlerin kendilerini izole etmelerine ve Müslüman komşularıyla çok gelişmiş ilişki içine girmelerine engel olmuştur⁹⁴. Mardin ve çevresinin yukarıda bahsettiğimiz yapısı ile Süryani Kadimlerin bu özelliği iki toplum arasında kendine has bir dengenin oluşmasını da sağlamıştır.

19. yüzyılın başlarında Mardin ve çevresinde yaşanan kargaşa ortamında, bu dengeyi görmek mümkündür. Bu dönemde, henüz uluslararası güç dengelerinin etkili olmadığı Mardin ve çevresi, yerel güç unsurlarının savaş alanı halindedir. Ancak bu kargaşada gayrimüslimlerin taraf olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu dönemdeki siyasi gelişmeler hakkında detaylı bilgiler sunan Abdulgani Efendi gayrimüslimlerden bahsetmemesi sebebiyle, bölgedeki Hıristiyan unsuru dikkate almamakla suçlanır. Abdulgani Efendi'nin Mardin tarihinde gayrimüslimlere yer vermemiş olması, kendisinin bir eksiği olarak kabul edilebileceği gibi, anlattığı olaylarda (*veya bölgedeki yerel güçlerin kavgalarında*) gayrimüslimlerin taraf olmamaları gibi önemli gerçeği de ortaya koymaktadır.

Bu durum genelde bölgedeki Hıristiyanların, özelde ise Süryani Kadimlerin bu olaylardan hiçbir surette etkilenmediği şeklinde yorumlanamaz. Bu olaylar Mardin şehrinde ve çevresinde tarafsız Müslüman halkla birlikte Hıristiyanları da etkileyen bazı gelişmelerin yaşanmasına sebep olmuştur.

1801 senesinde şehrin yöneticisi Erbilli Abdullah Ağa'ya karşı başarısız bir isyan girişiminde bulunan Daşiler, şehrin hemen kuzeydoğusunda bulunan Süryanilerin meskûn olduğu Mansuriye köyüne sığınmışlardır. Abdullah Ağa'nın köye doğru harekât hazırlığı üzerine Daşiler kaçmış, köye giren Abdullah Ağa, köyü ve köyedeki Hıristiyanları yağmalamıştır⁹⁵. Bu gibi harekâtlarda Hıristiyanların tarafların herhangi birini desteklemek suretiyle taraf oldukları şeklinde kesin bir bilgiye sahip olmamakla

⁹³ Bertil Nelhans; Asuri, Süryani, Kildani Adlandırmalarının Dünü Bugünü Üzerine, Nsibin Yayınevi, Södertälje-İsveç 1990.,s. 25.

⁹⁴ Parry; a.g.e.,s.vi.

⁹⁵ Abdulgani Efendi; a.g.e., s.200.

birlikte, günümüz ifadesiyle söyleyecek olursak, bölgenin rantına sahip olmak için durmadan çatışan aşiretler arasında gayrimüslimlerin de ekonomik vb. bazı çıkarlar için kısmi bir taraf tutmaları ihtimalinin tamamen gözardı edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Bu ihtimalle birlikte Hıristiyanlar, iradeleri dışında gelişen olaylar sebebiyle de bu kavgalardan zarar görmüş olabilirler.

Benzer bir olaya 1804'te rastlıyoruz. Bağdat Valisi Ali Paşa tarafından Sincar'ın fethi için yapılan harekâta Mardin ve çevresinde bazı Hıristiyan köyleri istila edilmiştir. 1819'da ise Sürgücüler ile Ömerkanlar arasındaki çatışmada Ömerkanlar ile birlikte hareket eden Daşiler, iki tarafın anlaşması üzerine Ömerkanların emriyle Deyruzzafaran'a ve Benabil köyüne yerleştirilmişlerdir⁹⁶.

Anlaşılan o ki; 19. yüzyılın ilk yarısında Mardin'deki kargaşa ortamında bölgede yaşayan Hıristiyanlar da doğal olarak etkilenmişlerdir. Ancak bu genel kargaşa ortamında Müslüman ve Hıristiyanların, bölgenin siyasi hakimiyeti ve rant kavgası için karşı karşıya geldiklerini söylemek mümkün olmadığı gibi taraflar için bir dini fanatizmden bahsetmek de mümkün değildir. 19. yüzyılın ilk yarısında bölgeyi gezen Ainsworth'un; Müslüman ve Hıristiyanların beraber yaşadığı bir köyde, farklı inançlara sahip olmalarına rağmen köylüler tarafından piskoposa saygı gösterildiğinden mutluluk duyarak bahsetmesi, bu durumun bir göstergesi olsa gerek⁹⁷. Benzer bir örneği Parry de vermektedir⁹⁸. Aynı şekilde Mor Evgin Manastırı'nı ziyaret eden Bell, Kürtlerin Manastıra ve inzivaya çekilmiş rahiplere iyi davrandıklarından bahsetmektedir⁹⁹.

Yüzyılın başlarındaki bu klasik yapıya rağmen, yüzyılın ilerleyen dönemleri, Müslüman ve Hıristiyanların birbirlerini algılayışlarından önemli farkların ortaya çıktığı bir dönüm noktası olmuştur. Bu yüzyıla kadar aynı coğrafyalarda farklı dinin mensupları olarak yaşayan, birbirleriyle yaşadıkları coğrafyanın sosyo-ekonomik sorunları dışında karşı karşıya gelmeyen halklar; bu yüzyıldan itibaren kendilerini bölgesel etkilerin ötesinde uluslararası bir kavganın tarafları olarak bulmuşlardır. Daha açık bir ifadeyle; sömürgeci faaliyetler bağlamında Mezopotamya'nın Hindistan yolu için bir alternatif olarak düşünölmeye başlanması ve Ortadoğu üzerinde hâkim olma çabaları, batılı

⁹⁶ Abdulgani Efendi; a.g.e., s. 200-210.

⁹⁷ William Francis Ainsworth; Travels and Researches In Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia, Vol. II, London 1842, s.116.

⁹⁸ Parry; a.g.e.,s.196.

⁹⁹ Gertrude Lowthian Bell; Amurath to Amurath, Londra 1911, s. 311.

devletlerin bölgedeki halklara özellikle de yerli Hıristiyanlara olan ilgilerini arttırınca, durum değişmeye başlamıştır. Bu ilgi ve Hıristiyanlara yönelik faaliyetler sonucunda, bölge Hıristiyanları bir yandan ulusal bilince doğru kayarken diğer taraftan yine Avrupalı devletlerin eski gücünden eser kalmayan Osmanlı Devleti'nde Hıristiyanlar lehine birçok yeniliğin yapılması için uyguladıkları baskılar sonucunda farklı bir statüye kavuşmuşlardır.

Öte taraftan yenilik hareketleri ve Avrupalıların gayrimüslimlere yardımları sonucu, geleneksel statülerini yitiren ve bunun etkilerini hemen her alanda hisseden Müslüman nüfus vardır.

19. yüzyıl Mardin'inde Müslüman-Süryani ilişkilerinde, Mardin ve bölgesinin sahip olduğu sosyo-ekonomik gerçeklerle birlikte, yukarıda belirttiğimiz Hıristiyan ve Müslüman psikolojilerinin değerlendirilmeye katılması gerekir.

Rus ordularının 1828'de ilk kez Doğu Anadolu'ya girmesi ve Osmanlı uyuşu Hıristiyan milletler arasında yaşanan yeni gelişmelerle, bölgeye ekonomik ve fiili olarak doğrudan girmeye başlayan devlet görevlisi, tüccar ve misyoner Avrupalıların faaliyetleri, bölge halkının göçebe aşiretlerinden tüccarlarına kadar tamamını yeni ve “uzun” yüzyılda etkileyen öğelerdi¹⁰⁰.

Bölgedeki değişimin önemli bir sebebi, Batı Avrupa ve Amerika'dan gelen misyonerlerin Hıristiyan azınlığa yönelik faaliyetlerini giderek arttırmalarıdır. Gerek Hıristiyanlar ve gerek başta Kürt aşiretleri olmak üzere Müslümanlar, misyonerlikleri Hıristiyan devletlerin Ortadoğu'ya doğrudan ve açık müdahalelerinin öncü kolları olarak görüyorlar, bölgedeki Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki güç dengesini bozacaklarına inanıyorlardı. Misyonerlikler de, bu görüşü doğrular nitelikte çalıştı. İstanbul'daki elçilik ve konsoloslukları aracılığıyla Osmanlı yönetimini, bölgedeki Hıristiyan azınlıkları Müslüman komşularına karşı korumak için önlemler almaya zorladılar. Bölgedeki Hıristiyan azınlığı, bağlı oldukları Kürt reislerine yıllık vergi vermemeleri için kışkırttılar. Bu ve benzeri davranışların sonucunda, Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki gerginlik giderek arttı ve 1840'larda en üst düzeye ulaştı. Bedirhan Bey'in Nasturîlere karşı harekâtında, İngilizler başta olmak üzere, misyoner ve elçiliklerin müdahalesi, Osmanlı yönetiminin bölgedeki son emirlikleri de ortadan

kaldırmasında Avrupa'nın rol oynamasına bağlandı ve yöredeki Hıristiyanlar da, yabancı düşmanların suç ortakları olarak kabul edildiler. Bütün bunlar bir yandan bölgedeki Kürtlerde İslâm bilincinin yükselmesine ve dini liderlerin arkasında birleşmelerine yol açarken diğer yandan Hıristiyanlarda da siyasi eğilimleri arttıran bir husus oluyordu¹⁰¹.

Bu değişiklik ve gerginliğin ilk etkisi Bedirhan Bey'in Nasturîlere karşı harekâtında görülür. Tanzimat'tan önce Cizre ve Hakkâri yöresinde mütesellimlik yapan ve yüzyıllar boyu bölgeyi yönetmiş bir aileden gelen Bedirhan Bey, Tanzimat'ın uygulanması üzerine yapılan bazı idari değişikliklerin, bölgedeki hâkimiyetine zarar vereceğini düşünmesi üzerine 1842 yılında isyan etmiştir. Bu isyan 1843 yılında, Bedirhan Bey ile ailesinin daha önceki güzel hizmetleri dikkate alınarak, isteği yerine getirilip, Cizre eskiden olduğu gibi Diyarbakır'a bağlanarak çözümlenmiştir¹⁰². Bedirhan Bey bu isyandan sonra Nasturîler ile çatışmasıyla gündeme gelmiştir. 1842 yılında Hakkâri civarında Amerikan misyonerlerinin Nasturîlere yönelik giriştikleri faaliyetler başta Bedirhan Bey olmak üzere bölgedeki yerli beyleri ve aşiretleri tedirgin etmeye başlamıştı. Amerikalı misyoner Dr. Grand'ın, Tiyari bölgesinde Asita'da büyük bir misyoner merkezinin yapımına girişmesi¹⁰³, Kürtleri öfkelenmekten öte, kendilerini tehdit altında hissetmelerine sebep olmuştu¹⁰⁴. İnşaat haberi bir anda yayılmış ve Kürtler arasında Hıristiyanlığı yaymak amacıyla saray yaptırdıkları söylentisi her tarafa yayılmıştır¹⁰⁵.

Bu gelişmelere Nasturî Tiyari aşiretinin bazı Müslüman köylerine saldırması, Hakkâri Beyi Nurullah'a karşı gösterdikleri itaatsizlik ve vergi vermekten kaçınmaları eklenince, Bedirhan Bey mütteliklerinden aldığı yardımla Nasturîler üzerine yürümüştür. Nasturîlere özellikle de Patrik Mar Şemun'un ailesine karşı acımasız davranmıştır¹⁰⁶.

Aslında, Bedirhan Bey'in Nasturîlere karşı harekâtına sebep olan sorunlar, Kürtler ve Nasturîler için olağanüstü değildi. Geçmişte de yaşanan bu tür sorunlarda, genellikle

¹⁰⁰ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 196.

¹⁰¹ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s.315-316.

¹⁰² Hatip Yıldız, "Bedirhan Bey ve Nasturiler", Süryaniler ve Süryanilik, C.I, Haz:Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 163-164.

¹⁰³ Yıldız; a.g.m., s. 166.

¹⁰⁴ Martin van Bruinessen; Ağa, Şeyh, Devlet, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 222.

¹⁰⁵ Celilê Celil; XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler, Çeviren: Mehmet Demir, Özge Yayınları, Ankara 1992., s.138-139.

tarafının aşiret reisleri bir araya gelip, meclis kuruyor ve kural olarak anlaşmazlığa yol açan sorun çözülmüyordu. Ancak yabancı misyonerlerin gelmesiyle birlikte, bu tarih içinde oluşmuş güç dengesi de hassaslaşarak bozulmaya başladı. Hıristiyanlar “*Batılı inanç kardeşleriyle*” ilişkileri sayesinde güçlendiler; Kürtler ise bu gücü ve misyonerleri kendi özerk feodal iktidarlarını tehdit eden bir unsur olarak değerlendirdiler¹⁰⁷.

Burada bahsedilmesi gereken önemli bir husus da; Osmanlı Devleti’nin bu olaylardaki rolüdür. Batılı araştırmacılar olayları değerlendirirken “*Osmanlı Devleti’nin soktuğu nifak*”¹⁰⁸ ve “*Osmanlı’nın böl-yönet politikası*”¹⁰⁹’nın etkilerinden bahsetmektedirler. Bu değerlendirmeler olaylardaki Batı etkisini görmezden gelme girişimi olarak değerlendirilebileceği gibi, zaman içinde Kürtlere yönelik sömürgeci faaliyetlerle “*Türk-Kürt*” düşmanlığını yaratma çabaları olarak da değerlendirilebilir. Bu değerlendirmelerde Bedirhan Bey’in bölgedeki otoritesinin sarsılma ihtimali ortaya çıktığında Osmanlı Devleti’ne bile kafa tutabilecek yapısı ve bölgedeki klasik hâkimiyet anlayışına verdiği önem gözardı edilmektedir. Bu yapıya sahip Bedirhan Bey’in bölgesinde, Nasturîlere vergi vermeme cesaretini aşıl原因lar, olayların yaşanmasında başrolü oynamışlardır. Kaldı ki; en güçlü olduğu dönemlerde bile bölgedeki hâkimiyeti tartışmalı Osmanlı Devleti’nin, en zayıf dönemlerini yaşadığı bir zamanda, etkisinden bahsetmek ve olayları Osmanlıya bağlamak, -*Osmanlı savunuculuğundan kaynaklanan bir sebepten değil tarihi gerçeklerle bağdaşmadığı için* - kabul edilemez. Osmanlı’nın eleştirebileceği bir husus varsa o da; bir devletin sahip olması gereken gücünü kaybetmiş olması ve devlet olmanın gereğini yerine getirememesidir. Bu konuda gözardı edilen bir diğer husus da; bölgede bulunan batılı konsolosların bu olaylar sırasında Osmanlı Devletiyle Kürtleri karşı karşıya getirmek için yaptıkları uğraştır¹¹⁰. Batılı devletlerin olaylar sonucunda elde ettikleri kazanç; aynı coğrafyada yaşayıp birbirlerine kırdırdıkları halkların kaybettikleri üzerine kuruludur. Bir yandan Osmanlı Devleti aleyhine kullanabilecekleri kozlar elde ederken, diğer yandan kendi korumalarına muhtaç ve emperyalist amaçlarına yönelik kullanabilecekleri halklar oluşuyordu. Rus Subay Mayevsriy bunu şu sözlerle ifade etmektedir:

¹⁰⁶ Yıldız, a.g.m., s. 166-168.

¹⁰⁷ Gabriele Yonan, *Asur Saykırımı Unutulan Bir Holocaust*, (Çeviren: Erol Sever), Pencere Yayınları, İstanbul 1999, s.40.

¹⁰⁸ Halfin; XIX. Yüzyıl’da Kürdistan Üzerine Mücadeleler, Komal Yayınları, İstanbul 1992, s. 28

¹⁰⁹ Nelhans; a.g.e., s. 25.

¹¹⁰ Yıldız; a.g.m., s. 179.

“Nedense Türklerin ve Kürtlerin son derece vahşi ve yırtıcı hayvanlar gibi oldukları hissi oluşmuştur. Türklerin ve Kürtlerin, Hıristiyanları kesip cesedlerini parçaladıklarını, kadınlara zor kullanarak tecavüz ettiklerini ve bunun gibi birçok hezeyanlar yayarlar. Eğer Avrupa korkusu olmazsa Doğu Hıristiyanlarından belki yeryüzünde eser kalmaz gibi sözler sarf ederler. Bu gibi hezeyanlar kesinlikle doğru değildir. Eğer Avrupa Doğu Hıristiyanlarıyla daha az ilgilenirse, onlar daha müteşekkik kalacaklardır¹¹¹.”

Yaşanan bu olayların Mardin ve çevresinde Süryani Kadim-Müslüman ilişkilerine etkisine gelince; Bedirhan Bey'in faaliyetleri sadece Nasturîleri etkilememiş, aynı zamanda Turabdin'e sığınan olaylar Süryani Kadimleri de etkilemiştir¹¹². Osmanlı belgelerinde 1848'de, Bedirhan Bey'in esir aldıkları arasında Nasturîlerle beraber Yakubîlerin de Diyarbakır ahalisinden toplanıp, eski yerlerine iade edildiğinden bahsedilmektedir. Aynı belgeye göre; Diyarbakır Eyaletinde Nasturî ve Yakubî esir kalmamıştır. Ancak Yezidi esirlerin toplanmasında bazı zorluklarla karşılaşmaktadır¹¹³. Aynı dönemlerde Mardin ve çevresinde gayrimüslim nüfusunun önemli bir kısmının firar etmesi hadisesi de bu olaylarla bağlantılı gibi görünmektedir. Ancak daha önce de değindiğimiz gibi olaylar sonrasında, bu nüfusun önemli bir kısmı geri dönmüş olmalıdır. Muhtemelen bu olayların etkisiyle Diyarbakır'a yoğun bir Hıristiyan göçü yaşanmıştır .

Süryani Kadimlerle ilgili belirtilmesi gereken önemli bir husus; Batılı devletlerin himaye ve kışkırtma çabalarından diğer milletler gibi erken dönemlerde ve onlar kadar etkilenmemiş olmalarıdır. Bunun en önemli sebebi batılıların, Osmanlı Devleti sınırlarında gayrimüslimlere öncelikle misyonerler aracılığıyla sızma çabalarıdır. Misyonerler aracılığıyla Hıristiyanları öncelikle inanç yönünden etkileyen Batılılar, daha sonra bunun karşılığında himaye ve Osmanlı Devleti nezdinde kendileri lehinde girişimlerde bulunma hakkı tanıyorlardı. Özellikle bölgenin karışık durumu da göz önüne alındığında bu imtiyazların gayrimüslimlerin işine yaradığını kabul etmek gerekecektir. Bu ortamda inançlarına sıkı bağlılıklarıyla bilinen Süryaniler, batılı devletlerle bu tür bir ilişki yerine Osmanlı padişahının himayesini istemişlerdir. 1851'de

¹¹¹ Mayévsriy V.T.; 19. Yüzyılda Kürdistan'ın Sosyo-Kültürel Yapısı Kürt Ermeni İlişkileri, Osmanlıca'ya Tercüme eden; Mehmet Sadık, Günümüz Türkçesine çeviren Haydar Varlı, Yayına hazırlayan ve notlandıran; Abdullah Varlı, Sipah Yayıncılık, İstanbul 1997,s. 92.

¹¹² Palva; a.g.e., s. 56.

¹¹³ B.O.A., MKT. MHM., Dosya No: 6, Gömlek No:63.

büyük ihtimalle Süryani Kilisesinin ileri gelenlerinden biri olan Mihail'in Süryani milleti adına himaye isteği padişaha şöyle iletilmiştir:

“Bu kulları millet-i Süryaniden olup Diyarbekir ve Kürdistan kazalarında mütemekkin milletimizin kimsesizlikleri cihetiyle hoş-umûr hususlarını rüiyet etmek üzere Kürdistan valisi devletlü paşa hazretlerine hitâben bir kuta tevcih-i sami ihsanı babından emr u ferman hazret-i leke'l-emründür”.

Bu istek üzerine padişah tarafından Kürdistan valisine hitaben Süryanilerin himayesini emreden bir şukka yazılmıştır¹¹⁴. Bundan sonra Süryani Kadimler bölgede yaşanan olaylardan kaynaklanan sorunlarını İstanbul'a iletme yöntemini sıklıkla kullanacaklardır.

Mardin ve çevresinde, özellikle Midyat'ta 1854-1860 arasında Müslümanlarla Süryaniler arasında bazı mücadeleler yaşanmıştır. 1854 Mart'ında Kürdistan valisine gönderilen bir emirde *“Midyat kazasında ortaya çıkan karışıklıkların ve ihtilalin bertaraf edildiği ve bu olaylara sebep olan eşkıyanın yakalandığını anlatan Mardin ve Midyat kazaları meclisi mazbatasının Meclis-i Vala'ya ulaştığı ve bundan sonra böyle olaylara meydan verilmemesi ve asayişin sağlanması”* isteniyordu¹¹⁵. Midyat'taki bu karışıklıklar sırasında bazı eşkıya gruplarının Süryani Kadim köylerine yönelik saldırıları da vukua gelmiştir. 1855 Nisan'ında bölge valisine gönderilen bir emirde, şakilerle birlikte Midyat kazası Müdürü Hacı Abdullah'ın Süryani köylerine yaptığı saldırıların önlenmesi isteniyordu. Buna göre *“Midyat kazasıyla civarı kurada mutevettin Süryani Taifesi vekili Naum Garar tarafından”* yapılan şikâyette *“Mesud İzzeddin Şid mukaddemce avanesiyle beraber taife-i merkumun üzerine hücum eylemiş ise de evvelde bulunan asakir-i şahane ile taife-i merkum bila-nifak mukabele ederek”* şakiler kaçmak zorunda bırakılmışlardır. Şakiler birkaç gün sonra ise kuvvetlerini arttırıp ve Midyat Kazası Müdürü Hacı Abdullah Ağa ile ittifak ederek tekrar geri gelmişler ve köyü yağmalamışlardır. Elimizdeki belgeden sebepleri anlaşılamayan bu olay Naum Garar'ın şikâyeti üzerine Meclis-i Vala'ya havale edilmiş ve validen olayın tarafsızca tahkiki istenmiştir¹¹⁶. Bu olayda dikkat çeken husus; ilk saldırıya *“asakir-i şahane”* ile birlikte karşılık veren Süryani köyüne, bu kez Osmanlı Devleti'nin resmi bir memuru ile birlik olunarak saldırı yapılmış olmasıdır. Midyat ve civarında Müslüman-

¹¹⁴ B.O.A., MKT.UM., Dosya No: 64, Gömlek No:86.

¹¹⁵ B.O.A., MKT.UM., Dosya No:154 Gömlek No:35.

Süryani ilişkileri aslında, Müslüman aşiretlerinin kendi aralarındaki sorunlarla paralel bir yapı içindeydi. Midyat'ta Osmanlı belgelerinin ifadesiyle; 19. Yüzyılın sonlarında uzun süreden beri devam eden “Herki ve Dekşori tarafdarlığı¹¹⁷” Midyat'taki sorunun temelini oluşturmaktadır. Süryani köylerinde de Kürtlerde ve Araplarda olduğu gibi köylü üzerinde etkinlik kurmaya çalışan aileler ortaya çıktığında, çevredeki güçlü Kürt veya Arap aşiretlerin desteğine ihtiyaç duyuyorlardı¹¹⁸. Bu ihtiyaç bazı Süryani aile ve köylerin aşiretler arasındaki kavgada taraf olmalarının önemli bir sebebi olarak değerlendirilebilir.

1860 Aralık'ında ise Mardin taraflarında “*tebaa-i gayrimüslim ve Müslim beynlerinde*” meydana gelen emniyetsizlikten dolayı bölgede asayiş sağlamaya üzere gerektiği kadar asker sevk edilmesi, Anadolu Ordu-u Hümayun Müşiri Abdülkerim Paşa'dan isteniyordu¹¹⁹. Bölgeye asker sevkinin sebebi; “*Mardin'in cebel tarafında bulunan nevahi de meskûn Kiki Aşireti ağası Eyub ve Milli aşireti ağası Şeyhmus ağaların ötedenberü meşâyih-i Arabân ianeleriyle ahali hakkında bir takım mezalim ve teaddiyat ibtidarları*”dır. Bölge halkına yaptıkları zulümler hem şahitlerce hem de “*evrak üzerinde sabit olmasından*” bu kişileri yargılanıp, bu aşiretlerin Koçhisar ve Dara'da iskan edilip aşiret ağaları yerlerine nevahi müdürleri tayin edilmesi Kürdistan valisine emredilmektedir¹²⁰. Bu belgeden bir yıl sonraki bir başka belge olayların henüz sona ermediğini ve Süryanileri de etkilediğini ortaya koymaktadır. Bu belgeye göre sebep; “*Kürdistan Eyaleti dâhilinde kain Mardin ve Cizre ve Midyat ve Nusaybin ve Savur kazalarıyla Mardin'in cebel tarafında ve mevaki-i sahrada bulunan Süryani Yakubî taifesinin buldukları mahallerin etrafında bulunan aşâir ve kabâil-i Arabândan gördükleri teaddî*” dir. Süryani patriği tarafından yapılan bu şikâyete göre, olaylar “*bazı erbab-ı nüfuzun tahriki*” sonucu meydana gelmekte ve olayların önü alınmazsa sadece Süryanilerin değil Müslümanlar dâhil “*bi'l-cümle ol-havali ahali terk-i mesken ideceği*” belirtilmektedir. Süryani patriği tarafından yapılan bu şikâyet üzerine Padişah tarafından, Kürdistan valisi sert ve tehdit dolu bir üslupla uyarılmaktadır: “*Şu uygunsuzluğun seri'an men' ve def'iyle emniyet-i kamilenin istihsaline bakılmadığı*

¹¹⁶ B.O.A., MKT. UM., Dosya No: 194, Gömlek No:46.

¹¹⁷ B.O.A., Yıldız Dahiliye Nezareti Maruzatı (Y. PRK. DH.), Dosya No: 11, Gömlek No:42.

¹¹⁸ Gabriel Akyüz-Şabo Aktaş, Bakısyian (Alagöz) Köyü'nün Tarihçesi, Mardin 2004, s.87.

¹¹⁹ B.O.A., MKT.UM., Dosya No: 440, Gömlek No: 48.

¹²⁰ B.O.A., MKT. UM., Dosya No: 445 Gömlek No:9.

takdirde terettub idecek mes'uliyet tamamıyla taraf-ı düsturlerine aid olacağına mebni."¹²¹

1863'te Süryani Kadim Patriği tarafından padişaha yazılan yazıda, Eyaletin Meclis-i Kebir eski azalarından Hacı Şeyh Ağa'nın bölgede hem Süryanilere hem de Müslümanlara yönelik yaptığı zulümler tafsilatlı bir şekilde anlatılmaktadır. Buna göre; Hacı Şeyh Ağa'nın zulümleri sebebiyle Siird, Mardin, Derik ve Midyat havalilerinde "pek çok hane harab" olmuştur. Yapılan şikâyetler üzerine kendisini yargılama işi "Vali-i Eyalet Devletlu Kamil Paşa Hazretlerine" verilmiştir. Patrik olayın devamını şu cümlelerle anlatır:

"Müşarun ileyh Hazretleri Diyarbekir'e gelür iken bu havalide bulunan İslâm ve Hıristiyan vesair milletler Harput'a kadar şikâyete gidub Hacı Şeyh Ağa'nın zulmünden bir kaç yüz arzihalleri dahi verdüklerinden müşarun ileyh hazretleri Diyarbekir'e geldikde Hacı Şeyh Ağa'yı meclisden azl ve hesabla mehkeme etmiş".

Mahkeme sonucu hapsedilen Hacı Şeyh Ağa'nın bu kez adamları halka baskı kurmaya başlarlar. Hatta Hacı Şeyh Ağa'nın adamlarınca kaçırılma girişimi, patriğin valiye haber vermesi üzerine sonuçsuz kalır. Ancak bir süre sonra hastalık yalanıyla tahliye edilen Ağa zulümlere tekrar başlar. Bunun üzerine patrik, önceki olayların tekrar yaşanmaması için, padişah ve vükelayı durumdan haberdar etmek için bu yazıyı yazar. Patriğin bu tafsilatlı şikâyeti üzerine Hacı Şeyh Ağa'nın Erzurum'a sürgün edilmesi kararı alınır¹²². Muhtemelen bu tür olaylarda, benzer tavır takınması ve bölgedeki sorunlar konusunda merkezi bilgilendirmesi sebebiyle Süryani Kadim Patriği, zaman zaman padişahın övgüsüne mazhar oluyor, padişah tarafından "hal ve hatırı" soruluyordu¹²³.

Osmanlı sınırlarında Islahat fermanının etkisiyle Hıristiyan ve Müslümanlar arasında birçok sorunun yaşandığı (Lübnan, Suriye ve Girit'te) ve batılı devletlerin bu olayları fırsat bilip Osmanlı'nın iç işlerine karıştığı bir dönemde, Mardin ve çevresinin kendine has özelliklerinden kaynaklanan sorunların diğer bölgelerdeki gibi "Müslüman-Hıristiyan savaşı" gibi gösterilip büyütülmesine engel olmak isteyen devletin, bu olayların üzerine gittiği görülmektedir.

¹²¹ B.O.A., MKT. UM., Dosya No: 499, Gömlek No:70.

¹²² B.O.A., MKT. MHM., Dosya No: 272, Gömlek No:29.

¹²³ B.O.A., MKT.MHM., Dosya No: 362, Gömlek No:36.

1877’de Mardin’e gelen Geary, şehirde yaşanan korkudan bahsetmektedir. Geary’nin dini fanatizmin zayıf olmadığını belirtmesine rağmen, halk arasındaki korkudan bahsetmesi¹²⁴ Mardin çevresindeki asayişsizliğin şehre etki ettiğini göstermektedir. Bu tarihte Ermeni sorununun uluslararası bir boyut kazanmasıyla sonuçlanan Osmanlı-Rus savaşının varlığı, bölgesel sorunlar dışında, Mardin’deki tedirginliğin bir sebebi olarak değerlendirilebilir. 1880 Martı’nda İngiltere Sefareti tarafından yapılan bir şikâyette Mardin ve çevresinde Kürt firkalarının yaptığı sirkat ve gasp olaylarından bahsedilmesi, olayların halen devam ettiğini göstermekte, öte yandan şikâyetin İngiltere tarafından yapılıyor olması gayrimüslimlerin bu olaylardan etkilendiği izlenimini vermektedir. Devletin bu şikâyete cevabı ise; önlem alındığı ve gereğinin yapıldığı şeklindedir¹²⁵.

1886’da ise benzeri bir şikâyet bu kez “*Katolik Ermeni, Süryani ve Protestan murahhasları imzalarıyla Mardin’den Adliye Nezaretine çekilub havale ve tevdi olunan telgrafname*” ile yapılmaktadır. Diyarbakır valisinden olaylarla ilgili bilgi istenmesi sonucu gelen cevap ilginçtir. Buna göre; telgrafta verilen bilgiler yalandan ibarettir¹²⁶. Ermeni Katolik, Süryani Katolik ve Protestan murahhaslarınca çekilen bu telgraf ve telgrafa verilen cevap, tüm Osmanlı’yı etkileyen “*Ermeni meselesinin*” Mardin’de de etkilerini göstermeye başladığını ortaya koymaktadır. Bundan sonra Mardin ve çevresinde, bölgenin içinde bulunduğu idari, sosyal ve ekonomik sebeplerden kaynaklanan, yukarıda örneklerini verdiğimiz olaylar, bu çerçevede değerlendirilecek ve Ermenilerin kendi davaları için dayanak ve şikâyet sebebi olacaklardır. Bu şikâyetlerde Katolik Süryaniler, Protestanlar ve bazı Keldanîler Ermenilere kısmen de olsa destek vereceklerdir. Benzeri bir desteğe –*en azından elimizdeki bilgiler ışığında*- Süryani Kadimlerde rastlanmamaktadır.

1887 Haziran’ında Süryani Katolik Murahhası başka şikâyetlerde bulunmaktadır. Nasri adlı, bir Hıristiyan’a bir Müslüman’ın yaptığı saldırı, Hıristiyan mektebi çocuklarından üç tanesinin evlerine giderken yaralanması ve Buğday Pazarı’nda bir keşişin yaralanması şeklindeki şikâyetlerin tahkikinden ilginç sonuçlar çıkmıştır. Başka bir belgeden Keldanî olduğu anlaşılan¹²⁷ Nasri adlı kişi, “*lisan-i fezahatta bulunduğundan*” bir Müslüman tarafından kendisine saldırılmıştır. Saldıran kişiye “*asakir-i şahane*

¹²⁴ Geary; a.g.e., s. 161; Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., 313.

¹²⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Hususi Maruzat (Y. A. HUS.), Dosya No: 164, Gömlek No:2.

¹²⁶ B.O.A., DH.MKT., Dosya No: 1349, Gömlek No:71.

tarafından” engel olunduğu, mektep çocuklarının yaralanması olayının çocukların tabiatları gereği oyun oynarken birbirlerini taşlamalarından kaynaklandığı, Buğday Pazarı’nda dövülen keşiş meselesinin ise araştırılmakta olduğu, bildirilmiştir¹²⁸. Nasri adlı kişinin “*bazı fazahat-ı lisaniyede bulunmasına mebni beyne’l-İslâm vuku’ bulan heyacan*”, “*tedâbir-i askeriye*” ile engellenebiliyordu. Tutuklanan Nasri mahkeme edilmek üzere Diyarbakır’a gönderiliyordu¹²⁹. Belgelerden “*lisan-ı fezahat*” dan ne kastedildiği belirtilmediğinden olay tam olarak anlaşılmasa da, bu olay Mardin merkezde ciddi bir sorun oluşturmuştur. 28 Şubat 1888’de “*Mardin Rüesay-ı Ruhaniyesi icraat-ı asayiş yokdur diyerek*” mutassarıflığa bir takrir vermişler, bir gün sonra ise saat 11’den gece saat yarımaya kadar dokuz Hıristiyan mahallesi ile Cami-i Kebir Mahallesinde Meşkin Mahallesi kadar olan Hıristiyan hanelerinde tüfeklerle ateş edilmiştir. Bu olaylarda “*umumen ceza imkânsız olduğundan tahkikine hükümetçe bakılmakta olduğu ve fesad-ı ihtilal gibi bir şey mamul değilse de bundan böyle leyl ve nehar gerek İslâm ve Hıristiyan tarafından böyle bir hal vukuunda asker sevkiyle derdestleri için meclis-i idareden mazbata verildiği*” belirtilmektedir. Kargaşanın sebebi olarak ise; küçük olayların büyütülmesi gösterilmektedir¹³⁰. Nasri olayı ile ilişkili olabilecek bu olay; 19. yüzyılda klasik gayrimüslim psikolojisinin bir ürünü izlenimi vermektedir. Buna göre; “*mevcut sorunları biraz ses getirecek bir şekilde dile getirip, batılların ilgisini çekmek ve onların yardımıyla kendi lehlerine bir ortam oluşturmak*” düşüncesi bu olayda da kullanılmış olabilir. Yine bu olaylar sırasında dikkat çeken bir husus Mardin müftüsünün görevden alınmasıdır. Müftünün görevden alınmasına sebep ise “*lisan-ı fezahat*” ta bulunan bir gayrimüslime takındığı tavır ve Mardin’deki ruhani reislerin yaptığı şikâyetir¹³¹. Burada lisanı fezahatta bulunan kişi muhtemelen daha önce bahsedilen Nasri’dir. 1890’da Mardin Ermeni Murahhası Melkon imzasıyla sancak dâhilinde çıkarılmaya çalışılan karışıkları önledikleri için Diyarbakır Valisi ve Mardin Kaymakamını öven bir telgrafın Mabeyn-i Humayun Başkitâbet dairesine gönderilmesi olayların yatıştığını göstermektedir¹³².

¹²⁷ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Askeri Maruzat.(Y. PRK. ASK.), Dosya No: 39, Gömlek No:75 ve DH. MKT., Dosya No:1415/Gömlek No:89.

¹²⁸ B.O.A., DH.MKT., Dosya No: 1429, Gömlek No:22.

¹²⁹ B.O.A., Y. PRK. ASK., Dosya No: 39, Gömlek No:75.

¹³⁰ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İradeler Dahiliye (İ.DH.), Dosya No:1069, Gömlek No:83872.

¹³¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.MTV.), Dosya No:31, Gömlek No:66.

¹³² B.O.A., Y.PRK.AZN., Dosya No:5, Gömlek No:6.

1889'da bu kez Süryani Kadim Patriği'nin tahrikiyle Mardin'deki ruhani reisleri adına İstanbul'a şikâyet telgrafi gönderilmiştir. İstanbul'un neler oluyor gibisinden bölgeden bilgi istemesi üzerine gelen cevapta Süryani Kadim cemaatinden birinin bir Müslüman'ı yaralaması üzerine, tedirgin olan Patriğin böyle bir yola başvurduğu emniyetin yerinde olduğu belirtiliyordu¹³³. Osmanlı arşivinde olayla ilgili başka belgeye rastlamayıpımız ve herhangi bir kaynaktan yer almaması bu olayın büyümediğini göstermektedir.

19. yüzyılın sonlarına doğru Mardin ve çevresinde ilişkileri etkileyen bir olay şehrin güneyindeki Tel Ermen (bugünkü Kızıltepe) ve çevresindeki Hıristiyan köylerinin yağmalanmasıdır. Dolabani, bu saldırılar sırasında Göllü, Kalatılmarra, Benabil ve İbrahimiye gibi Süryani köylerinin de yağmalandığından, Mansuriye karyesinin ise şehrin hemen kenarında olması sebebiyle yağmacıların buraya dokunamadıklarından bahsetmektedir¹³⁴. Ancak Osmanlı belgelerinde olayların sadece Tel Ermen'de meydana geldiği belirtilmektedir. Üstelik bu dönemde Ermenilerin resmi anlamda bu olayla ilgili şikâyetleri söz konusu olmasına rağmen, Süryanilerin böyle bir şikâyeti yoktur. Buna rağmen olayın meydana geldiği mahal göz önüne alınarak Tel Ermen'e çok yakın olan Göllü ve İbrahimiye karyelerinin de yağmacılar tarafından hedef alınmış olması ihtimali yüksektir. Aynı şeyi Kalatılmarra ve Benabil için söylemek zordur.

Diyarbakır valisi tarafından İstanbul'a gönderilen bir şukkede saldırıyı gerçekleştirenlerin "*Mardin Sancağı dâhilinde Kiki Çerkân ve Hercân aşiretlerinden iki bin kadar eşhas*" olduğu belirtiliyordu¹³⁵. Mardin Ermeni Katolik murahhası Melkon tarafından yapılan şikâyette saldırılardan yine aynı aşiret mensupları bu kez reislerinin ismi verilerek sorumlu tutuluyordu; süvari alayına mensup Kiki Çerkan ve Herçan aşiretleri reisi Kaymakam Reşid Bey ile Binbaşı Osman ve Timur Ağaların bu olaylara sebep olduğu belirtiliyordu. Bu kişiler daha sonra haklarındaki şikâyetler sebebiyle gereğinin yapılması üzerine Diyarbakır'a gönderilmişlerdir¹³⁶. Bu köylerdeki halkın Mardin merkeze sığınmaları sonrasında, yağmacılar şehre girmeye kalkışınca, Hamitoğlu Şeyh Seydullah, Hüseyin Sarraçoğlu, Fuat Efendi, Daşili Ahmet Efendi, Hamdan Ağa, Mişkinli Ahmet ve Hanaş Ağalar, Mendikanlı Faraç Bey ve Kermozade Hacı Faris Çelebi hükümet kuvvetleriyle birleşerek mültecileri korumaya çalışmışlar.

¹³³ B.O.A., DH.MKT., Dosya No: 1574, Gömlek No:99 .

¹³⁴ Dolabani; Tarihte Mardin ..., s.99-100.

¹³⁵ B.O.A., Y. PRK. UM., Dosya No: 33, Gömlek No:39.

¹³⁶ B.O.A., MKT. MHM., Dosya No: 637, Gömlek No:18..

Bu ittifak karşısında yağmacılar şehre girememişlerdir¹³⁷. Bu olaylar sırasında şehre sığınan Ermeniler için Amerikan Protestan Misyonu sığınak yerlerinden biri olmuştur¹³⁸. Meydana gelen karışıklıklar sonucu yerinden olanların “*maişetlerinin padişah tarafından temin edileceği ve bu iş için Mardin mutasarrıflığının görevli olduğu*” İstanbul tarafından emredilmiştir.¹³⁹ Bu olaylar sırasında devlet ve misyoner gruplarıyla beraber, Mardin’e sığınan mültecilere yardım edenler arasında Süryani Kadim patriği de bulunuyordu. Zamanın Süryani Patriği Abdulmesih Efendi kendisine sığınanlara elinden geleni yaptığı gibi, Deyruzzafaran Manastırı’nda bir yardım kapısı açtırmış ve yardıma muhtaç olanların bir süre orada kalmalarını sağlamıştır. Bundan memnun kalan hükümet de Manastırı koruması için bir müfreze askeri patriğin emrine vermiştir. Patrik, yoksul ve öksüz kalan çocukların yetişmesi için bir de okul açmıştır. Sonradan ailelerin müracaatı ile çocuklar kendilerine geri verilmiştir¹⁴⁰.

Olayların sebebi hakkında belgelerde geniş bilgiye sahip olmasak da; Ermeni murahhası tarafından yapılan şikâyetle “*300 Katolik cemaatinden oluşan ve Ermeni meselesinden haberi olmayan kişilere adı geçenler tarafından saldırıldığı*”¹⁴¹ söylemesi olaylarda Ermeni isyanlarına duyulan tepkinin sebep olduğu veya Mardin ve çevresinde klasikleşen aşiret yağmalarını hem Ermenilerin hem de aşiretlerin siyasi bir sebebe dayandırarak, bu durumu kendi lehlerine kullanma çabası içine girmiş olduklarını göstermektedir.

Bu olaylardan sonra iki yıl boyunca, bu karışıklıklarda Ermenilerin ve diğer Hıristiyanların gasp edilen tarla ve hayvanlarının geri alınıp kendilerine teslim edilmesi için çalışılmıştır¹⁴². Gasp edilen arazilerin tespiti ve geri alınmasında zorluk yaşanmamasına rağmen, hayvanların bulunması hükümeti bayağı uğraştırmış görünmektedir. Olaydan yaklaşık bir yıl sonra gasp edilen hayvanların bir kısmının Resulayn Kazası aşiretlerinin yanında olduğu haberi alınıyor ve bunların sahiplerine geri verilmesi için çalışmalar başlatılıyordu¹⁴³.

¹³⁷ Dolabani; Tarihte Mardin ..., s.99-100.

¹³⁸ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 326.

¹³⁹ B.O.A., MKT. MHM., Dosya No:637, Gömlek No:18.

¹⁴⁰ Dolabani; Tarihte Mardin ..., s.99-100.

¹⁴¹ B.O.A., MKT. MHM., Dosya No: 636, Gömlek No:31.

¹⁴² B.O.A., MKT.MHM., Dosya No:637, Gömlek No:38-40.

¹⁴³ B.O.A., MKT.MHM., Dosya No:637, Gömlek No:41.

Bu olayların dikkat çeken önemli bir yönü 1891’de, II. Abdulhamid tarafından kurulan ve bölgenin sosyal, siyasi ve iktisadî hayatına yeni bir çehre kazandıran Hamidiye Alayları’nın¹⁴⁴ bazılarının olayların müsebbibi olmalarıdır. Urfa-Mardin hattı Hamidiye alaylarının kurulmasında öncelik verilen bölgelerden biridir¹⁴⁵. Mardin ve çevresinde bulunan Hamidiye Alayları ve idarecileri şunlardır: 41. Alay Viranşehir’de Milli Aşiretinden Miralay İbrahim Bey idaresinde, 42. Alay Viranşehir’de Milli Aşiretinden ve İbrahim Bey oğlu Kaymakam Abdulhamid idaresinde, 43. Alay Viranşehir’de Milli Aşiretinden ve İbrahim Bey oğlu Kaymakam Mahmud idaresinde, 45. Alay Resulayn ve Mardin arasında Kiki aşiretinden ve Kaymakam Reşit Bey idaresinde, 48. Alay Cizre’de Miran aşiretinden ve Kaymakam Mustafa Paşa’nın idaresinde, 49. Alay Cizre’de Miran aşiretinden Mustafa Paşa’nın oğlu Abdülkerim Bey idaresinde¹⁴⁶.

Tel Ermen’de 1895’te meydana gelen olayların müsebbibi yukarıda 45. Alayı oluşturan Kiki Aşireti ve bu aşiretin reisi Kaymakam Reşit Bey’dir. Hamidiye alaylarının kuruluş sebeplerinden biri de artan Ermeni isyanlarına karşı önlem almak olmasına¹⁴⁷ rağmen, Tel Ermen olaylarında, Hamidiye Alaylarının bu yönünden çok Kiki Aşiretinin klasik aşiret yapısının etkili olduğunu kabul etmek gerekecektir. Kiki aşireti bu olaylar esnasında sadece Ermenilere karşı tavır takınmamış, aynı zamanda hükümet kuvvetleri ve Mardin’de Müslümanların önde gelenleriyle de karşı karşıya gelmiştir. Ayrıca bu olaylarda II. Abdulhamid’e yakınlığı ile bilinen ve bölgede en güçlü alaylara sahip Milli aşireti reisi İbrahim Bey’in yer almaması olayın Hamidiye Alaylarının, Osmanlı Devleti tarafından yönlendirilmiş bir “*Ermeni kıyımı*” harekâtı içinde olmadıklarının önemli bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte Hamidiye Alaylarının gerektiği şekilde kontrol edilemediği de kabul edilmesi gereken başka bir gerçektir. Bu konuda sadece Kiki Aşiretinin değil, Milli Aşireti’nin de politikaları kayda değerdir. Milli Aşireti Reisi İbrahim Bey hemen tüm kaynaklarda Hıristiyanlara karşı iyi davranan ve Hıristiyanların koruyucusu olarak tanımlanır¹⁴⁸. İbrahim Bey’in Viranşehir’de kurduğu pazarda Ermeniler ve Keldanîler ticaret yapmıştır¹⁴⁹. Ancak özellikle Diyarbakır ve

¹⁴⁴ Bayram Kodaman; “Hamidiye Hafif Süvari Alayları II. Abdulhamid ve Doğu Anadolu Aşiretleri”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, S. 32, İstanbul, Mart 1979, s.427.

¹⁴⁵ Kodaman; a.g.m.(1979), 450.

¹⁴⁶ Şevket Beysanoğlu, Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi, C.2, Diyarbakır Belediyesi Yayınları, Ankara 1990, C. II, s. 740.

¹⁴⁷ Kodaman; a.g.m., s. 441.

¹⁴⁸ Beysanoğlu; a.g.e., C.II, s. 740.

¹⁴⁹ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 324.

çevresinde Müslümanlara karşı davranışı, Müslümanların birçok kez şikâyetine sebep olacak kadar olumsuzdur¹⁵⁰.

2.2.2. Süryanilerde İhtida (İslâmlaşma)

Süryaniler, İslâm fethinin başladığı ilk yıllarda, İslâm'dan önceki siyasi gelişmeler çerçevesinde Bizans ve Sasanî yönetiminden gördükleri zulümler dolayısıyla Müslümanlara kurtarıcı gözüyle bakmışlardır¹⁵¹. Ehl-i Kitap olmaları sebebiyle, özellikle Mecusî İranlılarla kıyaslandığından, bölgedeki Hıristiyanlara yapılan muamele sıcak olmuştur¹⁵². İslâm fetihleri sayesinde bölge halkı hem zulümlerden kurtulmuş hem de İslâmiyet'i tanıma imkanını elde etmiştir. Fetihler sırasında Müslümanlar bölge halkını asla İslâm olmaya zorlamamıştı. Halk kendi istek ve arzusuyla İslâmiyet'i değerlendirmiştir. Savaşlar öncesinde, İslâmiyet hakkında duydukları güzel şeyler bazen onların İslâm'a geçmelerine yetiyordu. Müslüman fatihlerle, aynı şehri paylaşarak yaşanan bir hayat da tesirini göstermeye başlayınca, İslâm'a geçenlerin sayısında artış olmasına rağmen bu dönemde fethedilen Suriye ve Filistin bölgesinde yaşayanların çoğunluğunu Hıristiyan ve Yahudilerin oluşturması, kitlesel bir İslâm'a geçiş hareketinin yaşanmadığının göstergesidir. Bunun yanı sıra Emeviler döneminde cizye vergisi gelirlerinin azalacağı endişesiyle pek çok insanın Müslüman olmasına engel olunmuştu¹⁵³.

Bölgede İslâm hâkimiyetinin adım adım yayıldığı ilk dönemlerde özellikle Ermeniler arasında kitlesel İslâm'a geçişler olmuştur¹⁵⁴. Aynı durum Süryaniler için de söz konusu olmuş mudur? Bu soruya net bir cevap vermemizi sağlayacak bilgiye sahip değiliz. Ancak, İslâm hâkimiyetinin ilk yıllarında, bir yandan Bizans Kilisesi ile yaşanan çelişki, diğer yandan kendi kilise hiyerarşileri içinde zaman zaman ihtilaflar yaşayan Süryanilerin¹⁵⁵, bu yeni dine karşı tamamen duyarsız kalmış olmaları mümkün değildir.

¹⁵⁰ Beysanoğlu; a.g.e., C. II, s. 734-739.

¹⁵¹ Levent Öztürk; "İslâmiyet'in Yayıldığı Coğrafyada Yaşayan Hıristiyanlar", Süryaniler ve Süryanilik I, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s.31.

¹⁵² Adday Şer; Siirt Vakayinamesi Doğu Süryani Nasturi Kilisesi Tarihi, Çeviren: Celal Kabadayı, Yaba Yayınları, İstanbul 2002. s. 388.

¹⁵³ Öztürk; a.g.m., s. 34.

¹⁵⁴ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 73.

¹⁵⁵ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 75.

İslâm fetihlerinin ilk yıllarında Süryanilerin İslâmlaşmasıyla ilgili olarak söylenebilecek tek kesin şey, Süryanilerin kendi varlıklarını İslâm hâkimiyeti sonrasında korumuş olmaları ve İslâmlaşmanın kitlesel hareketlerden çok ferdi ihtidalarla yaşandığıdır¹⁵⁶.

Süryaniler arasında İslâmlaşmanın en yoğun yaşandığı devir belki de, Haçlı Seferleri dönemidir. Haçlı seferlerinin hem Müslüman-Hıristiyan ilişkilerini zedelemesi hem de bozulan ekonomik yapı sebebiyle vergi yükünü arttırması, yaşadıkları bölgelerde toplumsal ve ekonomik gücünü kaybetmek istemeyen Süryaniler arasında İslâmlaşmanın artmasına sebep olmuştur¹⁵⁷.

Osmanlı döneminde yaşanan ihtidalar ise genellikle, kişisel ihtidalarlardır. İslâm'a geçiş sadece, geçiş yapan ferdi bağlar. Ne ebeveynleri, ne de eşi ve çocuklarını bağlamaz. Bir gayrimüslimin İslâm dinine geçiş (ihtida) için 19. yüzyılda belirli kurallara uyulmaya başlandı. Çünkü bu gibi olaylar kilisenin müdahalesi, bireyin eski dindaşları ve aile üyelerinin çıkardığı hadiseler ve bunlara bazen konsolosların da karışmasıyla neticeleniyordu. Bu nedenle 19. yüzyılda bir gayrimüslimin ihtida etmesi her şeyden önce onun serbest irade beyanına ve reşit olmasına dayanan belirli bir usulü izlemekle mümkündü. Devlet ve yöneticiler bu konuda son derece titizdi. Bir gayrimüslimin ihtida etmesinde takip edilen usule göre: Muhtedînin reşit olması, bir memurun ve papazın önünde irade beyanında bulunması gerekiyordu¹⁵⁸.

19. yüzyıla ait Mardin mahkeme kayıtları hem Mardin'den hem de Diyarbakır'dan gelip Mardin'de Müslüman olan Hıristiyanlara ait bilgi sunmaktadır. Diyarbakır'dan gelip Mardin mahkemesinin huzurunda İslâm'a geçenlerin, Diyarbakır'da değil de Mardin'de İslâm'a geçmeleri, tepki görme korkusuyla buldukları şehirden veya köyden farklı bir yerde Müslüman oldukları, ihtimalini düşündürmektedir¹⁵⁹.

İhtida etmek isteyenlerin mahkeme huzurunda "*bir taraftan cebr ve ikrah olmaksızın*" Müslüman olmak istediklerini belirtmeleri genellikle yeterli oluyordu. Ancak durum her zaman bu kadar kolay olmuyordu. Muhtemelen yukarıda belirttiğimiz 19. yüzyıldaki gelişmelerin etkisiyle, bazen cemaat ruhanilerinin katılımı hatta mahkemeye ciddi şekilde müdahalelerine rağmen din değiştirme gerçekleşiyordu. Mardin sakinlerinden

¹⁵⁶ Nelhans; a.g.e.,s.42-43.

¹⁵⁷ Palva; a.g.e., s.52.

¹⁵⁸ Ortaylı; Tanzimat Devrinde ..., s.92.

¹⁵⁹ Mardin Şer'iyeye Sicili. 242, Gurre-i Rebiülevvel 1258; M.Ş.S. 242 24 Cemaziyelevvel 1260.

“*Seydiye binti Beho nam zimmiye*” mahkemedede kocası ve “*reayay-ı millet ruhban ve matranları*” hazır olduğu halde, “*hiçbir taraftan kendisine cebr ve teaddi vukua gelmediğini*” söyleyerek “*ve kendi hüsn-i rızasıyla din-i İslâmiyeyi kabul ve ikrar etmiş ise de*” matran ve ruhbanlar buna inanmamış ve “*bir taraftan tahrik ve tazyik olunmuş diyerek*” itiraz etmişlerdir. Bunun üzerine mahkeme matran ve ruhbanların ikna olmaları için Seydi(ye)’ye 3 gün mühlet vermiştir. Ancak bu üç günü Hıristiyanların arasında değil, Müslim azadan Şeyh Osman’ın evinde misafir olarak geçirmesini kararlaştırmıştır. Üç gün sonunda mahkemeye kocası, ruhban ve matranlarla birlikte bu kez annesi de katılmıştır. Ancak Seydi(ye)’nin kararı değişmediğinde, daha önce itiraz eden ruhban ve matranlar da Müslümanlığını kabul etmek zorunda kalmışlardır¹⁶⁰. Midyat Kazasından olup Mardin’de din değiştiren Heyro ve oğlunun mahkemesinde milletin Patrik vekili Hanna ile birlikte milletin kocabaşları da yer alıyordu¹⁶¹. Sürgücü Kazasında Bafaved isimli bir Hıristiyan ile “*kebir oğlu İbrahim*” Müslüman olmak için mahkeme huzuruna çıktıklarında, Mardin Kaymakamı Mustafa Reşid Efendi ve sair meclis azaları ile birlikte mensup oldukları milletin patrik vekili Keşiş Hanna ve milletin kocabaşları da mahkemedede hazır bulunmuşlardır¹⁶².

Mardin’de yaşanan ihtidalar kişisel olmakla beraber; Müslüman olan kişinin etkisiyle çocukları veya eşi de Müslüman olabiliyordu. Mardin sakinlerinden Meryem binti İbrahim, isimli kadın mahkemeye başvurup, daha önce babası Müslüman olmasına rağmen kendisi eski isminde (*muhtemelen aynı zamanda eski dininde*) kaldığını söyleyip ismini değiştirerek Müslüman oluyordu¹⁶³. Sürgücü kazasında büyük oğluyla beraber din değiştirdiğinden bahsettiğimiz Bafaved isimli kişinin 3’ü erkek 2’si kız olan küçük çocukları da aynı mahkemedede isimlerini değiştirip Müslüman oluyorlardı. Ancak ihtidalar sırasında aile arasında ihtilaflar da çıkmıyor değildi. Daralı Ermeni Katolik Cello’nun karısı, mahkeme huzurunda Müslüman olmasına rağmen Cello kendisine yapılan teklifi geri çeviriyordu¹⁶⁴. İslâm’ın Müslüman bir kadının gayrimüslim erkekle evlenmesine izin vermemesi sebebiyle, muhtemelen bu evlilik sona eriyordu. İlginç bir örnek de; Kalatılmırralı bir kadının hikâyesidir: Menci isimli Süryani kadın daha önce kocasıyla birlikte Müslüman olmuştur. Ancak daha sonra kocası irtidâd etmiştir. Bunun

¹⁶⁰ Mardin Şer’iye Sicili. 243, 9 Cemaziyelevvel 1273.

¹⁶¹ M.Ş.S. 243, 11 Receb 1273.

¹⁶² M.Ş.S. 243 24 Receb 1274.

¹⁶³ M.Ş.S. 242, 15 Şevval 1258.

¹⁶⁴ M.Ş.S. 220, 13 Cemaziyelevvel 1315.

üzerine kadın aynı köyden başka bir mühtedi Musa bin Davud ile 500 kuruşu mehir ile nikah kıymıştır¹⁶⁵.

İslâm'a geçişlerde ilk yapılan değişikliklerin başında isim değişikliği geliyordu. İhtidayla ilgili tüm mahkeme kayıtlarında, kişinin İslâm'a geçişiyle beraber, yeni ismi de kayıtlara geçirilmiştir. İncelediğimiz mahkeme kayıtlarında tercih edilen isimler şunlardır: Erkekler; Mehmet, Ahmet , İsmail Mehmed Said Ali, Süleyman, Hüseyin İbrahim ; kadınlar ise; Aişe Fatime Sadiye¹⁶⁶. İsim değiştirmede dikkat çeken en önemli husus Hıristiyanken kullanılan isim, Müslümanlarca kullanılan bir isim olsa bile; din değiştirdikten sonra değiştirilmesidir. Örneğin Hıristiyanken ismi Musa olan kişi adını Mehmed, adı İbrahim olan kişi adını Ahmed, Meryem olan kadın ise Aişe olarak değiştirme zorunluluğu hissediyordu. Muhtemelen yeni dine geçerken eski dine ve yaşama ait tüm izler atılmak isteniyordu.

İhtida edenlerle ilgili önemli bir husus da; kendilerine verilen elbise bahasıydı.25 Nisan 1857 tarihli bir irade-i seniyyede “*mühtedi ve mühtediye kimesnelerin elbise bahası olarak 120 guruş*” tahsis edildiği ve ihtida edenlere bu miktarın ödenmesi isteniyordu¹⁶⁷.

2.2.3. Süryanilerin Diğer Gayrimüslimlerle İlişkileri

2.2.3.1. Süryani Kadim-Süryani Katolik İlişkileri

19. yüzyılda Mardin’de Süryanilerin en önemli sorunu Katolik Misyonerlerin etkisiyle cemaatin bölünmesi ve ortaya çıkan yeni Katolik cemaat ile “*Kadim*” cemaatin amansız mücadelesidir. Bu mücadele; 1782 yılında Mihail Carve’nin, Papa tarafından, Süryani Katolik Patriği olarak atanmasıyla başlamıştır. Bundan sonra yaşanan gelişmeler bir zamanlar aynı kilise ve inanç esaslarını paylaşan Süryanilerin birbirlerine karşı güçlü bir düşmanlık beslemelerine sebep olmuştur¹⁶⁸. 17. yüzyılda başlayan Katolik çalışmalarına daha başlangıçtan itibaren bölgedeki cemaatler içinde en sert tepki gösteren, Süryani Yakubîler olmuştur¹⁶⁹. Katolikleşmeyi, bir zaafiyet olarak kabul ettikleri için

¹⁶⁵ M.Ş.S. 220, 14 Şaban 1317.

¹⁶⁶ M.Ş.S. 220, 5 Zilhicce 220; M.Ş.S. 242 Gurre-i Rebiülevvel 1258; M.Ş.S. 243, 11 Receb 1273; M.Ş.S. 220, 12 Muharrem 1317; M.Ş.S. 242, 15 Şevval 1258; M.Ş.S. 234 17 Rebiülevvel 1289; M.Ş.S. 184, 3 Safer 1263; M.Ş.S. 201,24 Rebiülevvel 1263; M.Ş.S. 242, 25 RA 1258.

¹⁶⁷ M.Ş.S. 243, 10 Şevval 1273.

¹⁶⁸ Ainsworth; a.g.e., Vol. II, s.115

¹⁶⁹ Aboona (Erişim:10.01.2004)

Katolikleşmiş Süryaniler için yenilmiş anlamına gelen “*Mağlubi*”¹⁷⁰ ifadesini kullanmışlardır. Süryani Kadimlerin, Katolikleşmeye karşı bu sert tavırlarının sebeplerinden biri, Mardin’de Ermeni Gregoryenlere yönelik Katolikleştirme çabaları sonucu Ortodoks Ermenilerin zaman içinde nasıl tükendiklerine yakinen şahit olmalarıydı.

İki cemaat arasında bu sorun Süryanilerin bulunduğu Şam, Halep, Rakka ve Hama¹⁷¹ hemen tüm şehirlerde yaşanmakla birlikte Mardin’de çatışmanın boyutu çok daha genişti. Mihail Carve, patrik atandıktan sonra gözünü Deyruzzafaran’a dikmiştir. Muhtemelen Deyruzzafaran’ı patriklik merkezi yaparak bölgedeki diğer Süryanilerin nezdinde de meşru patrik olarak görülmek ve onları da Katolik cemaatine çekmek niyetindeydi. Bu durum Süryani Kadimlerin sert tepkisiyle karşılaşınca başarılı olamıyordu. Ancak bundan sonra da, Süryani Katolikler, Deyruzzafaran’ı Süryani Kadimlerden almak için girişimlerde bulunmuşlardır. Bazen bu girişimler Manastırın iki cemaat arasında bölünmesine dahi sebep olmuştur. Süryani Katolikler Mardin’de sayıca kendilerinden daha fazla olan Süryani Kadimlerle baş edemeyeceklerini anlayınca, sorunu İstanbul’dan halletmeye karar vermişlerdir. Muhtemelen Katolik dünyasının uluslararası gücünü de kullanarak, Deyruzzafaran Manastırı’nda ayin yapma izni almışlardır. Bu izin Süryani Kadimleri Manastırdan uzaklaştırmaya yetmemiştir. Çünkü Manastırı iki cemaatin beraber kullanmasına izin verilmişti. Bu sebeple, 1839 yılında manastırda pazar günleri iki farklı mezhep aynı anda birbirinden bağımsız ayin yapmak zorunda kalmışlardı¹⁷².

Süryani Kadimler ile Süryani Katolikler arasındaki sorunlar sadece Deyruzzafaran ile sınırlı değildi. İki cemaat arasındaki sorunları üç başlık altında incelemek mümkündür: Mezhep değiştirme, kiliseler ve mezarlıklar.

Süryani cemaati arasındaki bu ayrım, Süryani Kadimlerde kendi cemaatlerini mezhepleri üzere muhafaza etme refleksini geliştirirken, Süryani Katolikleri ise cemaat sayılarını arttırma çalışmalarına yönlendirmiştir. Hem millet sistemi hem de kısa bir süre önce yaşanan Ermeni Gregoryen-Ermeni Katolik çatışmaları, Süryani Kadim ve Süryani Katolikler arasındaki çatışmanın sadece iki cemaat arasında kalmayıp, Osmanlı

¹⁷⁰ Atiya; a.g.e., s. 36.

¹⁷¹ B.O.A., GM 8, s. 27-28.

¹⁷² Ainsworth; a.g.e., Vol. II, s. 116.

sınırlarındaki Katolik-Ortodoks çatışmasının bir parçası haline gelmesine sebep olmuştur. Osmanlı Devleti bu çatışmada bir yandan kendi devlet düzenini koruma çabası içindeyken bir yandan da cemaatler ve bunların hamisi konumundaki Avrupa devletleriyle karşı karşıya gelmeme kaygısıyla hareket etmiştir.

Tüm bu karmaşık yapı içinde, iki cemaatin çatışması, bir yandan İstanbul merkezli Gregoryen-Katolik çatışmasından beslenirken diğer yandan her iki cemaat de, İstanbul tarafından bağımsız milletler olarak kabul edilmeyişlerinin de etkisiyle, kendi çatışmalarında Ermeni Gregoryen ve Ermeni Katolik patrikliklerini de taraf yaparak güç kazanmaya çalışmışlardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Süryani cemaati arasındaki bu ayrım 1835 yılında bir emr-i şerif ile resmen tanınmıştır. Bu tanınma ile Süryani Kadimlerin eskisi gibi Ermeni patrikliğine bağlılıkları devam ettirilirken, Süryani Katolikler ise İstanbul Katolik patrikliğine bağlanmışlardır. Resmi anlamda ayrı idari yapılanmalara bağlanmaları iki cemaat arasındaki sorunları çözmemiştir. Bu kez iki cemaatin, özellikle de Katoliklerin, diğer tarafın cemaatini kazanmak için yaptıkları girişimler sorun olmaya başlamıştır. Süryani Kadimler, Katoliklerin faaliyetleri sonucu mezhep değiştirenler konusunda İstanbul'a şikâyetlerde bulunmuşlardır. Ermeni Patrikliği aracılığıyla yapılan bu şikâyetlere göre; *“Süryaniler Ermeni mezhebinden iken, Katolik milleti Diyarbakır ve Mardin ve Musul ve Şam ve Halep ve Rakka ve havalisinde Ermeni mezhebinde bulunan Süryanileri külliye kendilerine tâbiyet ettirmek”* niyetindedirler. 1839 Mayıs'ında Diyarbakır valisine gönderilen bir ferman, sorunla ilgili başkente yansıyan önceki şikâyetlerden de bahsetmektedir; Haziran 1819 ve Ocak 1836'da benzer şikâyetler yapılmış ve yapılan şikâyetler üzerine gönderilen fermanlarla durum çözümlenmeye çalışılmış ancak, Haziran 1837'de şikâyet tekrarlanmıştır. Bu tarihteki şikâyete göre; *“Ermeni milleti içlerinde terbiyeleri lazım gelenlerin terbiyeleri murad olındıkça Katolik milletine itba' ile icray-ı terbiyeleri kesb ve suûbet eylemiş”* yani Ermeni milleti içinde cezalandırılmaları gerekenler, Katolik mezhebine geçerek bu cezalardan kurtulmaktadırlar. Fermana göre; Osmanlı Devleti mezhep değişikliklerini kendi düzenini bozucu bir unsur olarak değerlendirmektedir. *“bu keyfiyet tahrir ve nüfus maddesine dahi halel vereceği zahir olduğu ecilden”* ve *“Nizam-ı mülkiyeye dahi halel verir olduğundan”* ifadeleri ile Osmanlı Devletinin bu husustaki kaygısı ve bu kaygının sebepleri açıklanmaktadır. Osmanlı Devletinin bu mezhep değişikliklerine hoş bakmamasının önemli bir sebebi de, cemaatler arasında

tartışma ve çatışmalara sebep olmaları, dolayısıyla huzuru bozmalarıdır¹⁷³. Bu sebeplerle bundan önce mezhep değiştirenlere bir şey denilmemesi, ancak bundan sonra mezhep değiştirmelerin kabul edilmemesi isteniyordu. Ancak Ağustos 1840¹⁷⁴ ve Ocak 1843¹⁷⁵ tarihli başka fermanlarda da aynı sorunların hem de aynı üslupla tekrar gündeme gelmesi ve tekrar aynı çözümlerin üretilmesi mezhepler arası geçişin halen önlenemediğini ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti'nin mezhep değişikliklerine karşı tavrını etkileyen sebeplerden biri de ekonomiktir. Vergiler, cemaat yöneticileri eliyle toplandığından, kilise yöneticilerinin ve cemaatin uyum içinde olması ve yöneticilerin meşruluğunun kabul edilmesi önem taşımaktadır. 1830'larda Mardin naibine ve voyvodasına yazılan hükümde, atanan Katolik piskoposun yetkilerinin tanınması emrediliyordu¹⁷⁶. Osmanlı Devleti'nin bir yandan cemaatlerin bölünmesini engellemeye çalışırken, diğer yandan kendi iradesi dışında meydana gelen bölünmeleri resmen tanımada ve yerel yöneticilere tanınmalarını emretmesinde, Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimlerden vergi toplarken karşılaşacağı güçlükleri göz önüne almasının önemli etkisi olmuştur.

Süryani Kadimler ile Süryani Katolikler arasındaki çatışmanın önemli bir boyutunu da kilise ve mezarlıklara sahip çıkma kavgası oluşturmaktaydı. Aslında bu sorun Katolik misyonerlerin etkisiyle bölünen tüm cemaatlerin ortak sorunu durumundaydı. Örneğin 16. yüzyılda Nasturîlerin bir kısmının Katolikleşmesi sonucu ortaya çıkan Keldanîler ile Kilise paylaşımı kavgaları 19. yüzyılın ikinci yarısında bile devam etmektedir¹⁷⁷. Süryani Katoliklerin Mardin'de yaptıkları en önemli girişimlerden biri, Süryani Kadimlere ait kilise ve mezarlıklar üzerinde hak iddia etmeleri olmuştur. İlk etapta bu girişimlerinde başarısız olan Katolikler, Mardin'de bazı sivil mülkleri kuşkulu bir şekilde elde ederek kilise olarak kullanmışlardır. Bu evlerin kilise olarak kullanılmasına karşı hem devletin hem de Süryani Kadimlerin tepki göstermemesi, Katoliklerin hamisi durumundaki Fransa'nın tepkisinden çekinmeleriyle açıklanabilir¹⁷⁸. Süryani Katoliklerin sivil mülkleri ibadethane olarak kullanmaları karşısında bu sebeple suskun kalan Süryani Kadimler, kendi kilise ve mezarlıklarına karşı girişimler karşısında ise

¹⁷³ M.Ş.S. 253 Evahir-i Safer 1255.

¹⁷⁴ M.Ş.S. 253, Evasıt-ı Cemaziyelahir.

¹⁷⁵ M.Ş.S. 242, Evasıt-ı Zilkade 1258.

¹⁷⁶ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 312.

¹⁷⁷ B.O.A., MKT. UM., Dosya No: 301, Gömlek No:79.

¹⁷⁸ Aboona,a.g.m.,(Erişim:10.01.2004).

kesinlikle sessiz kalmamışlardır. Bu çatışmalarda Mardin’de bulunan üç kilise ihtilaf konusu olmuştur. Erbain (Kırklar) Kilisesi, Şehidiye Mahallesinde Mart Şemun Kilisesi ve şehrin hemen dışındaki Mor Mihail Kilisesi. Süryani Katolikler önce Mart Şemun Kilisesine yerleşmişler, Süryani Kadimlerin tepkisi üzerine buradan çıkıp Kırklar kilisesine yerleşmeye çalışmışlar fakat burada da tutunamamışlardır¹⁷⁹. Süryani Katoliklerin bir yandan buradaki kiliseler üzerinde hak iddia etmeleri diğer yandan bu kiliselerin hem içindeki hem de dışındaki Süryani Kadim mezarlıklarına ölülerini defnetmeleri, Süryani Kadimlerin şikâyetlerine sebep olmuştur. Bu sebeple Ocak 1843 tarihinde Süryani Kadim Patriği İlyas’a verilen bir fermanla, Katoliklerin kilise ve mezarlıklara olan müdahalelerinin “*marifet-i şerle men olunması*” emredilmiştir¹⁸⁰. Bu fermanla emredilen hususların Mardin’de uygulanmasıyla Süryani Katoliklerin zor durumda kaldıkları anlaşılmaktadır. Bu durum Süryani Katolikleri, ölülerini defnetmek için yeni yerler arayışına itmiştir. Mardin Katolik Murahhası Matran Anton’un evinin avlusu mezarlık olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bunun için resmi makamlardan gerekli ruhsat alınmasına rağmen zamanla başka sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Matran Anton’un Kıssis Mahallesindeki evinin avlusu küçük geldiği için evin güneyinde Müslümanlara ait bir arazi, murahhasın vekili Toma isimli bir rahip tarafından satın alınarak avlu genişletilmiştir. Ancak bu kez Müslüman arazisinin bu amaçla kullanılmasının “*şer’en memnu*” olduğu konusu gündeme gelmiş ve tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmalar sırasında Süryani Katolikler 3 kiliseden birinin kendilerine verilmesini talep etmişlerdir. Bu talebe verilen cevap; iki cemaatin 1250 yılında bir fermanla birbirlerinden ayrıldığı ve bu üç kilisenin Kadimden beri Süryani Yakubîlere ait olduğu bu sebeple Süryani Katolıklere verilmesinin caiz olmayacağı idi¹⁸¹. Mesele padişahın “*bunların cümlesi saltanat-ı seniye tebaasından olmasıyla mürdelerinin açıkta kalması uygunsuz bir keyfiyet olmasıyla*” şeklindeki ifadesi ile arazinin ziraata uygun olmaması ve eskiden İslâm menzilleri iken şimdi harabe kalmaları sebep gösterilerek mazur görülmüştür¹⁸². Bu fermanla yaklaşık 4 ay sonra Musul Müşiri tarafından konuyla ilgili gönderilen bir buyrukluda Kıssis Mahallesindeki Süryani Katolıklere ait olan yer, murahhasın hanesi yerine kilise olarak

¹⁷⁹ İshak Armale; Türkiye Mezopotamya’sında Mardin, (Çeviren: Turan Karataş), Nsibin Yayınevi, İsveç 1993, s. 33.

¹⁸⁰ M.Ş.S. 242, Evasıt-ı Zilkade 1258.

¹⁸¹ B.O.A., HR.MKT., Dosya No:7, Gömlek No:32.

¹⁸² M.Ş.S. 242 Evail-i Safer 1260.

anılmakta ve burada Süryani Katoliklerin “*icray-ı ayinlerine*” müdahale edilmemesi istenmektedir¹⁸³.

Patrik Petros’un 1852’de İstanbul’a yaptığı seyahatte Katoliklerin kilise ve manastırlarına yaptıkları müdahalelerin başlıca gündem konusu olması sorunun henüz çözülmediğini göstermektedir¹⁸⁴.

Bu çatışmalar sırasında Fransa’nın Süryani Katolıklere desteği, hem Süryani Kadimleri hem de Osmanlı Devleti’ni zor durumda bırakan bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu müdahalelere bir örnek olarak; Midyat’ta bir kilise sebebiyle Süryani Kadimler ile Süryani Katolikler arasında yaşanan bir ihtilaf sırasında şahit olmaktadır. 1852 yılında yaşanan bu ihtilafa, Süryani Katoliklerin destekçisi Midyat’ta bulunan bir Fransız rahiptir. İki cemaat arasındaki ihtilaf mahkemeye taşınmış ve Fransız rahip Katoliklerin bir nevi avukatlığını yapmıştır. Daha sonra Fransa maslahatgüzarı tarafından yapılan şikâyetle, Midyat kadısının Fransız rahibe hakaret ettiği iddia edilmiştir. Bu şikâyet üzerine bölge valisine gönderilen emirde, Fransa ile yapılan anlaşmalar gereği Fransız rahiplerine müdahale edilmemesi istenmiştir.¹⁸⁵

Süryani Kadimler ile Katolikler arasındaki kilise çatışmaları, Süryani Katoliklerin kendilerine has yeni kiliseler inşa etmeleriyle sona ermiş gibi görünmektedir. Süryani Katoliklerin Mardin’de kilise olarak kullandıkları ilk mekân yukarıda bahsedilen Kıssis Mahallesiindeki kilisedir. Süryani Katolikler zaman içinde bu kiliselerini büyütmüş ve Mardin’de nüfuslarının artması sebebiyle yeni kiliseler inşa etmişlerdir. Haziran 1858’de Süryani Katolıklere ait bir kilisenin genişletilmesi için İstanbul ve Tevabii Süryani Katolik piskoposu tarafından yapılan bir başvuru kabul edilmiş ve Mardin Kaymakamı ile naibine gönderilen fermanla, kilisesinin büyütülmesi için gerekli izin verildiği bu konuda zorluk çıkarılmaması, para istenmemesi ve fermanla belirtilenden daha fazla büyütülmesine izin verilmemesi emredilmiştir¹⁸⁶. 1860 yılında patrik Anton Semheri tarafından tamamlanan ve Meryem Ana ismiyle anılan kilise¹⁸⁷ bu kilise olmalıdır. Ayrıca 19. yüzyılın son çeyreğinde Süryani Katolikler tarafından Diyarbakır Kapısında Mar Efrem Manastırı adıyla bir Manastır yapımına başlanmış, bu manastır

¹⁸³ M.Ş.S. 242 Cemaziyelevvel 1260 .

¹⁸⁴ B.O.A., DVN., Dosya No: 92, Gömlek No:39.

¹⁸⁵ B.O.A., HR. MKT., Dosya No: 46, Gömlek No:75.

¹⁸⁶ Mardin Şer’iye Sicili. 235 Evahir-i Şevval 1274.

¹⁸⁷ Armale; a.g.e., s. 33.

1884 yılında tamamlanmıştır¹⁸⁸. Mardin'in doğusunda da Mar Osyo adıyla yeni bir kilise inşa etmişlerdir¹⁸⁹.

Osmanlı Devleti'nde yeni idari yapılanmalar sonrasında, tartışmalar bu kez meclislere taşınmıştır. Muhtemelen meclislerde daha fazla temsilci bulundurma, cemaatler için bir güç unsuru olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple daha fazla temsilci bulundurma çabası içine giren taraflar, mutassarıfların ve diğer ileri gelenlerin desteğini kazanma çabası içine girmişlerdir. 1879'da Adliye Nezaretine yapılan şikâyet; Mardin Sancağı meclislerinde Süryani azaların yerlerine Katolik milletinden aza alındığından bahsediliyordu. Diyarbakır valiliği, Mardin mutasarrıfından olayın "*esbâb-ı mucibesi*" ni soruyordu¹⁹⁰. Bu dönemde Diyarbakır salnamelerinin yayınlanmamış olması, olay takibini yapmamızı engellemektedir.

Süryani Kadimler ile Süryani Katolikler arasında önemli bir sorun da 1853'ten itibaren ortaya çıkmaya başladı. 1851'de ölen Süryani Katolik patriği yerine 1853'de Mardin Süryani Katolik Metropoliti Anton Semheri patrik olarak seçildi. Yeni patriğin ilk icraatı Patriklik merkezini Mardin'e taşımak olmuştur¹⁹¹. Bu durum Süryani Kadimler tarafından bir tehlike olarak yorumlanmış olmalıdır. Patriklik merkezinin Mardin'de olması, Süryani Kadim cemaatinden daha fazla kişinin Katoliklerin etkisine girmesine ve mezhep değiştirmesine sebep olabilirdi. Ayrıca artık mezhep değişikliği, resmi anlamda da serbest bırakılmıştı. Bu kaygı Süryani Kadimlerin, Süryani Katolıklere karşı tavırlarının sertleşmesine sebep olmuş ve bu sert tavırlar 1898'de Patrik Efremler Rahmani'nin patriklik merkezini Beyrut'a taşımalarının en önemli sebebi olmuştur¹⁹².

Süryani Kadimler ile Süryani Katoliklerin bu çatışmaları esnasında iki cemaat arasında politik nüfuz mücadelesi de ön plana çıkmıştır. Parry, bir şehirde Katoliklerin İstanbul ve yerel hükümet üzerindeki nüfuzları sebebiyle kiliseyi elde ettiklerinden bahseder. Bu mücadelenin önemli bir silahı da resmi yetkililere verilen rüşvettir. Süryani Katolikler bu konuda Papalığın geniş maddi imkânlarından faydalandıklarından Süryani Kadimlerden daha öndedirler. Bu olaylar sırasında Süryani Kadimlerin haklarının

¹⁸⁸ Gabriel Akyüz, Mardin İli'nin Merkez ve Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi, Resim Matbaacılık, İstanbul 1998, s.82-90.

¹⁸⁹ Armale; a.g.e., s.33.

¹⁹⁰ B.O.A., DH. MKT., Dosya No: 1330, Gömlek No:62.

¹⁹¹ Akyüz; Mardin İli'nin Merkez ...,s.84.

¹⁹² Atiya; a.g.e., s. 37.

savunmak için İstanbul'a gönderilen Matran Yunus'un hikâyesi oldukça ilginçtir. Matran Yunus'un bu savunuda kullanmak istediği metot, Süryani Katoliklerin metoduyla aynıdır: *Rüşvet*. Ancak patriklik yeterli parayı bulamaz. Bunun üzerine kendi düşüncesiyle, yeni bir kilise inşa etmek için para toplamaya karar verir. Ancak Süryani Katoliklerin şikâyeti üzerine bu girişimi başarısız kalan Matran Yunus daha sonra kendisini sevmeyenler tarafından patriğe de şikâyet edilir. Bu şikâyetler üzerine Matran Yunus, patrik tarafından Deyruzzafaran'a hapsedilir. Parry, 1892'de üç yıldır Deyruzzafaran'da hapis hayatı yaşayan Matran Yunus ile görüşür. Bu görüşme sırasında Matran Yunus'un Katolik olmayı düşündüğünden bahseder¹⁹³.

Mardin şehir merkezinde Süryani Kadimler ile Süryani Katolikler arasında yaşanan çatışmalar, kırsal kesimi de etkilemiştir. Özellikle Süryani köylerinde aileler arası üstünlük mücadeleleri, taraflardan birinin destek arayışı içine girmesine sebep olduğunda, güç kazanabilmek için Katolikleşmeyle sonuçlanabiliyordu¹⁹⁴. Ailelerin salt sosyo-ekonomik güç kazanmak adına taraf değiştirmelerinin ardından, çatışma dini-siyasi bir boyut kazanıyordu. 1900'lerin başında Salah (Bugünkü Barıştepe) Karyesi, tarafların kilise sebebiyle kavgalarına sahne oluyordu. Kilise sebebiyle çıkan kavgada iki kişi ölüyordu¹⁹⁵.

2.2.3.2. Süryani Kadimlerin Nasturî ve Keldanîlerle İlişkileri

5. yüzyılda inançsal sebeplere dayalı ayırım, Nasturî ve Süryani Kadimlerin birbirleriyle ilişkilerinde kesin bir ayırım meydana getirmiştir. Bu ayırım, aynı zamanda iki cemaat arasında bir çatışma zemini de oluşturmuştur.

Bu çatışma, ayırımın yaşandığı yaşandığı ilk yüzyıllarda özellikle İran-Roma çatışmasının etkisiyle, taraflar arasında ateşli mücadelelere sebep olmuştur. Bölgenin İslâm hâkimiyetine girmesi, çatışmanın önemli bir sebebini veya en azından çatışmayı körükleyen İran-Bizans etkisini ortadan kaldırırsa da, inanç boyutuyla çatışma devam etmiştir. Günümüzde bile Süryani Kadimler Nastur'un düşüncelerini heretik (sapkın) olarak kabul etmektedirler¹⁹⁶.

¹⁹³ Parry; a.g.e., s. 130-133 .

¹⁹⁴ Gabriel-Aktaş; a.g.e., s. 96-97.

¹⁹⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hariciye Nezareti Siyasi Kısım (HR.SYS.), Dosya No:83, Gömlek No:30.

¹⁹⁶ Gabriel Akyüz, Tüm Yönleriyle Süryaniler, Mardin 2005, s. 206

19. yüzyıla geldiğimizde Süryani Kadimler ile Nasturîlerin yaşadıkları coğrafya bakımından birbirlerine kısmen uzak kaldığını görmekteyiz. Aslında, Süryanilerle aynı bölgede yaşayan Nasturîlerin önemli bir kısmı papanın hâkimiyetini kabul ederek artık Keldanî olarak anılmaya başlamışlardır. Eski geleneklerine bağlı Nasturîler ise daha çok dağlık bölgelerde içine kapanık bir aşiret yapılanmasında yaşamlarını sürdürmekteydiler. Bu durum Süryani Kadim-Nasturî ilişkilerinin, diğer cemaatlere göre daha az yoğunlukta olmasını da beraberinde getirmiştir. Bir başka açıdan bakıldığında 19. yüzyılda her iki cemaatin de birbirleriyle ilgilenmelerini engelleyen başka sorunları vardır. Süryani Kadimler cemaatlerini bölen Katoliklerle uğraşırken, Nasturîler ise Bedirhan Bey olayı ile ciddi bir bunalım dönemi yaşamaktadırlar.

Süryani Kadimlerin, Nasturîlerden ayrılan Keldanîler ile ilişkilerinin de yoğun olmadığını söylemek mümkündür. Hatta Mardin’de Keldanî nüfusunun varlığına rağmen, iki cemaatin 19. yüzyılda olumlu veya olumsuz bir ilişkisinden bahsetmek nerdeyse mümkün değildir. Bunu da iki cemaatin ilişki içinde olabilecekleri alanların azlığına bağlamak mümkündür. Keldanîler, Süryani Kadimlerin inanç bakımından çatışma halinde oldukları bir cemaatten ayrılmışlardı. Ancak Süryani Kadimler, Nasturî inancını tasvip etmedikleri gibi, Katolik inancını da tasvip etmiyorlardı. Bununla birlikte, kendi cemaatlerine yönelik Katolik saldırısında, Keldânilerin desteği olup olmadığı şüphesi, Süryani Kadimlerin Keldanîlere bakış açısında ciddi bir olumsuzluğa yol açmış olmalıdır. Geary, Süryani Kadimler ile Keldanîler arasında bir çatışmadan bahsetmese de, tarafların birbirine iyi bakmadığını, hatta birbirlerine bakış açılarının Müslümanlara bakış açılarından daha kötü olduğunu söylemektedir¹⁹⁷.

19. yüzyılda Süryani Kadimlerin, Nasturî ve Keldanîler ile ilişkilerine dair somut olarak sunulabilecek tek olay; üç cemaatin de 1862’de Nusaybin Mar Yakup Kilisesi için çatışma içine girmiş olmalarıdır. 1852’de Mor Yakup Kilisesinin tamiri için sunulan bir belgede, Kilisenin Keldanîlere ait olduğu belirtilse de¹⁹⁸; 10 yıl sonra Manastırın hangi cemaate ait olduğu taraflar arasında çatışma sebebi olmuştur¹⁹⁹. 1864’e kadar devam eden bu tartışma Süryani Kadimlerin lehine sonuçlanmıştır. Bu tarihte kilisenin Süryani Kadimlere ait olduğuna dair verilen fermanda, Nasturîlerin davasını sürdüreceği kimse

¹⁹⁷ Geary, a.g.e., s. 175-176.

¹⁹⁸ B.O.A., MKT. UM., Dosya No: 130, Gömlek No: 41.

¹⁹⁹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektubî Kalemi Meclis-i Vala Evrakı (A. MKT. MVL), Dosya No: 141 Gömlek No: 66.

olmadığından, meselenin sadece Keldanîler ve Süryani Kadimler arasında devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu dava, Keldanîlerin Mar Yakup'un çok meşhur bir Keldanî olduğu, dolayısıyla kilisenin kendilerine verilmesi gerektiği iddialarına rağmen Ermeni ve Rum murahhaslarının desteğiyle Kilise Süryani Kadimlere verilmesiyle sonuçlanmıştır²⁰⁰.

2.2.3.3. Süryani Kadim-Ermeni İlişkileri

Süryanilerin Ermenilerle ilişkilerinde, aynı itikada sahip olmalarıyla birlikte, Osmanlı döneminde idari anlamda Ermeni Patrikliğine bağlı olmaları önemli rol oynamıştır. Süryaniler, Ermenilerin kendilerinin aracılığıyla Hıristiyanlığı kabul ettiklerine inanırlar. Buna göre; 310 yılında Mar Grigoryus Antakya Süryani Kilisesi patriği tarafından kutsanarak Episkoposluk mertebesiyle takdis edilmiş ve Ermenistan'da Hıristiyanlığı yaymakla görevlendirilmiştir. Mar Grigoryus'un çalışmaları sonucunda Ermeniler ve kralları Taridat Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Bu sebeple, Ermeniler Süryanilerle aynı itikadı taşımaktadırlar. Süryaniler, Ermeniler üzerindeki etkilerini sadece dinle sınırlamamakta aynı zamanda Ermeni alfabesinin de ortaya çıkmasında katkıları olduğunu belirterek, Ermeniler üzerinde kültürel etkileri olduğuna inanmaktadırlar²⁰¹.

Süryani kilisesinin ilk ve ortaçağlardaki durumları dikkate alındığında, ilk bakışta garipsenmeyecek bu iddialar, çalışma konumuz olmamasına rağmen Süryanilerin Ermenilere bakış açısını ortaya koyması açısından önemlidir.

Ancak zaman içinde Süryani ve Ermeniler arasındaki bu ilişkilerde farklılıklar yaşanmaya başlamıştır. Süryani kilisesinin zamanla içine kapanık bir yapıya dönüşmesi ve kelimenin tam anlamıyla bir fetret dönemi yaşaması, Süryani kilisesinin en azından başlangıçta Kudüs'te Ermeni patrikliğine bağlı bir hale gelmesine sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nin merkezîyetçi anlayışı çerçevesinde gayrimüslimleri merkezden idare etme geleneği, Süryanilerin tüm Osmanlı topraklarında merkezle ilişkilerini İstanbul Ermeni patrikliği aracılığıyla yapmalarına sebep olmuştur.

Süryani Kadim Kilisesi ile İstanbul Ermeni Patrikliği arasındaki bu ilişki başlangıçtan devlet merkeziyle aracılıktan başka bir anlam taşımamıştır. Süryani Katolik

²⁰⁰ Gabriel Akyüz; "Süryani Kaynaklarına Göre Nusaybin ve Nusaybin'deki Mor Yakup Kilisesi", Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu, Nusaybin 2004, Baskıda.

²⁰¹ Akyüz; Mardin İli'nin Merkez ..., s. 95.

patrikliğinin ortaya çıkmasının ardından, Süryani Kadim Süryani Katolik çatışması, Süryani Kadimleri İstanbul Ermeni Patrikliğine yakınlaştırmıştır. Kısa süren bu yakınlaşma, Süryani Kadimlerin Ermeni Patrikliğiyle bağlarını koparma girişimleriyle iki taraf arasında çatışmaya dönüşmüştür. Süryani Kadimlerin, Ermeni patrikliğinden bağımsız olma çabalarına I. Bölümde değinmiştik.

Süryani Kadimlerin, Ermeni patrikliğinden bağımsız olma girişimlerinin bir yönünü de, Kudüs'te bulunan kutsal yerlerde Ermeni etkisinden kurtulma çabası oluşturmaktaydı. Ermenilerin Süryani Kadimleri tüm yönleriyle kendi denetimlerine alma çabası, buna karşılık Süryanilerin de Ermenilerden tamamen bağımsız olma girişimlerinde çatışma alanlarından biri Kudüs'teki kutsal mekânlar olmuştur. 1891'de Süryaniler başkente yaptıkları şikâyette, Ermenilerin Kudüs'teki kilise, manastır ve kabristanlara müdahaleleri yetmezmiş gibi Kamame'de kendilerine has bir mahali gasp ettiklerinden bahsediyorlardı²⁰². 1892'de hem Kudüs Ermeni Patrikliği hem de İstanbul Ermeni Patrikliği tarafından Süryani iddialarına cevap verilmiştir. Bu cevaplardan şikâyetlerin hem Süryani Kadim patriği hem de diğer şehirlerde yaşayan cemaat tarafından defalarca yapıldığı anlaşılmaktadır. Kudüs Ermeni patriği şikâyetlerin sebebini "*Süryanilerin istiklal hukukunu istihsal eylemek*" yani Süryanilerin bağımsızlık girişimleri olarak göstermekte ve iddiaları yalanlamaktadır. İstanbul Ermeni patriği ise Kamame kilisesinde Ermenilere ait bulunan mahalde Süryanilerin "*ne müstakilen ve ne de müştereken tasarruf hakları*" olmadığını buna rağmen ayin yapmalarının yasaklanmadığını söylemektedir. Yine Ermeni patriği Kudüs'teki kutsal yerlerde Habeş, Kıpti ve Süryaniler üzerinde kendilerine yetki tanındığından bahsederek, Yavuz Sultan Selim döneminde kendilerine verilen fermana da²⁰³ atıfta bulunmaktadır²⁰⁴. Bu yazışmalarda dikkat çeken bir husus da Süryani kadimlerin özellikle Ermenilerden mezhepçe farklı olduklarını belirtmelerdir²⁰⁵.

Mardin'de Süryani Kadim-Ermeni ilişkilerine gelince; en önemli nokta Mardin Ermenilerinin hemen hepsinin 17. yüzyılda başlayan Katolikleşme sürecinde, mezhep değiştirip Katolik olmalarıdır. Diyarbakır Metropolitliğine bağlı olan Mardin Ermenilerinin Osmanlı Devleti'nde bilinen ilk psikoposu, Kalust'tur(1601-1620). Bu

²⁰² Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.MTV.), Dosya No: 49 Gömlek No:108.

²⁰³ Bkz; Yavuz Ercan; Kudüs Ermeni Patrikhanesi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 15 vd.

²⁰⁴ B.O.A., Y.MTV., Dosya No: 68, Gömlek No:54.

²⁰⁵ B.O.A., YMTV., Dosya No: 49, Gömlek No:108.

dönemde Mardin Ermeni Psikoposları Sis Katalikosları tarafından takdis edilmektedir. 1632 yılında Mardin Psikoposu olan Dimoteus Karnuk'un Katolikliği kabul etmesiyle beraber Mardin Ermenileri arasında Katolik inancı yayılmaya başlamıştır. Karnuk gördüğü baskılar karşısında İtalya'ya kaçmış ve orada ölmüştür. Mardin Ermenileri arasında 1630'lu yıllarda Katolikliğin ilk tohumları atılmasına rağmen Katolikleştirme bundan yaklaşık yarım asır sonra Melkon Tazbazyan'ın yaptığı faaliyetler sonucunda amacına ulaşacaktır. Roma'ya gidip orda eğitim gören Tazbazyan 1680'de Mardin'e dönmüş ve Piskoposluk kürsüsü kurmuştur. Tazbazyan'ın çalışmaları sonucunda ilk dört yılda, Mardin'deki 1860 Ermeni ailesinden 830'u Katolik inancına geçmiştir. Sonraki yıllarda bu sayı daha da artmış 200 aile hariç tüm Ermeniler Katolikliğe geçiş yapmıştır²⁰⁶.

Tazbazyan'ın faaliyetleri esnasında Katolik Ermeniler ve Süryaniler arasında da gerginlikler yaşanmıştır. Ermenilerin kendi aralarındaki mezhep mücadelesinde Süryaniler başlarda taraf olmasalar da, zamanla mezhepdaşları olan ve Mardin'de sayıları gittikçe azalan, Ortodoks Ermenilerle işbirliği yapmışlardır. Bu işbirliğinde, benzeri faaliyetlerin yarın kendilerine karşı da yapılabileceği düşüncesi etkili olmuştur. 1689'da Eçmiyadzin ve Mardin'in bağlı olduğu Sis Katalikosluğu, Melkon Tazbazyan'ı İstanbul'a şikâyet edip hapsedilmesini sağladılar. Mardin'e Diranyan adında bir episkopos gönderdiler. Ancak çoğunluğu Katolik olan Ermeniler Diranyan'a direnince, Süryani Patrikliği ile Ortodoks Ermeniler arasında Katolik tehlikesine karşı işbirliği yapıldı. Buna göre; Ortodoks Ermeniler Süryani Kiliselerine devam ettiler. Ohannes Tazbazyan'a göre bu Ermenilerden bir kısmı zamanla Süryanileştiler²⁰⁷.

Tazbazyan'ın Mardin'deki faaliyetleri arttıkça, Süryanilerin de tepkisi aynı oranda artmıştır. Öyle ki; bu tepki Tazbazyan'ın şahsını hedef alabilecek hale gelmiştir. Ermeni Katoliklere göre; 1691'de Süryani Patriği, bir tuzak kurarak Melkon Tazbazyan'ı makamına davet etmiş ve onu Deyruzzafaran Manastırı'nın ücra bir köşesine

²⁰⁶ Vartanuş A. Çerme; "Ermeni Katolik Kilisesi'nin Kurucularından Melkon Tazbazyan'ın Hayatı (1654-1716)", Tarih ve Toplum, C. 31, S. 184, Nisan 1999, 39 vd. (Vartanuş Çerme tarafından verilen bu bilgilerde Ermenilere ait nüfus abartılı görünmektedir. Ancak Ermeniler arasında Katolikliğe geçiş oranları hakkında önemli ipuçları vermesi açısından önemlidir.)

²⁰⁷ V. Çerme, a.g.m., s. 39.

hapsetmiştir. Olayın Ermeni Katolik cemaati arasında duyulması infiale sebep olmuştur. Hükümet güçlerinin devreye girmesiyle Melkon Tazbazyan serbest bırakılmıştır²⁰⁸.

Kısacası; 19 yüzyıla geldiğimizde Mardin’de Süryani Kadimlerin ilişki içinde olabilecekleri Ortodoks Ermeni nüfusu neredeyse kalmamıştır. Ermeni Katolikler ile ilişkilerinde ise muhatabın Ermeniliğinden çok Katolikliği etkili olmuştur. Özellikle Süryani Katoliklerin Ermeni Katoliklerce desteklenmesi, Süryani Kadimler ile Ermeni Katolikleri karşı karşıya getirmiştir. Süryani Katolikler için ise durum tam tersidir. Süryani Katolikler Melkon Tazbazyan’a büyük saygı duymakta ve Ermeni Katoliklerden Süryani Kadimlere karşı destek almaktadırlar. Anlaşılan o ki, mezhep birliği iki tarafı birbirine yakınlaştıran önemli bir husus olmuştur²⁰⁹.

Ermeni olaylarının başlaması, Süryani Kadim-Ermeni ilişkilerine yeni bir boyut kazandırır. Ermenilerin sebep oldukları olaylarda, Süryani Kadimler de zor durumda kalmışlardır. Ermenilere karşı duyulan tepki çoğu kez Hıristiyan olmaları ve Ermenilerle aynı kefedede tutulmaları sebebiyle Süryanilere de yönelmiştir. Ermeni faaliyetlerinin Süryaniler üzerinde olumsuz etkilerinden biri de, Ermenilerin kendilerini hedef kitle seçmelerinden kaynaklanıyordu. 1890’larda kurulan Taşnak Örgütünün parti programında hedef aldığı kitlelerden biri de Süryanilerdi²¹⁰. Bu açıdan değerlendirildiğinde Ermenilerin Süryanilerin de kendi isyanlarının içinde yer almalarını istedikleri ve buna yönelik faaliyetler içine girdikleri rahatlıkla söylenebilir.

Ermeni olaylarının yoğun bir şekilde yaşandığı dönemde Süryani Kadim Patriği olan II. Abdulmesih’in olaylara yaklaşımı, Ermenilerin Süryanileri de kendi yanlarına çekme girişimlerini sonuçsuz bırakmıştır. II. Abdulmesih’in patrik kürsüsüne oturduğu 1895 yılı hem Mardin’de hem de Diyarbakır’da Ermeni olaylarının yaşandığı bir döneme denk geliyordu. Mardin’de yaşanan Tel-Ermen olaylarından yukarıda bahsettik. Diyarbakır’da ise meydana gelen olaylar 1895 Kasımı’nda başlıyordu. Daha önce Ermenilerin değişik şekillerde isyan hazırlıkları gözlenmiş ve bölgede bu hareketlere karşı önlem alınması gerektiği istenmesine rağmen bir şey yapılmamıştı. Bu hareketlilik esnasında Diyarbakır valiliğine atanan Enis Paşa’nın valilik fermanı okuma töreni

²⁰⁸ V. Çerme, a.g.m., s. 41.

²⁰⁹ Bkz; Armale; a.g.e., s.33-37.

²¹⁰ Garo Sasuni; Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. YY’dan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri, Med Yayınları, İstanbul 1992, s.177.

yapılmıştır. Bu törenlerde ruhani reislerin bulunması da mutad iken, hiçbir gayrimüslim temsilci katılmamıştır²¹¹. Bu törene Süryani Kadim temsilcilerinin de katılmaması ilginçtir. Bu esnada Patrik Abdulmesih Mardin'dedir²¹². Ama Diyarbakır'da en azından cemaati temsilen katılabilecek birilerinin bulunması gerektiği halde, hiç kimsenin katılmaması Süryani Kadimlerin de kısmen de olsa Ermeni faaliyetlerinin etkisi altında kaldığını göstermektedir. 1 Kasım 1895'te hareketlilik tarafların çatışmasına dönüştü. 3 gün süren bu olaylar sırasında Süryanilerin, Ermenilerle birlikte çatışmalara katılıp katılmadıkları hakkında elimizde herhangi bir bilgi yoktur. Ancak olaylar sonrasında Süryanilere ait Meryem Ana Kilisesi Hıristiyanların sığındıkları yerlerden biri olmuştur. Bu olayların durulmasında etkili olan isimlerden biri de Patrik II Abdulmesih'tir. Abdulmesih olayların hemen öncesinde, Diyarbakır Valisi Enis Paşa tarafından Diyarbakır'a davet edilir. Bu sırada Meryem Ana Kilisesine sığınanlar arasında bulunan Naum Faik'in ifadelerine göre Patriğin Diyarbakır'a gelmesiyle kiliseye sığınanlar patriğin himayesine girer. Birkaç gün sonra da ortalık yatışır²¹³. Süryani Kadim papazlarından Makdisi Yakupoğlu Beşara anılarında bu olaylardan şöyle bahsetmektedir:

*“Cuma günü öğleyin İslâm ve Hıristiyanlar arasında mukatele oldu. Bu, bizim günahımız yüzündendi. Üç gün devam etti. Cumadan Pazar akşamına kadar sürdü. Tanrı bizi korudu. Bizler bu felaketten kurtulduk.”*²¹⁴

Süryani Kadim Papazı Beşara'nın “*bu, bizim günahımız yüzündendi*” ifadesi iki şekilde yorumlanabilir. Beşara bu ifadeyle; bu olayların müsebbibi olarak Hıristiyanları göstermiş olabileceği gibi yaşanan olayların müsebbibine değinmeden klasik bir anlayış içinde olayları günahlarına karşı ilahi bir ceza olarak da değerlendirmiş olabilir. Beşara'nın bu ifadeyle ne kastettiğini tam olarak bilmesek de, Patrik Abdulmesih'in bu yıkımların müsebbibi olarak Ermenileri gösterdiğini bilmekteyiz²¹⁵. Patrik Abdulmesih'in bundan sonraki girişimleri ve cemaatini Ermeni olaylarından uzak tutma gayretleri bu düşüncenin sonucudur.

²¹¹ Beysanoğlu; a.g.e., C.II, s 702.

²¹² Çıkkı; a.g.e., s. 24.

²¹³ Çıkkı; a.g.e., s. 24.

²¹⁴ Beysanoğlu; a.g.e., C. II., s. 705.

²¹⁵ The Syrian Ortodoks Church In The Nineteenth&Early Twenty Centuries, <http://www.uk-christian.net/newboc/102f.shtml>, (Erişim: 13.04.2004)

Nitekim bu olayların hemen ardından Abdulmesih'in ve Süryani Kadim cemaatin mutebarânı ve ruhanilerinden 22 kişinin mührüyle, muhtemelen Diyarbakır'daki olayları araştırmak için kurulmuş olan “*heyet-i tahkikiyeye*” sunulan padişaha hitaben yazılan teşekkürnamede, Abdulmesih'in olaylara yaklaşımı çok net bir şekilde gözler önüne serilmektedir. Buna göre; “*Hazreti Ömer'den berü hükümet-i İslâmiyenin ve beşyüz seneden berü devlet-i ebed-müddet-i Osmaniyenin*” hâkimiyetinde din, mezhep, lisan, mal ve can ile ırzları güvence altında yaşamakta olan Süryani Kadimler “*vatandaşları ve aziz komşuları*” olan Müslümanlarla birlikte “*her dürlü taarruz ve teaddiden*” uzak yaşamakta ve bu sebeple teşekkür etmektedirler. Teşekkürname şöyle devam etmektedir:

“Geçenlerde hiçbir şeyden haberdar olmadığımız halde Diyarbekir ve etrafında Ermeni müfşidlerinin ibka' ettikleri ceraimde devlet-i aliyenin bu sadık ve kadim tebaası kulları iştirake icbar ve tehdid olunub babalarımızdan ve dedelerimizden bize en kıymetli miras olan tarik-i ubudiyetten çıkarılmamıza çalışılmış isede lehü'l-hamd meslek-i ubudiyet ve tabiiyette devam etmekle igfalata kaymaktan cahillerimizi men' ve tahdir ederek padişahımız hazretlerinin üzerimize farz olan itaat nimetinin kadrini bilerek her dürlü ahvali gayri marziyeden ictinab eylemek...”²¹⁶.

Bu ifadelerle göre; Ermeniler tarafından Süryani Kadimler de olayların içine çekilmeye çalışılmış ancak başarılı olunamamıştır.

Bu teşekkürnameden bir hafta sonra bu kez İstanbul Süryani Kadim Patrik Vekili Serpiskopos Bolos tarafından sadarete Süryani Kadimlerin, Ermeni olayları sırasında mağduriyetini ifade eden bir maruzat gönderilmiştir. Bu maruzatta da Süryani Kadimlerin devlete olan bağlılıklarıyla birlikte, Patrik Abdulmesih ve 22 Süryani'nin yukarıda bahsettiğimiz teşekkürnamelerinden farklı olarak, Ermenilerin Süryanilere yaptıkları baskılardan da bahsedilmekteydi. Buna göre; Ermeniler, Süryani kilise ve manastırlarına taarruz etmekte, Süryani eserlerini harap etmekte ve mezarlıklarına el koymaktadırlar. Bunlar yetmiyormuş gibi şimdide isyanları sebebiyle bir yandan Kürt aşiretlerinin saldırısına uğrarken bir yandan Ermeni eşkıyası Süryani köylerine saldırmakta, kiliselere zarar vermekte ve Süryanileri katletmektedirler. Maruzatta, Ermenilerin Avrupa'nın değişik yerlerinde komiteler kurarak para topladıkları ve isyana giriştikleri anlatılmakta, buna karşın Süryanilerin Avrupa'yla böyle bir ilişkilerinin

²¹⁶ B.O.A., Y.PRK.AZN., Dosya No: 15, Gömlek No:1.

olmadığı belirtilmektedir. Yazıda ilginç bir nokta da; Süryanilerinin mezhepleri dolayısıyla Avrupa'yla bu tür bir ilişki kurmalarının mümkün olmadığını belirtilmesidir. Maruzat, Elazığ ve Diyarbakır'de Süryanilerin himaye edilmesi isteğiyle sona eriyordu. Bu yazı sonrasında Diyarbakır ve Elazığ valilerine gönderilen şukkede Süryanilerin, Ermeni olaylarından dolayı mağdur olduğu ve onların Ermenilerle bir tutulmaması isteniyordu²¹⁷.

Bu maruzat da, büyük ihtimalle Patrik Abdulmesih'in bilgisi dâhilinde yazıldığından, patriğin Ermeni olaylarına bakışını ortaya koyması açısından önemlidir. Patriğin Ermenilere bakış açısı patrikliği süresince değişmemiştir. Abdulmesih cemaatini Ermeni olaylarından uzak tutmak için elinden geleni yapmıştır. Hatta Ermenilere karşı sertliği onu bazen devletle bile karşı karşıya getirmiştir. Daha önce bazı olumsuz davranışlarından dolayı İstanbul tarafından, Diyarbakır yerine Mardin'de oturması şeklinde bir uyarı aldığından bahsettiğimiz Patrik Abdulmesih'in olumsuz davranışlarından biri de bir Ermeni'yi Diyarbakır Meryem Ana Kilisesinde hapsedmesi olayıdır²¹⁸.

Bu süreç içinde Süryani Kadimlerin içinde Ermenilere karşı sert tavırlarıyla bilinen tek kişi Patrik Abdulmesih değildir. Süryani Kadim ruhanileri içinde, bu sertlikte Patrik Abdulmesih'i bile geride bırakan isimler mevcuttur. Bunlardan biri de 19. yüzyılın sonlarından 1933'e kadar değişik yerlerde metropolitlik görevlerinde bulunan Abdunnur'dur. Aziz Günel, Metropolit Abdunnur hakkında şu bilgileri vermektedir:

“1851 Urfa doğumlu Diyonnosius Abdunnur, 1896'da Şubat ayında Patrik Abdulmesih II. Tarafında Harput-Elazığ mntikasına metropolit olarak takdis ve tayin olunmuştu. Abdunnur, Dİyonnosios lakabını almış ve 18 yıl bu mntıkayı idare etmiş dirayetli, uzak görüşlü, sert huylu bir ruhaniydi. Ermeni lisanına meyil gösteren cemaatinden darılarak aralarında ikilik doğmasına sebep olmuş ve Patrik Abdulmesih II. tarafından Humus-Suriye mntikasına naklen tayin edilmişti. (Daha Sonra) Patrik III. İlyas tarafından Diyarbakır metropolitliğine takdiren 1917'de Mayıs ayında naklen tayin edilerek gönderilmişti. Abdunnur Süryanice ve Türkçe ilmi ve dillerine pekiyi dereceyle vakıf olup Ermeniceyi hiç sevmez ve Ermenice konuşanı tokatlar, icabında cezalandırır²¹⁹.”

²¹⁷ B.O.A., MKT. MHM., Dosya No: 609, Gömlek No:36.

²¹⁸ BKZ. I.Bölüm, Patriklik Merkezi, s. 55-57.

²¹⁹ Günel, a.g.e., s. 193-195.

Metropolit Abdunnur'un Ermenilere karşı bu sert tavrı, aslında Ermenilerin, Süryani Kadimler üzerinde oluşturmaya çalıştıkları baskının ve Ermenilere karşı, Süryani Kadim kimliğini koruma çabasının bir sonucudur.

2.2.3.4. Süryani Kadim-Şemsi İlişkileri

Güneşe tapan Şemsiler, mahalli bir paganizmin Diyarbakır-Mardin ve çevresindeki son kalıntıları olarak tanımlanırlar²²⁰. 16. yüzyılda Mardin'de Şemsiyye adıyla bir mahalle bulunmaktaydı. Osmanlı kayıtlarında burada oturanlar Ermeni olarak kaydedilmiştir. Bu mahallede oturanlar muhtemelen Şemsilerdi²²¹. Osmanlı Devletince resmen tanınmamış bir dinin mensupları olan Şemsiler idarî bakımdan Ermeni olarak kaydedilmiş olmalıdırlar.

Kökenleri hakkında çok net bilgi bulunmayan Şemsiler, bazı kaynaklarda Ermeni olarak tanımlanırlar²²², Süryaniler bazı manastır ve kiliselerinin Şemsi mabetleri üzerinde inşa edildiğine dair sözlü anlatımları ile dolaylı da olsa Şemsilerin kendileriyle aynı kökenden olduğu izlenimini vermektedirler. Bu konuda söylenebilecek en kesin şey; hem Süryani hem de Ermeni kiliselerinde, kiliselerin doğuya bakmalarında Şemsi geleneklerinin etkili olduğu ve her iki kiliseyi de bu yönüyle etkilediğidir.

Osmanlı Devleti'nde yaşayan Şemsilerle ilgili ilk bilgiler 17. yüzyıla aittir. Bu bilgiler Şemsilerin, Osmanlı resmi makamlarınca Hıristiyan kiliselerine gitmek zorunda bırakıldıklarına dair çeşitli rivayetlere dayanmaktadır. Bu rivayetlerden ilki, Diyarbakır Beylerbeyi tarafından Şemsilerin Ermeni Kilisesine gitmeye zorlandıklarına dair Polonyalı Simeon'un seyahatnamesinde yer almaktadır. Buna göre; ibadetleri hakkında bilgi sahibi olmayan halk tarafından Şemsiler aleyhine çıkarılan bir söylenti üzerine Beylerbeyi Şemsileri çağırarak, hangi milletten olduklarını sormuş. Ermeni olduklarını ve Ermenice konuştuklarını söylemeleri üzerine "*öyle ise ya Ermeni Kilisesine veya camiye devam edin ya da hepinizi kılıçtan geçiririm*" şeklinde tehdit etmiştir. Bu tehdit üzerine Şemsilerin bir kısmı göç etmek zorunda kalırken, geriye kalanlar Ermeni kilisesine devam etmelerine rağmen kendi dinlerini muhafaza etmişler. Benzer bir

²²⁰ İslâm Ansiklopedisi, Mardin Maddesi,, C VII, İslâm Ansiklopedisi, , Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, s. 320.

²²¹ Göyünç; a.g.e., s. 77-78.

²²² Mustafa Akif Tütenk; "Diyarbakır 'in Son 60 Yıllık (1892-1952) Vak'aları I", Kara-Amid, Yıl II-III, Sayı 2-4, Işıl Matbaası, İstanbul 1960, s. 318.

rivayet 18. yüzyılda Ermeni müelliflerinden İnciciyan tarafından verilmektedir. Buna göre; Sultan IV. Murad Bağdat seferi dönüşünde Mardin yakınında konakladığı vakit, Şemsilerin ne Kur'an'ı ne de başka bir kitabı tanımadıklarını duyunca, Müslümanlık hiçbir kitapsız millet tanımadığı için, Şemsilerin kâmilten imha edilmesini emretmiştir. Bunun üzerine Süryani patriği padişaha yalvararak, kendi kitaplarını onlara tanıtacağına dair teminat vermiş ve bu suretle onları kurtarmıştır²²³. Southgate de bu rivayetlerin bir başka versiyonunu nakleder. Bu rivayette; Şemsiler 18. yüzyılın ortalarında Mardin paşası tarafından kitabi dinlerden birini kabule zorlanmışlardır²²⁴.

1766'da Mardin'den geçen Niebuhr Şemsilerin Mardin'de iki mahallesi ve ayrı mezarlıkları olduğundan ve görünüşte Süryani kilisesine bağlı olmalarına rağmen, aslında Hıristiyan olmayıp ayrı dinin mensupları olduğundan bahsetmektedir²²⁵. 19. yüzyılda Şemsilerin Mardin'de bağımsız olarak varlıkları hakkında tek bilgiyi Dupré vermektedir. Buna göre 1807'de Mardin'de 800 civarında Şemsi vardır. Bu bilgi 19. yüzyılın başlarında Şemsiler'in resmi anlamda Süryaniler arasında kabul edilmesine rağmen Süryanileşmediklerinin bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. Ancak bu tarihten yaklaşık 20 yıl sonra 1826'da Mardin'e gelen Buckingham ise Şemsiler hakkında doğrudan bilgi edinemediğini ifade eder²²⁶. Southgate 1840'larda Şemsilerin Süryaniler içinde sayılmakla birlikte ayrı bir grup olarak varlıklarını devam ettirdikleri söylemektedir. Buna göre; Süryani ibadetlerine katılırlar, çocuklarını vaftiz ederler, nikahlarını Süryani rahipler kıyar fakat Şemsiler kendilerini, Şemsi olarak adlandırmaya devam ederler ve yalnızca kendi aralarında evlenirler²²⁷. Zaman içinde bu durum değişmiş özellikle Süryanilerle evlilikler sonucu, Şemsilerin ez azından bir kısmı kendi kimliklerini kaybetmişlerdir²²⁸.

19. yüzyılın ikinci yarısında kilise kaynaklarında, Şemsi lakaplı Süryanilere rastlanmaktadır. 1870 yılında Süryani patrikliği tarafından toplanan lemmê kayıtlarında 352 Süryani ismi içinde 8 Şemsi lakaplı kişi yer almaktadır. Bunlardan 5'i Süryani kilisesine vergi öderken 3'ü ödememiştir. Bu kişilerin Şemsi lakabını kullanmaya devam etmeleri ez azından kökenlerini unutmadıkları hakkında önemli bir ipucu

²²³ Göyünç; a.g.e., s. 78.

²²⁴ Southgate; a.g.e., C. II, s. 284.

²²⁵ Göyünç; a.g.e., s. 78.

²²⁶ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 135-136.

²²⁷ Southgate; a.g.e., C.II, s. 284-285.

²²⁸ Tomas Çerme; "Süryaniler, Tarih ve Toplum", C. 40, S. 235 Temmuz 2003, s. 32.

vermekle birlikte eski Şemsi adetlerini devam ettirip ettirmedikleri hakkında bir şey söylemek mümkün değildir.

2.2.3.5. Süryani Kadim-Yezidi İlişkileri

Yezidilik kurucusu kabul edilen, Adi bin Müsafir ile başlatılmaktadır. Adi b. Müsafir 1072 yılında Lübnan'da Bayt-i Far köyünde doğmuş, 1162'de Sincar'da ölmüştür²²⁹. Babası Müsafir b. İsmail'in soyu Emevi Halifesi Mervan b. El-hakim'e dayanmaktaydı²³⁰.

Adı döneminin ünlü mutasavvıflarıyla beraber anılan Şeyh Adi hakkında İslâm kaynaklarında Yezidilik düşüncesi ortaya çıkaracak hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır. Şeyh Adi'nin tasavvufi düşüncelerini açıkladığı dört risalesinde de, Yezidi doğmalarına temel teşkil edecek bir özellik yoktur²³¹. Buna karşılık Yezidiliğin hem kurucusu hem de Peygamberi olarak kabul edilmesi, Şeyh Adi'nin tarikatına bağlı kişilerce Yezidilik düşüncesinin temellerinin atıldığını göstermektedir. Yezidilik, Şeyh Adi'nin tarikatına bağlı kişilerce, Şeyh Adi'nin düşüncelerinden bağımsız, Anadolu ve Suriye'deki dinlerden ve tarikatlardan çeşitli inançlar alınarak kurulmuştur. Bu yeni dinin ortaya çıktığı tarih, karanlık bir dönem olarak nitelendirilebilecek 13. yüzyılın ikinci yarısından 15. yüzyılın başlarına kadar olan süreçtir²³². Özellikle 13. ve 14. yüzyıllarda yaşanan merkezi otorite boşluğu, Yezidi inancının gelişmesine yaramıştır. Bu dönemde Musul, Hakkâri, Laleş, Amediye, Bahdinan (Botan Çayı Yöresi), Cizre, Nusaybin, Turabdin, Diyarbakır, Van ve Urmiye'deki aşiretler arasında kök saldılar²³³. Ancak Yezidilerin bu konudaki iddiaları farklıdır. Yezidiler kendilerini tarihin ilk tek-tanrıcıları olarak kabul ederler²³⁴. Yine hiçbir tarihi gerçekle bağdaşmayacak şekilde, dinlerinin çok eski olduğunu ve kuruluşu üzerine tarihi bilgilerin zaman içinde unutulduğunu, kaynakların kaybolduğunu söylerler²³⁵.

²²⁹ Ahmet Taşğın; "Anadolu'nun Yok Olmaya Yüz Tutan Zenginliklerinden: Süryaniler", VI. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Genel Konular Seksiyon Bildirileri (İçel 18-22 Haziran 2001), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 731.

²³⁰ Erol Sever; Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni, Berfin Yayınları, İstanbul 1996, s. 9.

²³¹ Mehmet Aydın; "Yezidiler ve İnanç Esasları", Belleten, C. LII, S.202, Nisan 1988, s. 36.

²³² Sever; a.g.e., s. 82-83.

²³³ Ç.Ceyhan Süvari; "Kültürel ve Dini Bir Kimlik Olarak Yezidilik", Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu, Nusaybin 2004, Baskıda.

²³⁴ Muaviye bin İsmail El-Yezidi, "Zerdüş Bizimle Konuştu, Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni", Berfin Yayınları, İstanbul 1996, s. 115.

²³⁵ Sever; a.g.e., s.18.

Yezidi kelimesinin etimolojisi hakkında değişik rivayetler vardır. Kelimenin Emevi halifesi Muaviye'nin oğlu Yezid'den veya İran'ın tarihi Yezd şehrinde geldiğini kabul edenler olduğu gibi, Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'da geçen ayin ve merasim anlamına gelen, modern Farsça'ya da giren, *Yazatanam* ve *Yazdan* kelimelerinden türediğini de kabul edenler mevcuttur²³⁶. Yezidiler ise kendileri için Tanrıya tapanlar ve tanrının yarattığı anlamına gelen “*Ezdey*” ve “*Ezidi*” adlarını kullanırlar²³⁷.

Yezidilerin etnik kökeni konusu ise; ortaya çıktığı dönemlerde cemaatin üyeleri değişik halklardan oluşuyordu²³⁸. Ancak zamanla bölgedeki bazı Kürt aşiretleri arasında daha etkili olmuş ve neredeyse sadece bu aşiretlere has bir inanç haline gelmiştir. Diyarbakır Salnamelerinde Yezidiler hakkında şu ifadeler yer almaktadır:

*“Ekhradın ekserisi ehl-i sünnet ve'l-cemattendirler. Yalnız birazı Devlet-i Emeviyye zamanında Şam taraflarına gitmiş ve oradan garip bir mezhep ahzıyla avdetlerinde mezheplerinden bir kısmı halen onunla kalmıştır. Bunlara Yezidi denilir. Mezheplerini Şeyh Adi'ye nisbet ederler. Adiy tarafından yedlerinde bir kitab dahi var imiş! Halbuki Şeyh-i müşarun ileyh o kitap münderacatından ve Yezidilerin kendi hakkındaki tefevühâtından beridir. Hülasa-i mezhepleri Âl-i Abâ'ya buğz ve adavet etmek ve şeytana perest eyelemektir. Ne'uzubillah bu kısımdam vilayetimizde meskun ahali pek cuz'idir. Bunlardan Musul Vilayetinde Sincar kazasında hayli ahali vardır.”*²³⁹

Kürtçe konuşmalarına rağmen Yezidiler, ne tarihsel ne de ruhsal olarak Kürtlerle kendi aralarındaki etnik ilişkiye sıcak bakmazlar. Bunda inanç farklılığının etkisi olmakla birlikte, özellikle Bedirhan Bey'le somutlaştırdıkları “*Yezidi katliamlarının*” hatırasına dayanan “*düşmanlaştırma*” önemli bir faktördür. Farklı bir inanca mensup olmakla birlikte, kökenlerini tarihi Asur kimliğine dayandırarak, Süryanilerle aralarında bir yakınlık kurabilmektedirler²⁴⁰. Bununla birlikte bazı Süryani kaynaklarında da, bir kısım Yezidilerin kökenleri Süryanilere dayandırılmaktadır. Buna göre; 17. yy. ortalarında Sincar bölgesinde Nasturî patriği Mar İliya'dan kendileri için ruhani talebinde bulunan Hıristiyanlara uzun süre kimse gönderilmez. Uzun süre ruhanisiz ve yöneticisiz kalan bu Nasturîler Hıristiyanlık inancı, örf ve adetlerini tamamen unuturlar.

²³⁶ Suvari; ag.m.

²³⁷ El-Yezidi; a.g.m., s. 101.

²³⁸ Sever, a.g.e., s. 17.

²³⁹ Salnâme-i Diyarbekir Def'a, 11, H. 1301/M.1883-1884,C. II,s. 253..

²⁴⁰ Ceyhan; a.g.m..

Günün birinde, Yezidilerin Kavalları²⁴¹ Sincar’da gezerken, bu insanlarla karşılaşır. Onlara inançları konusunda bazı sorular yönelttiklerinde: “*Neye inandıklarını bilmediklerini*” söylerler. Kavallar “*papazlarınız veya imamlarınız var mı?*” diye sorduklarında da “*hayır*” cevabını alırlar. Kavallar “*o zaman siz de bizdensiniz diyerek*” onları ikna eder ve kendi inanç, örf-adetlerini öğretirler²⁴².

Osmanlı Devleti’nde Yezidiler, ehli kitap içinde sayılmadıkları ve Müslümanlıktan sapmış bir toplum olarak kabul edildikleri için Osmanlı millet sisteminin dışında kalmışlardır. 19. yüzyılda, Avrupalılardan aldıkları destek ve Tanzimat’ın getirdiği yeniliklerle Osmanlı Devleti’ndeki statülerinde değişiklikler olmuştur. 1872 tarihli bir nizamnameyle ayrı bir millet olarak tanınmışlardır. 1890’lı yıllarda ise Yezidilere karşı bir İslâmlaştırma siyaseti başlamıştır. Bu siyaset karşısında tekrar Avrupalıların desteğini almışlardır. Aslında Osmanlı Devleti’nin Yezidilere bakışı İslâm’ın sapkın bir mezhebi şeklindedir. Diyarbekir salnamelerinde Yezidiler, ayrı bir din olarak değil bir mezhep olarak belirtilmektedir. Ayrıca resmi belgelerde, Müslümanlığa geçen Yezidiler için “*ihtida*” tabiri yerine “*tahsis-i itikat*” tabiri kullanılması bunun başka bir göstergesidir²⁴³. Ancak 1913 yılında, Osmanlı Devleti Yezidiliği ayrı bir din olarak kabul etmiş ve Yezidi mirine aylık 800 Kuruş maaş bağlanmıştır²⁴⁴.

Yezidilerin, Mardin ve civarında yaşadıkları bölgeler, Turabdin/Midyat ve Sincar bölgesidir. Bölgede aşiretler halinde yaşayan Yezidilerin²⁴⁵, zaman zaman giriştikleri hareketler Osmanlı Devleti ile karşı kaşıya gelmelerine sebep olmuştur²⁴⁶. Hem bölgenin genel yapısı hem de inançları hakkında komşu oldukları halkların düşündükleri ve kendilerinin bu düşünceleri çürütecek hiçbir açıklık göstermemeleri, çevre halklarla bir çatışma içinde olmalarına sebep olmuştur. Bu çatışmalarda ön plana çıkan özellikle Sünni Kürt aşiretleri olmuştur. Bununla birlikte aşiretlerin arasındaki çatışmalarda da zaman zaman taraf olmuşlar, muhtemelen ekonomik çıkarları gereği bir aşireti desteklerken diğerine karşı tavır almışlardır²⁴⁷.

²⁴¹ Yezidi Dini teşkilatı içinde 4. sırada yer alan ve görevleri her yıl iki veya üç kişilik gruplar halinde Yezidi köylerini ziyarete gitmek ve dini bilinçlendirme yapmak olan sınıf. Aydın; a.g.e., s. 70.

²⁴² Papaz İshok; Yezidilerin Dini, Çev: Gabriel Akyüz, Mardin 2001, s. 15–16.

²⁴³ Ebubekir Hazım Tepeyran; Hatıralar, Pera Yayınları, İstanbul 1998, s. 350.

²⁴⁴ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 306-307.

²⁴⁵ İslâm Ansiklopedisi, Turabdin Maddesi, s. 97.

²⁴⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hatt-ı Humayun Tasnifi (HAT), 13441.

²⁴⁷ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 168.

Bu çatışmalar genellikle Yezidi-Müslüman çatışması olmasına rağmen, Hıristiyanların da Yezidilere bakış açısı Müslümanlarınkinden farklı değildir²⁴⁸. Hıristiyanlar da Yezidileri şeytana tapan ve “öldürülmelerinde zevk aldıkları kafir bir mezhep” olarak görmüşlerdir²⁴⁹. Bu bakış açısı Süryanilerin Yezidileri isimlendirmesinde çok açık bir şekilde görülmektedir. Süryaniler, Yezidiler için Süryanice “*dasnayo*” sözcüğünü kullanmaktadırlar. *Dasnayo*, “*istenilmeyen veya nefret edilen*” anlamına gelmektedir²⁵⁰. Bu bakış açısının karşılıklı olduğunu kabul etmek gerekecektir. Yezidilerin de hem Hıristiyanlara hem de Müslümanlara bakışları “*sapık anlayışa sahip dinsizler*” şeklindedir²⁵¹. Toplumların birbirlerine karşı bu olumsuz bakışları, aynı coğrafyada yaşamanın zorunlu kıldığı ilişkileri, özellikle de ekonomik ilişkileri, tamamen ortadan kaldırdığı şeklinde bir değerlendirme yapılamaz. Nitekim; Turabdin’de Süryanilerin genellikle Yezidiler’den çobanlar çalıştırdıkları bilinmektedir²⁵².

19. yüzyılda Yezidilerin, Osmanlı Devleti’nde bulunan Avrupalılardan destek bulmaya çalışmaları Hıristiyanlarla ilişkilerinde bir yumuşamaya sebep olur. Avrupalıların Osmanlı sınırlarındaki Hıristiyanlara karşı gösterdikleri ilgiden ve bu amaçla Osmanlı Devleti nezdindeki girişimlerden Yezidiler de faydalanmak istemişlerdir. Avrupalıların, çevrelerindeki tüm toplumlarca “*şeytana tapanlar*” olarak tanımlanan bu halka karşı ilgilerinin, Hıristiyanlara ilgileri kadar olmayacağı kolaylıkla tahmin edilebilir. Buna rağmen Yezidiler, Avrupalılarla iyi geçinmek adına klasik yapıları gereği yaptıkları yol kesme girişimlerinde, 19. yüzyıldan itibaren, Hıristiyanları rahatsız etmemeye özellikle özen göstermişler, sadece Müslümanlara saldırmışlardır²⁵³. 19. yüzyılın ilk yarısında Yezidilerin salt Avrupa’nın desteğini almak adına Hıristiyanlara yönelik bu iyiliklerine(!) karşılık; Avrupalılar, Osmanlı nezdinde sahip oldukları imtiyazlarla Yezidiler lehine bazı girişimlerde bulunmuşlardır. Avrupalıların Yezidilere karşı ilgilerinde, Hıristiyanlar gibi Osmanlı sınırlarında onları güçlü kılmaktan çok, haklarında çok ilginç şeyler anlatılan, inançlarını tüm dünyaya kapalı bir şekilde yaşayan bu halk hakkında tüm sırları öğrenmek istemeleri etkili olmuştur. 19. yüzyılın

²⁴⁸ John Macdonald Kinneir; *Journey Through Asia Minor, Armenia and Koordistan in the Years 1813 and 1814 with Remarks on the Merches of Alexandar and Retreat of the Ten Thousand*, London 1818, s. 414.

²⁴⁹ Austen Henry Layard; *Ninova ve Kalıntıları*, (Çeviren: Zafer Avşar), Avesta Yayınevi, İstanbul 2000, s.195

²⁵⁰ İshok; a.g.e., s. 10.

²⁵¹ Bkz; İshok ; a.g.e., s. 25 vd.

²⁵² Hans Hollerweger; *Canlı Kültür Mirası Turabdin*, Linz, Österreich 1999, s.117.

²⁵³ Layard; a.g.e., s.196.

sonlarına doğru bu ilgi misyonerlerin Yezidileri kendi dinlerine çekme girişmelerine dönüşmüştür. Mardin Protestan misyonu, Sincar ve Siverek Yezidilerine yönelik faaliyetlerde bulunmuş, başarılı sonuçlar almıştır. Kendi dinlerine sıkı sıkıya bağlı bir topluluk olan Yezidilerin bu faaliyetlerden rahatsız olduklarını tahmin etmek zor değildir²⁵⁴.

2.2.4. Mahalleler ve Komşuluk İlişkileri

Mardin Süryanilerinin birlikte yaşadıkları toplumlarla ilişkilerinden bahsederken, ortaya çıkan karamsar tablo, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu zayıf yapının ve bölgeye yapılan dış müdahalelerin sonucudur. Bu tablo çok yönlü çatışmalar yumağı şeklinde kendini gösterse de; Mardin merkezin “yaşayan bir şehir” olarak, tüm etnik ve dini unsurlarıyla, birlikte yaşamının zorunlu kıldığı uyuma sahip olduğunu kabul etmek gerekecektir. Osmanlı mahkeme kayıtları, aynı şehri paylaşan toplumların, gerek yaşadıkları sorunlar gerekse dayanışmalarına dair sunduğu örneklerle Mardin'in bu özelliğini gözler önüne sermektedir.

Mahalle, Osmanlı şehrinin temel yerleşim birimi²⁵⁵ ve idari açıdan da en alt birimi²⁵⁶ olarak kabul edilmektedir. Mahallenin ön plana çıkan özelliği idari birim olmasından çok, Osmanlı şehrine ait sosyal hayatın tüm ayrıntılarını veren, bu yönüyle Osmanlı hayatının siyasi-idari tarihinden farklı olarak sosyal tarihine dair ipuçlarını sunan yapısıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde “*Mardin Mahalleri ve Komşuluk İlişkileri*” başlığı, aslında Mardin şehrinin sosyal tarihini sunmaktadır.

2.2.4.1. 19. Yüzyılda Mardin'in Mahalleleri

Osmanlı fethinin hemen ardından yapılan tahrirlerde Mardin'in 9 mahalleye sahip olduğu anlaşılmaktadır²⁵⁷. Bu mahalleler; zirvede ele geçirilmesinin zorluğundan değişik kaynaklarda bahsedilen, uzaklardan çok kolayca fark edilen oldukça etkileyici bir kalenin yamaçlarında yer almaktadır. Bu mahalleler, dönemin yerel kaynaklarında ve halk arasında “*beden*” olarak isimlendirilen bir sur ile çepeçevre kuşatılmıştı²⁵⁸. 19.

²⁵⁴ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 282-285.

²⁵⁵ Özer Ergenç; “Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fiziki Yapıya Etkileri”, I. Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi, Ankara 1980, s. 103.

²⁵⁶ İber Ortaylı; Osmanlı Toplumunda Aile, Pan Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 21.

²⁵⁷ Göyünç; a.g.e., s. 97.

²⁵⁸ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri, a.g.e. , s. 122.

yüzyıla geldiğimizde eski ihtişamını kaybetmeye başlayan kaleden ve surlardan yüzyılın sonlarından itibaren artık sadece kalıntılar olarak bahsetmek gerekecektir. “*Mardin Kasabasının ittisâlinde bulunan kale-i cesime âsâr-ı atîke burc ve bârûları ve ebniye-i saire olup harab olmuştur.*”²⁵⁹,

Osmanlı fethinden sonraki ilk tahrirde adı geçen 9 mahalle şunlardır: Babu’l-Cedid Mahallesi, Zarraka Mahallesi, Kıssis Mahallesi, Babu’l-Hammara Mahallesi, Göllasiyan Mahallesi, Şemsiyye Mahallesi, Zeytun Mahallesi, Kamil ve Bimaristan Mahallesi, Yahudiyan Mahallesi. 16. yüzyılın ortalarında ise; bunlarla birlikte Sündik (Sevindik) isimli bir mahalle daha kayıtlarda yer almaktadır²⁶⁰. 17. yüzyılın başlarında şer’iye sicillerinde bu mahallelerle birlikte Babu’s-Savur Mahallesi de geçmektedir²⁶¹.

19. yüzyıl’ın başlarına gelindiğinde Mardin’de mahalle sayısı 13’e çıkmaktadır: Emineddin Mahallesi, Babu’l-Cedid Mahallesi, Tekye Mahallesi, Cami-i Kebir Mahallesi, Şeyh Çabuk Mahallesi, Şeyh Şeyhullah Mahallesi, Şehidiye Mahallesi, Göllasiyan Mahallesi, Latifiye Mahallesi, Medrese Mahallesi, Meşkin Mahallesi, Necmeddin Mahallesi²⁶². 19. yüzyılın sonlarına ait salnamelerde de Mardin’de mahalle sayısı, isimleri yazılmadan, 13 olarak gösterilmektedir²⁶³. Ancak şer’iye sicillerinde 15 mahallenin adı geçmektedir.

Hem Mardin’in mahallelerinde komşuluk ilişkileri hem de Mardin’de mahalle ve komşuluk ilişkilerinin diğer Osmanlı şehirleriyle benzerlik ve farklarını değerlendirmek için öncelikle mahalleler ve sakinleri hakkında kısaca bilgi vermek gerekecektir. Böylece bir yandan Mardin şehir merkezinde Süryanilerin yerleşim alanları ortaya çıkarken, diğer yandan 19. yüzyıl Mardin’ine ait teorik bir kroki çizilmiş olacaktır.

Babu’l-Cedid Mahallesi: Mahalle sur kapılarından birine atfen “*Babu’l-Cedid*” olarak isimlendirilmiştir²⁶⁴. 16. yüzyılda hem Ulu Cami hem de şehrin en büyük çarşısını içinde barındıran, en geniş mahalleydi²⁶⁵. Ancak 19. yüzyıla gelindiğinde sınırları

²⁵⁹ Salnâme-i Diyarbakir Def’a 6 H. 1291/M.1874-1875, C. II, s. 114.

²⁶⁰ Göyünç; a.g.e., s. 99-101.

²⁶¹ Ramazan Günay; 259 Numaralı Hicri 1006-1008 (Miladi 1598-1600) Tarihli Mardin Şerhiye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 307.

²⁶² Abdülğani Efendi; a.g.e., s. 220.

²⁶³ Diyarbakır Salnamesi Def’a 7, H. 1292/M. 1875, C.II, s. 196.

²⁶⁴ Göyünç; a.g.e., s.97.

²⁶⁵ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri, a.g.e. s. 124.

daralmış, şehrin güneyinde gittikçe küçülmüştür. Sınırlarının bir kısmı “*Cami-i Kebir Mahallesi*” ve “*Baş Mahallesi*”, bir kısmı “*Şehidiye Mahallesi*” ve “*Tekye Mahallesi*” olmuştur.

Göyünç’ün, 16. yüzyılda Müslümanların çoğunluğu teşkil ettiğini söylediği mahallede 19. yüzyılda da Müslümanların çoğunlukta olduğu şer’iye sicillerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca 19. yüzyılda Mardin’de nüfusları önemli ölçüde azalmış olan Yahudilerin de önemli bir kısmı burada oturuyor olmalıydı. İncelediğimiz şer’iye sicillerinde sadece 5 kez isimlerine rastladığımız Yahudilerden 4’ü Babu’l-Cedid Mahallesi sakinlerindedir. Günümüzde bile bu mahallede, Yahudi çeşmesi diye adlandırılan bir çeşmenin varlığı, mahallenin Yahudi sakinlerine işaret etmektedir.

Mahallenin Hıristiyan sakinlerine gelince; Mahalle’de Hıristiyanlara ait hiçbir dini yapının izine rastlanmaması, Hıristiyan nüfusun çok fazla olmadığını göstermektedir. Ancak; şer’iye sicillerinde bu mahallede oturan gayrimüslim isimlerine rastlamaktayız. Buna göre; mahallenin Hıristiyan sakinleri Ermeni, Keldanî ve Süryani Kadimlerden oluşmaktadır. Süryani Kadimlerin mahalledeki varlıklarıyla ilgili bir bilgiye de Süryani Patrikliğine ait vakıf kayıtlarında rastlamaktayız. Buna göre; 19. yüzyılda Mahalle’de Kırklar Kilisesine vakfedilmiş bir ev, Mar Mihail ve Mart Şmuni Manastırlarına vakf edilmiş 2 dükkan bulunmaktadır²⁶⁶.

Babu’s-Savur Mahallesi: Mardin surlarının doğu kapısı olarak bilinen Babu’s-savur’un²⁶⁷ mahalle adı olarak anılması 16. yüzyılın sonu 17. yüzyılın başlarıdır. Osmanlı kayıtlarında 16. yüzyılın başlarında yer almayan²⁶⁸ bu mahalle aynı yüzyılın sonlarındaki mahkeme kayıtlarında zikredilmektedir²⁶⁹. Mahalle büyük ihtimalle 17. yüzyıldan sonra Şemsiyye adıyla anılan hemen yanı başındaki mahalleyi de içine alarak genişlemiştir.

Mahallede yer alan cami ve mescidler (Melik Mahmud Camisi, Şeyh Zebun Camisi, Arap Mescidi, Şeyh Şaaran Mescidi), medrese (Savurkapı Medresesi), zaviyeler (Hamza-i Kebir Zaviyesi, Hamza-i Sagir Zaviyesi)²⁷⁰, Müslümanların ağırlıkta

²⁶⁶ Kırklar Kilisesi Arşivi, 19 Haziran 1329 Tarihli Vakıf Defteri, s.4-5.

²⁶⁷ Göyünç; a.g.e., s.101; Ara Altun, Mardin’de Türk Devri Mimarisi, İstanbul 1971, s. 17.

²⁶⁸ Göyünç; a.g.e., s. 101.

²⁶⁹ Günay; a.g.t., s. 308.

²⁷⁰ Altun; a.g.e., s. 100-110.

olduğunu göstermektedir. İncelediğimiz şer'îye sicillerinde de Müslüman nüfusun en çok sakin olduğu mahalle olarak Babu's-savur görülmektedir. Bununla birlikte mahallenin gayrimüslim sakinleri de bulunmaktadır. Yine şer'îye sicillerine göre; mahallenin gayrimüslim sakinleri Süryani Kadimler ve Ermenilerdir.

1857 yılında mahallede Süryani Kadimlere ait küçük bir kilise inşa edilmesi²⁷¹ bu dönemde mahallede Süryani nüfusunun zaman içinde artmış olmasıyla açıklanabilir. Bir başka açıdan da; mahallenin eski sakinleri olan ve 17. yüzyıldaki gelişmelerle Süryani kilisesine tabi olmak zorunda kalan Şemsilerin Süryaniliği gerçek anlamda kabulleri sonucu burada bulunan cemaat için kilise inşa etmek zorunluluğu ortaya çıktığı değerlendirilebilir.

Baş Mahallesi: 16. yüzyıl ve 17. yüzyılda ismine rastlanmayan mahalle, 18. yüzyılda çoğunluğunu Hıristiyanların oluşturduğu bir mahalle olarak karşımıza çıkmaktadır²⁷². Mardin'e ait çalışmalarda adına rastlayamadığımız mahalle, 19. yüzyıl mahkeme kayıtlarında sıklıkla yer almaktadır. Mahkeme kayıtlarında Sekevork (Sekurek) Kilisesinin bu mahallede bulunduğu belirtilmektedir²⁷³. Adı geçen kilise büyük ihtimalle Surp Kevork Ermeni Kilisesi'dir. Bu bilgiye dayanarak mahallenin Kasis Mahallesi'nin güneyinde Babu'l-Cedid mahallesi'nin hemen kuzeyinde yer aldığı tahminini yapabiliriz. Mahalle'de Hıristiyanlar çoğunluğu oluşturmakla beraber, az sayıda Müslüman'a da rastlanabilmekteydi²⁷⁴.

Cami-i Kebir Mahallesi: 16 ve 17. yüzyıl kayıtlarında ismine rastlanmayan mahalle, 19. yüzyılda hem şehrin en büyük camisini hem de çarşısını içinde barındırmaktaydı. Bu sebeple mahalle, şehir hayatında iktisadî yönüyle ön plandadır. Günün önemli bir kısmını bu sebeple kalabalık yaşayan mahallenin, hane yerleşimi açısından kalabalık olduğunu söylemek mümkün değildir.

16. yüzyılda Babu'l-Cedid içinde yer alan mahalle, o dönemlerde Müslüman nüfusun ağırlıkta olduğu bir kesimdi²⁷⁵. 19. yüzyılda da mahalle sakinlerinin önemli bir kısmını Müslümanlar oluştururken; Ermeni Katolikler, Protestanlar, Süryani Kadim ve Süryani

²⁷¹ Akyüz; Mardin İli'nin Merkez ..., s. 103.

²⁷² Mardin Şer'îye Sicili. 202, 7 Şaban 1118.

²⁷³ Mardin Şer'îye Sicili., 234, 21 Rebiülevvel 1289.

²⁷⁴ Mardin Şer'îye Sicili. 201, 14 Şevval 1270

²⁷⁵ Göyünç; a.g.e., s.97.

Katolikler de mahalle sakinleri arasındaydı. 1885 yılında Ermeni Katoliklerin mahallede bir kilise inşa etme talebinde bulunmaları, mahallenin en kalabalık Hıristiyan nüfusunu oluşturduklarını düşündürmektedir²⁷⁶.

Yine 19. yüzyılın sonlarında sayıları bayağı azalmış olan Yahudilerden bir ailenin de Cami-i Kebir mahallesinde oturduklarına rastlamaktayız²⁷⁷.

Emineddin Mahallesi: 16. yüzyılın sonlarında Bimaristan diye adlandırılan mahalledir. 16. yüzyılın sonları 17. yüzyılın başlarında mahallede Müslümanlar çoğunluğu teşkil etmekteydi²⁷⁸. Mahallede Müslümanlara ait Kıseyri Camii bulunurken, Hıristiyanlara ait bir yapıya rastlanmamaktadır. Bu durum mahalle sakinlerinin Müslüman ağırlıklı olduğunu bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

19. yüzyılda da Mahalle'de Müslüman nüfus ağırlıktayken, Müslümanlarla birlikte Süryani Kadimler ve Ermeni Katolikler mahalle sakinleri arasındaydı.

Göllasiyan Mahallesi: Şehrin kuzeydoğusunda bulunan mahallede 16. yüzyılda Hıristiyanlar çoğunluktadır²⁷⁹. 19. yüzyıla gelindiğinde mahalledeki Müslüman nüfusun arttığını kabul etmekle birlikte; Hıristiyan Müslüman ağırlığının hangi taraftan yana olduğunu söylemek pek de mümkün değildir.

19. yüzyılın sonlarında mahallede Müslümanlar, Süryani Kadimler, Süryani Katolikler, Protestanlar ve Ermeniler birlikte yaşamaktadır. 1914'te Mahalle'de Süryani Kadimlere ait Mar Petrus Kilisesinin inşa edilmesi²⁸⁰, mahallenin Süryani Kadim sakinlerinin fazla olduğuna dair bir gösterge olarak kabul edilebilir.

Kıssis Mahallesi: 16. yüzyılda mahallenin ¼'ünü Hıristiyanlar oluşturmaktaydı. Göyünç; Kıssis ismini Arapça "Kıs" (papaz ve keşiş) kelimesine dayandırılabilceğini söyler²⁸¹. 16. yüzyılda daha geniş bir sınıra sahip olan mahalle 19. yüzyılda, Şeyh Şara ve Kasis mahallesi olarak ikiye bölünmüştür.

²⁷⁶ B.O.A. İ.DH., Dosya No: 949, Gömlek No:75124 ve B.O.A. 2 Nolu Kilise Defteri, s. 194, 22 Recep 1302 tarihli belge.

²⁷⁷ M.Ş.S. 220, 2 Rabiülahir 1317.

²⁷⁸ Günay; a.g.t., s. 308.

²⁷⁹ Göyünç; a.g.e., s.100.

²⁸⁰ Akyüz; Mardin İli'nin Merkez ..., s. 75.

²⁸¹ Göyünç; a.g.e., s.100.

19. yüzyılda da mahallenin tamamına yakını Hıristiyanlar oluşturmaktadır. Sayıları çok az da olsa Müslüman sakinlere de rastlanmaktadır²⁸². İncelediğimiz şer'iyeye sicillerine göre; mahallenin sakinlerini Süryani Kadim, Ermeni, Keldanî ve Katolikler oluşturmaktadır.

19. yüzyılda Süryani Kadim-Süryani Katolik çatışmaları sırasında mahalle sık sık gündeme gelmiştir. Anlaşılan o ki; bu çatışmanın Mardin'deki en önemli alanı Kıssis Mahallesi'dir. Süryani Katolikler ilk kez burada metropolitlerine ait bir evi, kilise olarak kullanmaya başlamışlar daha sonra bu evi kiliseye çevirmişlerdir. Nihayet yüzyılın sonunda bu kilisenin yanına bir de patriklik merkezini eklemişlerdir.

Ayrıca, önceleri Nasturîlere ait iken sonradan Keldanîlere geçen Mor Hürmüz Kilisesi'nin burada bulunması²⁸³, mahallede önemli bir Keldanî nüfusunun varlığına işaret etmektedir. Süryani Katoliklerin patriklik merkezi ve Meryem Ana Kilisesi'nin hemen önünde İtalyan Kapusenleri tarafından 1884 yılında inşa edilen "*Patriye Kilisesi*"²⁸⁴ Mahallenin, Mardin'in Katolik merkezi olduğunu göstermektedir.

Latifiye Mahallesi: Kasis ve Şeyh Şara Mahallelerinin karşısında, ana caddenin alt tarafında bulunan mahalle, 16. yüzyılda Sevindik (Sündük) olarak isimlendirilmektedir. 19. yüzyılda da bu isimlendirme kısmen devam etmekle birlikte²⁸⁵ daha çok Latifiye ismi kullanılmaktadır.

Mahallede Müslüman ve Hıristiyanlar birlikte yaşamaktadırlar. Ancak 19. yüzyılda çoğunluğu kimlerin oluşturduğu hakkında belgeler bilgi sunmamaktadır. Mahallenin Hıristiyan sakinleri; Süryani Yakubî, Keldanî, Ermeni, Süryani Katolik ve Protestanlardan oluşmaktadır.

1904 yılında mahallede Süryani Protestanlara ait bir kilise inşa edilmiş olması²⁸⁶, Süryani Protestan nüfusun varlığını göstermektedir.

Medrese Mahallesi: Zinciriye Medresesini ve çevresini içine alan küçük bir mahalledir. 16. ve 17. yüzyıl kayıtlarında adı geçmemektedir²⁸⁷. 19. yüzyıl kayıtlarında

²⁸² M.Ş.S. 243, 5 Şevval 1273; M.Ş.S. 234, 3 Rebiülahir 1289.

²⁸³ Akyüz; Mardin İli'nin Merkez ..., s. 114.

²⁸⁴ Akyüz; Mardin İli'nin Merkez ..., s. 102.

²⁸⁵ M.Ş.S. 235, 9 Şaban 1275.

²⁸⁶ Akyüz; Mardin İli'nin Merkez ..., s. 102.

Müslümanların yoğunlukta olduğu mahallede, az sayıda Hıristiyan nüfus da bulunmaktadır. Belgelerden, mahallede yaşayan Hıristiyanların Süryani Kadim ve Katolik olduğu anlaşılmaktadır .

Meşkin Mahallesi: 16. yüzyılda Babu'l-Hammara isimli mahallenin önemli bir kısmı daha sonra Meşkin veya Meşkinân Mahallesi²⁸⁸ olarak adlandırılmıştır. 16. yüzyılda mahalle sakinlerini büyük bir çoğunluğunu Hıristiyanlar oluşturmaktaydı. 19. yüzyılda durum pek fazla değişmemiştir. Mahallede 4. yüzyılda inşa edildiği ve Süryanilerin kendilerine ait olduğunu söyledikleri Hammara Manastırının izlerine rastlanmamaktadır. Bu mahallede surların hemen dışında 18. yüzyılın sonlarına kadar ayakta kaldığı söylenen Mar Gevergis Manastırı'ndan bahsedilmektedir. Mahallede günümüze kadar gelen en önemli Hıristiyan yapısı Süryani Katolikler tarafından 1884'te inşa edilen Mar Efrem Manastırı'dır²⁸⁹. Bunlar mahallenin Ermeni ve Süryani Katolik sakinlerine işaret ederken, şer'îye sicillerinden mahallede Protestanların da olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca 19.yüzyılda mahallede; Kırklar Kilisesine vakf edilmiş bir dükkân bulunmaktadır²⁹⁰.

19. yüzyılda Amerikan Misyona ait büyük bir yapının da bu mahallede açılması hem Hıristiyan hem de Hıristiyanlar içinde Protestanların mahalledeki varlığını göstermesi açısından önemlidir.

Necmeddin Mahallesi: 16. yüzyıldaki Zarraka Mahallesi sonraki yüzyıllarda, Necmeddin Mahallesi olarak isimlendirilmiştir. Göyünç; 16. yüzyıl boyunca mahallede Hıristiyan ve Müslümanların birlikte yaşadığından, Hıristiyan ve Müslümanlar arasındaki nüfus artışının yüzyıl boyunca Hıristiyanlar lehine olduğundan bahsetmektedir.

19. yüzyıla geldiğimizde; mahallenin nüfus oranı hakkında bilgiye sahip olmasak da, şer'îye sicilleri Müslüman, Süryani Kadim²⁹¹ ve Protestan mahalle sakinlerine dair bilgi sunmaktadırlar .

²⁸⁷ Göyünç; a.g.e., s. 100 vd. ; Günay; a.g.t., s. 309.

²⁸⁸ M.Ş.S. 243, 11 Cemaziyelevvel 1273.

²⁸⁹ Akyüz; Mardin İli'nin Merkez ..., s. 90.

²⁹⁰ Kırklar Kilisesi Arşivi, 29 Haziran 1329 Tarihli Vakıf Defteri, s. 3.

²⁹¹ M.Ş.S. 220, 11 Safer 1316.

Şehidiye Mahallesi: Şehidiye Medresesi'nin çevresini kapsayan mahallede, Müslümanlar yoğunluktadır. Ancak Müslümanlarla birlikte Süryani, Kadim, Ermeni ve Süryani Katolikler de mahalle sakinleri arasındadır. Mahallede Mart Şemun Kilisesine vakfedilmiş 3 hane, bir dükkan ve bir arazinin olması²⁹², Mart Şemun kilisesinin mahallenin hemen güneyinde surların biraz dışında olmasıyla açıklanabileceği gibi mahallenin Süryani Kadim sakinlerine dair de önemli bir işaret olarak kabul edilebilir.

Şeyh Çabuk Mahallesi: Hıristiyanların yoğun yaşadığı Şeyh Şara ve Meşkin mahalleleri ile komşu olan mahalle, adını Şeyh Çabuk Camisi'nden almaktadır. Mahallede Müslüman ve Hıristiyanlar karışık yaşamakla birlikte, oranları hakkında bilgi sahibi değiliz. Mahallenin Hıristiyan sakinleri Süryani Kadimler, Ermeniler ve Keldanîlerdir . Mahalle'de Kırklar kilisesine vakfedilmiş bir dükkan ve bir ev bulunmaktadır²⁹³.

Şeyh Şara Mahallesi: Mardin'de Hıristiyan nüfusun özellikle de Süryani nüfusun en yoğun olduğu mahallelerden biridir. Mahallede Süryani Kadimler başta olmak üzere, Süryani Katolikler, Ermeniler, Keldanîler ve Protestanlarla az sayıda da Müslüman nüfus bulunmaktadır .

Mahalle Süryani Kadimlere ait Mardin merkezin en önemli dinî yapısını Kırklar Kilisesini içinde barındırmaktadır. Aynı zamanda Patriklerin Mardin'de bulduklarında kaldıkları mekân olan bu kilise, Süryani Kadimler için neredeyse cemaatin toplandığı bir meclis özelliği göstermekteydi²⁹⁴. Ayrıca mahallede Süryani Kiliselerine ait bol miktarda vakıf da bulunmaktaydı.²⁹⁵

Mahallede, Kırklar kilisesinin hemen yanında, 1894 yılında Ermeni Katoliklere ait yeni bir kilise inşa edilmesi²⁹⁶ mahallede önemli ölçüde Ermeni nüfusun varlığına işaret etmektedir.

Tekye Mahallesi: Müslümanların çoğunlukta olduğu mahallede Süryani Kadim, Süryani Katolik ve Keldanî sakinlere de rastlanmaktadır . Mahalle de Mart Şemun Kilisesine vakfedilmiş üç dükkan bulunmaktadır²⁹⁷.

²⁹² Kırklar Kilisesi Arşivi, 29 Haziran 1329 Tarihli Vakıf Defteri s. 5-6.

²⁹³ Kırklar Kilisesi Arşivi, 29 Haziran 1329 Tarihli Vakıf Defteri, s. 3-4.

²⁹⁴ Bkz; Parry; a.g.e.,s. 60 vd.

²⁹⁵ Kırklar Kilisesi Arşivi , 29 Haziran 1329 Tarihli Vakıf Defteri 3-4.

2.2.4.2. 19. Yüzyılda Mardin’de Komşuluk İlişkileri ve Süryaniler

Faroqhi, Osmanlı kentlisini tanımlarken bir yandan “*Osmanlı Devleti’nde kentlerde yaşayanlar kendilerini bir kentin hemşehrısı olmaktan çok bir dinî cemaatin mensubu olarak görüyorlardı*” derken diğer yandan “*dinî bağ kuşkusuz önemliydi ama bu, daha başka bağların yok sayılması anlamına gelmiyordu*” demektedir²⁹⁸. Birbiriyle çelişir gibi görünen bu iki cümle aslında Osmanlı şehir hayatının “*zıtlıkların uyumuna*” dayanan yapısının bir sonucudur.

Osmanlı şehirlerine dair araştırmaların hemen hepsinde mahalle tasnifi yapılırken tekrarlanan, “*Müslüman mahalleler*”, “*gayrimüslim mahalleleri*” ve “*karışık mahalleler*” şeklinde bilindik ve klasik tasnifi Mardin’de yapmak mümkün değildir. Mardin’de mahallelerde Müslim-gayrimüslim oranları farklı olmakla birlikte, sadece Müslüman veya sadece gayrimüslimlerin yaşadığı mahalle mevcut değildir. Mahalleler karışık olmakla birlikte, mahalle içinde aynı dinden yaşayanların farklı kesimlerde yaşadığına veya daha açık bir tabirle mahallelerin kendi içinde bir “*bölümlendirmeye*” sahip olduğuna dair de bilgiye sahip değiliz. Aksine şer’iye sicilleri Müslüman ve Hıristiyanların veya Hıristiyanların değişik mezhebenden olanlara dair birçok komşuluk örnekleri sunmaktadır²⁹⁹.

Osmanlı, klasik yapısı içinde, gayrimüslimleri Müslümanlardan ayıran bazı sosyal yükümlülüklerle mükellef tutmuştur³⁰⁰. Klasik dönemde tüm Osmanlı ülkesinde uygulanan bu yükümlülüklerin (*her milletin ne renk elbise ve ayakkabı giyebileceği, gayrimüslimlerin ata bindikleri vs. gibi*), Mardin’de ne derece uygulandığı hakkında bilgi sahibi değiliz. Ancak Osmanlı Mardin’inde Müslüman gayrimüslim ilişkilerinde bu gibi hususların, gözardı edildiğine dair örnekler bulunmaktadır. 1826 yılında Mardin’e gelen Buckingham gayrimüslimlerin ata bindiklerinden, bunun Müslüman halkın tepkisini çekmediğinden, halbuki böyle bir davranışın o dönemde Şam’da bile Müslümanları öfkeli edeceğinden bahsetmektedir. Mardin’de halkın birbirine davranışlarında dikkat çeken bir husus da, Müslüman ve gayrimüslimlerin “*selamün*

²⁹⁶ Akyüz; Mardin İli’nin Merkez ..., s. 96.

²⁹⁷ Kırklar Kilisesi Arşivi , 29 Haziran 1329 Tarihli Vakıf Defteri, s.5.

²⁹⁸ Faroqhi; a.g.e., s. 164.

²⁹⁹ Örneğin; M.Ş.S. 234, 3 Muharrem 1289 ve 21 Cemaziyelahir 1288; M.Ş.S. 201 14 Şevval 1270.

³⁰⁰ Bilal Eryılmaz; Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslim Tabaanın Yönetimi, Risale Yayınları, İstanbul 1996, s. 54.

aleykum” diye selamlaşmalarıdır³⁰¹. Bunlar küçük bir şehirde, bazı dini/resmi kuralların birlikte yaşamanın gerektirdiği uyum sonucu gözardı edildiğinin örnekleridir.

Aynı şehri, aynı mahalleyi paylaşan hatta bazen evleri sadece birbirinden ortak bir duvarla ayrılan Mardinliler arasında dini ayrımın sebep olduğu bir çatışmadan bahsetmek, en azından mahkeme kayıtları değerlendirildiğinde, mümkün görünmemektedir. Hemen her Osmanlı şehrinde rastlanabilecek sorunlara Mardin’de de rastlanmaktadır. Hıristiyanların Müslüman komşularıyla, aynı veya farklı mezhepten Hıristiyanların birbirleriyle ve Müslümanların kendi aralarında yaşanan sorunlarda bir fark görülmemektedir.

Aynı mahallede yaşayan komşuların birbirleriyle ilişkilerinde mahkeme kayıtlarına en fazla yansıyan sorunlardan biri; evlerin sınırları ve yükseklikleridir. Komşular arasında sınır ihlalleri genellikle mahkemeye yansıyor ve mimarbaşı veya “*ebniyeye vâkıf*” kişilerin bilirkişi olarak görevlendirilip olay mahalini inceleyerek verdikleri karar sonrasında çözülmüyordu. Kıssis Mahallesi sakinlerinden Emsih veledi Cerco evinin batısında yeni bir mutfak/matbah inşa etmeye kalkınca komşusu “*Derviş b. Halil nam sagir ve validesi*” tarafından engelleniyor, bunun üzerine mahkemeye başvurmak zorunda kalıyordu. Mahkeme tarafından Mimarbaşı Sado’nun başında bulunduğu bir heyet olay yerini incelemekle görevlendiriliyordu. Bu heyet, Emsih’in Derviş’in evine “*5 parmak tecavüz*” ettiğini tespit ediyordu. Bilirkişi heyetinin bu görüşü üzerine mahkeme davacı Emsih’in “*tenbih edilmesine*” karar veriyordu³⁰². Benzeri bir olay daha ilginç bir şekilde bu tür olaylarda bilirkişi heyetinin başkanı olarak görevlendirilen Mimarbaşı Sado’nun şikâyet edilmesidir. Kıssis mahallesinden Kürkçü Amos veledi Osi, komşusu Mimarbaşı Sado veledi Maksi Melki’yi “*evinin kenarında yaptığı duvarla benim menzilime tecavüz etmiştir*” diyerek mahkemeye şikâyet ediyordu. Mahkeme tarafından, bilirkişi heyeti olarak mimarbaşı halifelerinden Hacı Yusuf ve Cerco veledi Baho başkanlığından bir grup gönderilmiştir. Mimarbaşı Sado şikâyet konusu yerin kendi mülkü olduğunu gayrimüslim şahitlerle ispat edince davacı davasından men edilmiştir³⁰³. Bu tür davalar, evlerin sınır ve duvarlarına özel bir önem verildiğini göstermektedir. Öyle ki; komşunun aynı cemaatten hatta yakın akraba olması bile durumu çok fazla değiştirmiyordu. Eminneddin Mahallesi’nden Hanna veledi Bogos,

³⁰¹ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri, a.g.e. s. 310.

³⁰² M.Ş.S. 243, 5 Şevval 1273.

aynı zamanda komşusu olan yeğenin inşâ ettikleri duvarla kendi hanelerine tecavüz ettiği iddiasıyla mahkemeye başvurabiliyordu³⁰⁴. Necmeddin Mahallesi'nden Behi ve Loli kardeşler kendileri gibi Süryani Kadim olan komşularının yaptıkları duvar sebebiyle mutfaklarının yıkıldığından şikâyet ediyorlar, komşuları duvar yapacaklarını onlara söylediğini şahitler aracılığıyla ispat etmek zorunda kalıyordu³⁰⁵.

Komşuluk ilişkilerinde dikkat çeken bir husus da; mahremiyet anlayışı çerçevesinde bir evden diğer evin avlusu veya odalarının görünmemesiydi. Kıssis Mahallesinden Hanna veledi İshak Hedayi, komşusu Mustafa b. Molla Mehmed'in bir penceresinin evinin avlusuna ve mutfağına bakmasından dolayı şikâyetçi oluyordu. Yapılan tahkik sonucunda Mustafa'nın penceresinin "*kadim*" olması sebebiyle kendisine kapatılması şer' en emredilemeyeceği için Hanna'nın duvar çekmesi isteniyordu³⁰⁶.

Komşuluk ilişkilerinde mahkeme kayıtlarına sıkça yansıyan hususlardan biri de şef'i hakkıdır. İslâm hukukunun "*gayrimenkul satışlarında önceliğin komşuya tanınmasına*" dair kuralı, diğer Osmanlı şehirlerinde olduğu gibi, Mardin'de de uygulanmıştır. Baş Mahallesinden Ömer bin Abdal, Sado veledi Cercis'e satılan evin kendisine danışılmanda satılması üzerine mahkemeye başvurmuş, Sado'nun elindeki "*fetvay-ı şerif*" dolayısıyla şef'i hakkından men edilmiştir³⁰⁷. Kıssis Mahallesi'nde Şemon veledi Esmi, Sado veledi Dahod üzerine dava edip, "*6 ay önce evini sattı şimdiye kadar vaktim olmadığından davayı tehir ettim. Şimdi evi aynı paraya istiyorum*" dediğinde Sado cevabında "*evi peşin paraya satması dolayısıyla Şemon'un şefi hakkı bulunmadığını söyleyin*" mahkeme Şemon'u şefi hakkından men etmiştir³⁰⁸. Medrese Mahallesinde Mahmud Ağa bin Yusuf Ağa, komşusu Katolik Amos'un sattığı evi üzerinde şefi hakkı iddiasında bulununca Amos verdiği cevapta; evi satmadan önce kendisine sorduğunu fakat o zaman almadığını dolayısıyla şimdi şefi hakkı olmadığını söylemiş, mahkeme Mahmud Ağa'yı şefi hakkından men etmiştir³⁰⁹.

Komşular/ hemşehriler arasında yaşanan daha ciddi sorunlar "*araya muslihun girmesi*" veya "*diyeyet*" yoluyla çözülmüyordu. Babu'l-cedid Mahallesinde Amos veledi Yasev aynı

³⁰³ M.Ş.S. 235, Gurre-i Receb 1275.

³⁰⁴ M.Ş.S. 243, 19 Muharrem 1274.

³⁰⁵ Mardin Şer' iye Sicili. 270, 11 Zilkade 1296.

³⁰⁶ M.Ş.S. 243, 3 Rebiülahir 1289.

³⁰⁷ M.Ş.S. 201, 14 Şevval 270.

³⁰⁸ M.Ş.S. 243, 27 Safer 1273.

mahallede Maksî Nano veledi Cercis Said'in bundan on gün önce asa ile parmağını kırdığından diyet için dava açıyordu. Nano inkar edip kendisi de “*beyine*” gösteremeyince davasından men ediliyordu³¹⁰. Göllasiyan Mahallesi'nde “*Yakubî milletinden sağ gözü külliye görmez Lösiye nam baliğanın er karındaşı*”, komşuları Katolik milletinden Cercis bin Seci'nin üzerine, “*ben, kız kardeşim ve babam bir akşam evimizde otururken Cercis elinde asa ile gelip kız kardeşimin gözüne vurup asa ile kör etti.*” diye dava etmiş ancak muslihunun araya girmesiyle 2.500 kuruşa sulh ettiklerini ve bunun kayda geçirilmesini istemiştir.³¹¹ Bu belgeden anlaşıldığına göre; çıkan sorunlarda bazen akraba çevresinden³¹² veya ruhanilerden³¹³ muslihunlar vasıtasıyla sorunlar halledilmesine rağmen, mahkemeye başvurup resmi anlamda kayda geçirmek bir zorunluluk olarak görülüyordu.

Mahkeme kayıtları, mahkemelerin işlevi gereği, genellikle sorunlarla ilgili bilgiler sunmakla birlikte Mardin'de farklı dinlerden kişilerin birbirlerine bakışlarında fanatizmin olmadığına dair örnekler de sunmaktadır. Tekye Mahallesi'nde bir Müslüman'ın “*otuz batman sabununu*” çalan bir gayrimüslim, yine gayrimüslimler tarafından şikâyet ediliyor ve mahkemede kendi dindaşları aleyhine şahitlik yapıyorlardı³¹⁴. Mardin'de gayrimüslim bir kadın komşusu olan başka bir gayrimüslimle olan davasında vekil olarak bir Müslüman'ı tayin edebiliyordu³¹⁵. Cami-i Kebir Mahallesi'nde Katolik bir kadın ölen kocasının alacaklarını tahsil için bir Müslüman'ı vekil tayin etmişti³¹⁶. Tekye Mahallesi'nde Lütfiye Hatun isimli Müslüman kadın, eşinden boşandıktan sonra bazı mallarını alamadığına dair açtığı davada dava vekili olarak Süryani Kadim Abdulahad Efendi'yi seçiyordu³¹⁷. Aynı şekilde Müslümanlarla ilgili davalarda bir Keldani³¹⁸ ve Süryani Katolik³¹⁹ “*vekil-i müseccel-i şer'i*” olarak görev yapabiliyordu.

³⁰⁹ M.Ş.S. 234, 5 Safer 1289.

³¹⁰ M.Ş.S. 243, Selh-i Muharrem 1273 .

³¹¹ M.Ş.S. 270, 23 Zilhicce 1295.

³¹² M.Ş.S. 243, 3 Şaban 1273.

³¹³ M.Ş.S. 270, 15 Safer 1296.

³¹⁴ M.Ş.S. 201, 25 Safer 1271.

³¹⁵ M.Ş.S. 235, 7 Rebiülevvel 1275.

³¹⁶ M.Ş.S. 234, 4 Zilhicce 1288.

³¹⁷ M.Ş.S. 220, 20 Zilhicce 1315.

³¹⁸ M.Ş.S. 220, 1 Safer 1316.

³¹⁹ M.Ş.S. 220, 16 Şaban 1316.

2.3. SÜRYANİ AİLESİ-EVLİLİK VE SÜRYANİ TOPLUMUNDA KADIN

Süryani inancına göre evlilik, Kutsal Ruh'un kaymasıyla ve ruhanilerinin özel dua ve bereketleriyle neslin devamını sağlamak üzere mümin kadın ve erkeğin kutsal bir şekilde birleştikleri, birlikte oldukları Süryani Kilisesinin yedi kutsal gizinden biridir. Yine bu inanca göre evlilik; Allah'ın İncil'de "*Adem'in yalnız olması uygun değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım*"³²⁰ diyerek dünyanın ta başlangıcından beri kurduğu doğasal bir yasadır³²¹.

İnançlarıyla ön plana çıkan her toplumda olduğu gibi Süryanilerde de evlilik kurumunun temelini din oluşturmaktadır. Ancak inançla birlikte bölgesel yapı ve gelenekler de evlilik kurumunun şekillenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. 19. yüzyılda Mardin Süryanilerinde evlilik, evlenecek taraflardan çok ailelerin karar ve rızasıyla gerçekleşmekteydi. Beşik kertmesi ve görücü usulü Süryani evliliklerinde rastlanan sık rastlanan uygulamalardı. Erken evlilik yaygındı. Evlilik yaşı erkekler için 14 kadınlar için 12 olabiliyordu. Kızlar daha genç yaşta evlendirilirken³²²; genellikle erkeklerin kadından daha büyük olması tercih edilirdi. Ancak nadiren de olsa tersi uygulamalar gerçekleşebiliyordu. Parry, Midyat'ta 24 yaşında bir kadının 14 yaşında bir çocukla evlendirildiğinden bahsetmektedir. Bu evlilikte muhtemelen; evlenen tarafların kararı değil, ailelerinin birbirleriyle olan ilişkilerinden kaynaklanan sosyal bir zorunluluk etkili olmuştur. Tarafların anlaşması üzerine belli bir nişanlılık dönemi yaşanırdı. Parry'e göre; nişanlılık süresi bazı yerlerde 7 yıldır. Uzun sayılabilecek bu süre, muhtemelen ailelerin çocukları çok küçük yaşlarda nişanlamalarından kaynaklanıyordu. Ailelerin kendi istekleri dışında evlenmeye müsaade etmemeleri, kız kaçırma olaylarına sebep olabiliyordu. Bu tür olaylarda taraflar arasında yaşanan sorunlar bazen patriğin araya girmesine rağmen çözülemiyordu³²³.

Süryani inancına göre evliliği engelleyici dört etken bulunmaktadır: Ruhsal yakınlık, fiziksel akrabalık, kölelik ve din değiştirme. Ruhsal yakınlık; süt kardeşliği, vaftiz kirveligi, nikah sağdıçlığını kapsamaktadır. Buna göre; aynı kişiden süt emmiş kadın ve erkek evlenemezler. Yine vaftiz olan çocuğu taşıyan kişi (Kirve/Karibo) o çocuğa baba

³²⁰ İncil, Tekvin 2:18.

³²¹ Zeki Demir, Süryani Kilisesi ve Kilisesinin Kutsal Yedi Gizi, İstanbul 2001, s. 81.

³²² Örneğin bkz.; Mazy Basmajy; 1850-1914 Mereyam Basmajy: A Story of a Great Lady, www.atour.com/~holocaust, (Erişim 17.03.2004.)

³²³ Parry; a.g.e.,s. 142.

olduğundan, kirve çocukları birbirleriyle evlenemezler. Ruhsal anlamda nikah sağdıçlığı da vaftiz kirveliği ile aynı içeriği taşıdığından, aralarında bu tür ilişki bulunanların evlenmeleri yasaktır³²⁴. Farklı dinden olanların evlenmesi konusunda Süryaniler, hem Müslüman hem Yahudi hem de başka mezhepleri kastetmektedirler. Müslümanlarla evlenen kadınlar büyük ihtimalle din değiştirmek zorunda kalıyorlardı³²⁵. Hıristiyanlığın farklı mezhepleri arasında da evlilik hoş karşılanmayan bir durum olmasına rağmen, örneklerine rastlanmaktadır³²⁶. Ancak bunu 19. yüzyıla has bir durum olarak kabul etmek gerekir. 19. yüzyılda misyonerlik faaliyetleri sonucu hemen her ailede bir Katolik veya Protestan'ın ortaya çıkması, farklı mezheplerin birbirleriyle evlenmesini doğal karşılanır bir hale getirmiş olabilir.

Nişanlılık devresinden sonra kilisede, Süryani geleneklerine göre evlenilirdi. Süryani geleneklerine göre yapılan evliliklerde görülen ilginç bir durum Mardin'de tüm Hıristiyanlar gibi Süryanilerin de, İslâmî bir kural olan, mehri benimsemiş olmalarıdır³²⁷. Osmanlı fethinin ilk yüzyılında Mardin Hıristiyanları arasında yaygın olduğunu bildiğimiz "*Mehir*"³²⁸, muhtemelen İslâm hâkimiyetinden sonra gayrimüslimler arasında yaygınlaşmış bir gelenektir. 19. yüzyılda Mardin'de gayrimüslimler arasında mehir 3.000 kuruş gibi yüksek miktarlarda olabiliyordu³²⁹.

Evlilik öncesinde ailelerin etkisi, evlilik sonrasında özellikle ekonomik anlamda birbirleriyle ilişki içinde olan aileler açısından halen devam etmekteydi. Özellikle erkeğin ölmesi durumunda, ölenin eşi ile ailesi arasında ekonomik çatışmalar yaşanabiliyordu Kıssis Mahallesi'nde ölen Musa veledi Toma'nın varislerinden erkek kardeşi, ağabeyinin eşinin terekeden zimmetine para geçirdiği iddiasıyla mahkemeye başvuruyordu³³⁰. Yine Kıssis Mahallesi'nde iki kardeş amcalarının, babalarından kendilerine kalan malı gasp ettiği iddiasıyla, amcalarından davacı olmuştur³³¹.

Evliliğin, sadece evlenen eşlerin, birbirlerini bağlayan bir akitten çok aslında tarafların ailelerinin güvencesinde ve etkisinde bir kurum olarak algılandığına dair bir başka

³²⁴ Demir, a.g.e., s. 85-86.

³²⁵ Bkz; Süryanilerde ihtida.

³²⁶ M.Ş.S. 220, 29 Zilhicce 316, M.Ş.S. 220, 13 Şaban 1315.

³²⁷ M.Ş.S. 220, 29 Zilhicce 316.

³²⁸ Günay; a.g.t., s. 344-345.

³²⁹ M.Ş.S. 220,14 Receb 1316.

³³⁰ M.Ş.S., 234, 13 Rebiülahir 1289.

³³¹ M.Ş.S. 243, 7 Safer 1273.

örnekte nafaka konusudur. Erkeğin maddi açıdan ailesine bakamayacağı durumlarda, gayrimüslim kadınlar mahkemeye başvurarak, eşlerinin ailelerinden nafaka talebinde bulunmuşlardır. Latifiye Mahallesi'nde Ermeni Katolik milletinden bir kadın kocasının “*deli*” olmasıyla, eşinin amcası “*üzerine dava edub*” nafaka talep etmiştir³³². Benzeri bir duruma Süryani Kadim bir kadının, eşinin kardeşinde nafaka istemesinde rastlamaktayız. Buna göre; “*Şeyh Şara Mahallesinden Yakubî Milletli nisvanından Safi Binti Mihail, zevcinin er karındaşı Cercis b. Maksi Yusuf üzerine dava edub, zevcim diyar-ı ahere giderse nafakama kefil olmuştur. Şimdi zevcim 10 gündür diyar-ı ahere gitmiştir*” diye şikâyetçi olmuştur. Eşinin kardeşi Cercis iddiayı kabul edince, mahkeme Cercis'in kadına günlük 60 para nafaka vermesini karara bağlamıştır³³³. Bu örnek; evlilik öncesinde kadının ve ailesinin, erkeğin ailesiyle bir nevi anlaşma yaptığı izlenimini vermektedir. Kadınların bu tür anlaşmalarla, en azından ekonomik anlamda, kendilerini güvence altına almak istedikleri anlaşılmaktadır.

Eşlerin kendi aralarında çıkan sorunlarda mahkemelere başvurduklarına şahit olmaktayız. Babussavur Mahallesi sakinlerinde Melki veledi Yosef, eşi Meryem'in kendi evine el koyduğuna dair mahkemeye başvurunca; Meryem evin kendisine ait olduğunu elindeki “*Hüccet-i Şer'iyé*” ile ispatlamış ve mahkeme Melki'yi “*davasından men*” etmiştir³³⁴

Göllasiyan Mahallesinden Süryani Kadim Ferdi binti Osi adlı kadın vekili Ali bin Hızır aracılığıyla mahkemeye başvurup kocasından şikâyetçi olmuştur. Kadının şikâyeti; Yakub b. Hanna isimli kocasının 700 kuruş değerinde altın bir gerdanlığını alıp, sattığı ancak parayı kendisine vermediğidir. Kadının kocası iddiayı “*külliyen*” inkar edip, kadın da delil göstermeyince, mahkeme kadını davasından men etmiştir³³⁵. Bir başka örnek de, kendisini terk eden kocasını şikâyet eden bir Süryani kadının nafaka talebidir. Helbi binti Semak El-Helvaci adlı kadın, kocasının 2.5 yıldır kendilerini terk ettiğini söyleyip “*kisve (elbise) bahası ve nafaka*” talep etmiş, bunun üzerine mahkeme kocasını aylık 45 kuruş nafaka vermeye mecbur kılmıştır³³⁶

³³² M.Ş.S. 220, 3 Şaban 1317.

³³³ M.Ş.S. 270, 15 Cemaziyelevvel 1295.

³³⁴ M.Ş.S. 243 15 Cemaziyelevvel 1274.

³³⁵ M.Ş.S., 270, 21 Şevval 1296.

³³⁶ M.Ş.S. 270, 15 Rebiülevvel 1293.

Süryani inancında zina ve ölüm dışında boşanma yasaktır³³⁷. Bu sebeple eşler arasında sorunlar ortaya çıktığında ruhanilerin ve akrabaların araya girmesiyle, sorunun bir şekilde giderilmesine çalışılırdı. Sorun çözülmediği durumlarda muhtemelen yukarıdaki nafaka örneğinde de görüldüğü gibi eşlerin boşanmadan, ayrı yaşamaları söz konusu oluyordu³³⁸.

Evlilik dışı ilişkiler; Mardin gibi küçük bir yerde çok fazla rastlanmayan hadiselerdendir. İncelediğimiz mahkeme kayıtlarında evlilik dışı ilişkilerle ilgili sadece bir belge bulunmaktadır. Buna göre; Kıssis Mahallesinden Susan binti İlyas isimli kadın, aynı mahalledeki Cercis veledi Cebrail Melki'den şikâyetçi olmuştur. Şikâyete göre; bir buçuk yıl önce Cercis, Susan'ın evine gidip evlilik vaadiyle “*zina ve bekaretini izale*” etmiştir. Bu ilişkiden Susan'ın bir çocuğu olmuştur. Buna rağmen Cercis evlenmekten imtina ettiği gibi, Susan ile ilişkiye girdiğini de inkar etmektedir³³⁹.

Süryani toplumunda kadının durumuna gelince; referans alınan iki önemli kaynak vardır: Hıristiyanlık inancı ve bölgenin sosyo-ekonomik yapısı. Bu iki önemli unsur kadının bir yandan kilise içinde ve kilise hiyerarşisindeki yerini belirlerken, diğer yandan kadının toplum içindeki yerini belirlemektedir. Süryani kilisesinde kadının yer alış, 4. yüzyılda Mor Efrem'in ilk defa kilisede dua ve ilahilerin okunmasında kadına yer vermesiyle başlar³⁴⁰. Bunun dışında erkek egemenliğinin etkili olduğu, din adamı (ruhban) sınıfında, kadının yeri oldukça sınırlıdır. Manastırlarda rahibe olarak bulunan kadınlar, daha çok yemek, temizlik vb. işlerden sorumludurlar. Dua ve ayinlerde, erkeklerin ve sivil kadınların gerisinde durmak zorundadırlar. İncil'de kadınların kilisede nasıl davranması gerektiğini anlatan ifadeler, dinî anlayışta kadının rolünü belirleyen temel unsur olmuştur. Buna göre; “*Kadınlar toplantılarda sessiz kalsın. Konuşmalarına izin yoktur. Kutsal yasanın da belirttiği gibi uysal olsunlar. Öğrenmek istedikleri bir şey varsa evde kocalarına sorsunlar. Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır*”³⁴¹. Kilisede kadına getirilen, bu kısıtlama, dinsel ritüellerdeki rolünü de belirlemiş, kadınların dinsel merasimleri yönetmeleri engellenmiştir. Kilise hiyerarşisinde kadınların yer aldığı tek mevki olan rahibelik, kilise içinde belirleyici bir

³³⁷ Demir; a.g.e., s. 83.

³³⁸ M.Ş.S. 270, 15 Rebiülevvel 1293

³³⁹ M.Ş.S. 235, 23 Rebiülahir 277.

³⁴⁰ Mehmet Şimşek; Süryaniler ve Diyarbakır, Çiviyazıları Yayınevi, İstanbul 2003, s. 199.

³⁴¹ İncil, 1. Korintliler 14:34-35.

fonksiyona sahip değildir. Rahibeler, rahibin sahip olduğu bir çok yetkiden (vaftiz, nikah vs.) mahrumdurlar³⁴².

Dini inançlar, kadının toplum içindeki yerini belirlemede de etkili olmuştur. Kadının “*asli günahın*” sebebi olarak görülmesi, kadının ikinci plana atılmasının önemli sebeplerinden biridir. Bu inanış, doğum ve vaftiz uygulamalarında kadın erkek-eşitsizliğine dayalı bazı uygulamaların da sebebi olarak kabul edilir³⁴³.

Sivil hayatta da Süryaniler, hem bölgenin bir özelliği hem de İslâmî geleneklerin etkisiyle haremlik/selamlık uygulamasına sahiptirler. Kiliselerde kadınlar için ayrı bölümlerin olması veya kadınların perde arkasından ayinlere katılmaları³⁴⁴ bunun önemli bir göstergesidir. Ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru özellikle misyoner çalışmaları dolayısıyla bu anlayışta değişiklikler olmuştur. Parry, kadınların erkeklerle birlikte oturabilmesini, Amerikan misyonerlerinin olumlu bir etkisi olarak gösterir³⁴⁵.

Süryani toplumunda kadının rolünü belirleyen tek unsur inanç değildir. Bölgesel yapı da önemli etkenlerden biridir. Bölgede erkek çocuğun bir güç unsur olarak görülmesi dolayısıyla kız çocuklarının geri planda kalması anlayışına; Süryaniler arasında da rastlanmaktadır. Günel’in, Deyrulmur Manastırına ait bir mucize olarak naklettiği olay bu bakış açısına örnek oluşturmaktadır. 1865 yılında kocası öldükten sonra 9 aylık kız çocuğuyla beraber, kocasının akrabaları tarafından baskılara maruz kalan bir kadın, Deyrulmur Manastırı’nda Mar Gabriel’in mezarında dua etmiştir. Dul kadın bebeğini Mor Gabriel’in mezarı üzerine bırakmış ve mezarın önünde ağlamaya başlamıştır. Sabaha kadar bir yandan kadının ağlamaları, diğer yandan bebeğin ağlamalarını duyan Allah, Mar Gabriel’in hatırına kızın cinsiyetini mucize kabilinden değiştirip erkeğe dönüştürmüştür³⁴⁶. Bu olay üzerine annenin gösterdiği sevinç, kendisini baskılara karşı koruyacak bir erkek evlada sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Tüm bunlara rağmen, Osmanlı’nın hemen tüm şehir ve cemaatlerinde olduğu gibi Süryanilerde de kadını, “*baskıcı erkek toplumu tarafından eve hapsedilmiş, ikinci sınıf*

³⁴² Mehmet Şimşek-M. Cengiz Yıldız, “Süryani Cemaatinde Kadın Olmak”, Süryaniler ve Süryanilik I, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005 s. 233–234.

³⁴³ Şimşek-Yıldız; a.g.m., s. 237.

³⁴⁴ Parry, a.g.e., s. 77.

³⁴⁵ Parry; a.g.e., s. 166.

³⁴⁶ Günel; a.g.e., s. 293-294.

insan olarak” görmek doğru bir anlayış değildir³⁴⁷. Her şeyden önce Osmanlı hukukunun, kadına verdiği önem, özellikle şehir hayatında, kadının erkek tarafından baskı altına alınmasına önemli bir engel teşkil ediyordu. Yukarıda örneklerini verdiğimiz gibi kadının, kocasıyla olan bir anlaşmazlığı mahkemeye taşıdığında, kendi hakkını arayabilecek hukuki ortamı bulması mümkündür. Şehir hayatında kadın, kocasından veya akraba çevresinden gelecek haksızlıklara karşı kendini savunabilme hakkına sahipti. Şeyh Şara Mahallesi’nde, Süryani Katolik Sudfi binti Hanna adlı, kayınbiraderine verdiği borç parayı alamayınca, mahkemeye başvurup davacı olabiliyordu³⁴⁸. Tabii bu tür durumlar biraz da kadının şahsi dirayetine kalmış bir husustur. Kadının, ailenin ve erkeklerin baskılarına dayanma gücü kendi hakkını arayışında belirleyici oluyordu.

2.4. 19. YÜZYILDA MARDİN SÜRYANİLERİNİN İKTİSADÎ DURUMU

Osmanlı Devleti’nde gayrimüslimlerin ekonomik durumlarıyla ilgili çalışmalar genellikle, vergilendirme çerçevesinde cizye ve bedel-i askerlik gibi gayrimüslimlere has vergilerin incelenmesi şeklinde olmuştur. Ancak Osmanlı toplumunun tüm yönleriyle bir parçası olan gayrimüslimler, aynı zamanda Osmanlı ekonomisinde de önemli bir yere sahiptirler. Bu sebeple, 19. yüzyılda Mardin Süryanilerinin iktisadî durumu başlığı altında sadece vergilendirme üzerinde durulmayacak, Mardin Süryanilerinin ekonomik uğraşları ve kilise teşkilatının gelirleri de değerlendirilecektir.

2.4.1. Mardin Süryanilerinin Ekonomik Uğraşları

Mardin Süryanilerinin iktisadî durumunu belirleyen temel unsur, Süryanilikleri değil Mardin’in kendine has ekonomik yapısıdır. Dolayısıyla Mardin Süryanilerinin 19. yüzyılda iktisadî durumu, Mardin’in iktisadî yapısının bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

Mardin, Osmanlı Devleti’ne katıldığı ilk yüzyılda ekonomik açıdan canlı bir tablo çizmektedir. Bu canlılık 3 temel kaynağa dayanmaktadır. İlki, bölgelerarası ticaretin kente olan ekonomik katkısıdır. İkincisi, kent merkezinde ve hemen civarındaki birkaç köyde zaman zaman önemli boyutlara varan dokumacılık, boyacılık gibi küçük

³⁴⁷ İbrahim Özcoşar; “438 Numaralı Şer’iyye Siciline Göre Siverek’te Sosyal Hayat”, Tarihte Siverek Sempozyumu, Siverek, 13-24 Ekim 2001, s. 214.

³⁴⁸ M.Ş.S. 220, 29 Şevval 1316.

işletmeler halinde örgütlenmiş el zanaatları, küçük çaplı sinai üretimde bulunan imalathaneler ile mütevazı ölçekteki bağ ve bahçe tarımıdır. Kent ekonomisinin dayandığı üçüncü önemli sektör ise, kenti çevreleyen kırsal alandaki tarımsal faaliyet ile hayvancılıktır³⁴⁹.

19. yüzyılda Mardin'in ekonomisinin temelini yine bu üç kaynağın oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. Ancak hem dünya ekonomisinde hem de Osmanlı ekonomisinde meydana gelen değişikliklerin, tüm Osmanlı coğrafyasında olduğu gibi, Mardin ve çevresindeki etkilerini değerlendirmeye katmak gerekecektir. Bu anlamda üzerinde durulması gereken iki önemli unsur bulunmaktadır. Birincisi, Yeniçağ boyunca hem siyasi hem de ekonomik anlamda dünyanın sayılı devletlerinden biri olan Osmanlı Devleti'nin, 17. yüzyılda başlayan gerileme ve çöküş süreciyle, 19. yüzyıla ekonomik özgürlüğünü yitirmiş olarak girmesidir. Diğer unsur ise; yüzyıl boyunca Mardin ve çevresinde yaşanan çatışmaların ekonomi üzerindeki olumsuz etkileridir.

19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında yaşanan ekonomik gelişmeleri bir kenara bırakıp, Mardin'de Süryanilerin ekonomik faaliyetlerine gelirsek; Osmanlı kayıtlarının bu konuda çok da doyurucu bilgiler vermediklerini itiraf etmek gerekecektir. Yukarıda bahsettiğimiz Mardin'in üç temel ekonomik kaynağı olan ticaret, ziraat ve el sanatları-sinai başlıkları altında Süryanilerin durumu ile ilgili ne Osmanlı arşivi ne de Osmanlı mahkeme kayıtlarından faydalanarak çok açıklayıcı bir bilgi sunma imkanı maalesef mevcut değildir. Yapacağımız değerlendirmeler, ancak bazı bilgi kısıntılarından yola çıkarak, Süryanilerin ekonomik uğraşlarına dair genel bir çerçeve çizmek olacaktır.

Mardin ticari hayatında gayrimüslimlerin rolüyle ilgili, Osmanlı kaynaklarında elde edebildiğimiz en önemli ipucu "*tevziât*" kayıtlarında Müslüman ve gayrimüslimlere ait sunulan vergi miktarlarıdır. Osmanlı şehirlerinde resmi makamların giderlerini karşılamak amacıyla toplanan bu vergiden, Mardin'de gayrimüslim tüccarların Müslüman tüccarlardan sayıca daha fazla olduğu izlenimi elde edilmektedir. 1837 ile 1845 yıllarında Mardin'de toplanan tevzii'den gayrimüslim tüccarların payına genellikle Müslüman tüccarlardan %50 daha fazla vergi düşmektedir.

³⁴⁹ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 138.

Tablo 2.34: 1836-1845 Yıllarında Mardin’de Tüccardan Alınan Tevzii Miktarları.

Yıl	Tüccar-ı İslâm (Kuruş)	Tüccar-ı Reaya (Kuruş)
H.1252 (M.1836) ³⁵⁰	4.000	6.000
H.1253 (M.1837) ³⁵¹	2.500	3.250
H.1256 (M.1840) ³⁵²	1.000	1.500
H.1260 (M.1844) ³⁵³	2.000	3.100
H.1261 (M.1845) ³⁵⁴	6.300	9.200

Osmanlı Devleti’nde 19. yüzyılda gayrimüslimler lehine yaşanan gelişmelerden Mardin’deki gayrimüslimlerin de faydalandıkları anlaşılıyor. Yüzyılın hemen başında 1802’de gayrimüslimlere dış ticarete Avrupalı tüccar gibi ticaret yapma hakkının tanınmasıyla Avrupa tüccarı denilen bir sınıf ortaya çıkıyordu.³⁵⁵ Mardin’de bu haktan yararlanan ve kendilerinden “*Avrupa Tüccar-ı Mutebarânından*” şeklinde söz edilen 2 isme rastlamaktayız. Hoca Oseb veledi Emsih ve kardeşi Hoca Çebur veledi Emsih. Muhtemelen Ermeni olan bu iki kardeşten Hoca Çebur Diyarbakır’da ikamet etmektedir. Mardin’de ise işlerini kardeşi Hoca Oseb’in yürüttüğünü mal varlığıyla ilgili tüm yetkiyi mahkeme huzurunda kardeşine devretmesinde anlamaktayız³⁵⁶. Mahkeme kayıtlarındaki bilgilerden bu kişilerin Mardin’de bir nevi tefecilik yaptıklarına dair bir hava da sezilmektedir³⁵⁷. Parry ise; 1892’de Mardin’de Süryaniler arasında bayağı itibarlı Hoca lakaplı Ebu Selim isimli bir tüccardan bahsetmektedir. Muhtemelen Avrupa tüccar-ı mutebarânından olan bu kişi aynı zamanda Süryanilerin resmi makamlarla ilişkilerinde de önemli rol oynamaktadır³⁵⁸.

Mardin’in ticaret merkezi sayılabilecek ve çarşının en hareketli bölümünü teşkil eden Kayseriye Çarşısı (Bedesten)’de çoğunlukla gayrimüslimlerden oluşan bir tüccar/esnaf grubu yer almaktaydı³⁵⁹. Kasım Padişah Evkafından olan çarşığı gayrimüslimler öylesine sahiplenmişlerdi ki; 1860 Ocak’ında Amos veledi Yusuf, Kayseriye Çarşısı’nda bulunan bir dükkânı 11 bin kuruşla Şeyh Abdulvahab Efendi’ye satmıştır.

³⁵⁰ M.Ş.S. 253, Selh-i Zilhicce 1252.

³⁵¹ M.Ş.S. 253, 21 Rebitülevvel 1253.

³⁵² M.Ş.S. 253, 21 Safer 1256 .

³⁵³ M.Ş.S. 242, 11 Receb 1260.

³⁵⁴ M.Ş.S. 201, 3 Receb 1261.

³⁵⁵ M.S. Kütükoğlu: “Osmanlı İktisadi Yapısı”, Osmanlı Devleti Tarihi, Editör; Ekmeleddin İhsanoğlu, C. II İstanbul 1999, s. 382.

³⁵⁶ M.Ş.S. 243, 9 Zilhicce 1273.

³⁵⁷ M.Ş.S. 243, 14 Safer 1274, M.Ş.S. 235 12 Şaban 1275.

³⁵⁸ Parry;a.g.e., s. 74-75.

³⁵⁹ Parry;a.g.e., s. 85.

Dükkânın Kasım Padişah Medresesinin mülkü olduğunu satıştan sonra öğrenen Şeyh Abdulvahab Efendi parasını geri almak için mahkemeye başvurmuştur³⁶⁰.

Günümüzde körelmeye yüz tutmuş birçok zanaatı yüzyıllar boyu bünyesinde barındırmış olan Mardin’de, 19. yüzyılda meslek grupları açısından zengin bir yapı sergilemektedir. Osmanlı mahkeme kayıtlarına göre; Mardin’de şu meslek grupları bulunmaktadır:

Abacıyan, attaran, basmacı ve boyacı, bakkalan, bezzazan, bohça gezduran, çulhacıyan, çerçeciyan, çuşçiyan, debbağan, demürcü ve çilingir, dengeci, denkçiyan, etmekçiyan, gönciyan, haffafan, hakkak, hamamcı ve berber ve hekim, helvacıyan, kahveciyan, kasaban, katırcı, kazancı ve kalaycı, kazzazan, keçeciyan, kılınççiyan, kürkçü, mimaran, nalband, neccâr ve çubukçı, palançiyan, sarracan, terziyan, tüfenkçiyan, tütünciyan³⁶¹. Abdulgani Efendi bu mesleklere eklenebilecek birçok meslek sayar. Dava vekili, dellal, düğmeci, hancı, kazzar, kuyumcu, nasırcı, saatçi, tenekeci, testi yapanlar gibi. Bu mesleklerin bazılarının kendilerine ait çarşıları bulunmaktaydı. Kazancılar, sarraçlar, attarlar, neccarlar, yemeniciler çarşıları Mardin’de Ulu Cami çevresinde yer alan çarşılardı.³⁶²

Bu meslek gruplarından, özellikle mimarân grubu içinde gayrimüslimler önemli bir yer tutmaktadır. 1842’de Mimarbaşı Maksi Melki iken³⁶³, 1858 yılında muhtemelen onun oğlu, Sado veledi Maksi Melki mimarbaşısıdır³⁶⁴. 1872 tarihli Süryani Kadim cemaatine ait kayıtlarda ise Melki Mimarbaşı İbn-i Maksi Melki Hıdırşah ismine rastlamaktayız. Bu bilgi şer’iye sicillerinde milletleri belirtilmeyen Maksi Melki ve muhtemelen onun oğlu Sa’do’un Süryani olma ihtimalini akla getirmektedir. Yüzyılın sonlarına doğru ise Mustafa adında bir mimarbaşına rastlamamız, artık Müslümanların da mimarlıkta etkili olmaya başladığını göstermektedir³⁶⁵. Mimarlıkta, gayrimüslimlerin etkili olması, günümüz tabiriyle inşaat sektöründe, gayrimüslimlerin daha fazla yer almasını da beraberinde getirmiştir. 1842 yılında Mardin’de çalışan inşaat işçilerinin “*amelenin*” isimlerinin yer aldığı bir mahkeme kaydında, mimarbaşı Maksi Melki’yle birlikte

³⁶⁰ M.Ş.S. 235, 21 Cemaziyelahir 1277.

³⁶¹ M.Ş.S. 253, 21 Rebiülahir 1253; M.Ş.S. 201, 3 Rebiülahir 1261.

³⁶² Abdulgani Efendi; a.g.e., s. 258-259..

³⁶³ M.Ş.S. 242, 16 Şevval 1258.

³⁶⁴ M.Ş.S. 235, Gurre-i Receb 1275.

³⁶⁵ M.Ş.S. 234, 11 Rebiülevvel 1289; M.Ş.S. 234, 23 Cemaziyelahir 1289.

çalışan 31 işçinin isimleri verilmektedir. Bunlardan sadece 2 kişi Müslüman, diğerleri gayrimüslimdir.

Bunun dışında haffafan (ayakkabıcılar) içinde gayrimüslimler önemli bir yer tutmaktadır. 1845 yılında Mardin’de 26 haffaftan 12’si gayrimüslimdir. Sarraclar(?) içinde aynı tarihte gayrimüslim yoktur³⁶⁶. Mardin’de sayıları 9 ila 20 arasında değişen kasap esnafı içinde de genellikle 1 ila 4 arasında gayrimüslim bulunmaktaydı³⁶⁷. Ayrıca ekmekçilik, çilingirlik kuyumculuk, terzilik, neccarlık³⁶⁸, attarlık, demircilik, çulhacılık, etmekçilik, nalbandçılık³⁶⁹ gibi mesleklerde de gayrimüslimlerin çalıştıkları belgelerden anlaşılmaktadır.

Bu arada Süryanilerin ilgilendiği önemli iş kollarından biri olarak dokumacılık ön plana çıkmaktadır. Daha 16. yüzyılda Mardin’de bizzat şehirde, Mansuriye ve Kalatulmırza köylerinde çok gelişmiş bir dokuma sanayinin mevcudiyetine tanık olunmaktadır³⁷⁰. Süryanilerin meskûn olduğu bu iki köyün dokuma konusunda bir hayli ileri olmaları, şehir merkezinde de bu mesleğin Süryanilerin elinde olduğu izlenimini vermektedir. 19. yüzyılda Süryanilerin dokuma sanayine yönelik ortaklık oluşturmaları, bu alanda olan etkinliklerini göstermesi bakımından önemlidir³⁷¹.

Osmanlı belgelerinde dikkat çeken bir husus da, günümüzde çok fazla ön plana çıkan kuyumculuk mesleğinin Osmanlı belgelerinde nerdeyse hiç yer almamasıdır. İncelediğimiz mahkeme kayıtlarında rastladığımız tek kuyumcu bir Ermenidir³⁷². Süryani kilisesi kayıtlarında ise 1 kuyumcu belirtilmektedir³⁷³. Bu durumu destekleyen bir bilgiyi de Cuinet vermektedir. Buna göre; 1891 yılında Mardin’de kuyumcu sayısı 1’dir³⁷⁴.

Mardin’de önemli mesleklerden biri de katırcılıktır. Hem ticaretin en önemli unsuru olan kervanlarda, hem şehrin çevresindeki bağ bahçelerden elde edilen ürünlerin şehre taşınmasında hem de şehir içi taşımacılıkta katır, merkep ve kısraklar önemli bir rol

³⁶⁶ M.Ş.S. 201 , Rebiülevvel 1261.

³⁶⁷ M.Ş.S. 242, Gurre-i Cemaziyelevvel 1258;; M.Ş.S. 201, Rebiülevvel 1261, 15 Cemaziyelevvel 1263, 7 Safer 1270.

³⁶⁸ M.Ş.S. 201, s. 53 1261 senesi.

³⁶⁹ M.Ş.S. 253, 15 Zilkade 1255.

³⁷⁰ Göyünç; a.g.e., s. 137.

³⁷¹ M.Ş.S. 243 Cemaziyelahir 1273.

³⁷² M.Ş.S. 270, 20 Muharrem 1297.

³⁷³ Lemmê Defteri, s. 82.

oyunmaktaydı. Bu durum katırcılığı önemli bir meslek haline getirmiştir. Parry, Mardin ile Halep arasında kervan götürüp getiren katırcılardan bahsetmektedir³⁷⁵. 19. yüzyılda Osmanlı mahkemelerini en çok uğraştıran sorunlardan biri, kayıp ve çalıntı merkep, katır, kısarak davalarıdır. Bu davalardan bazıları hayvanlara dayalı taşımacılığın boyutunu göstermesi açısından önemlidir. 1872 Martı'nda Hanna veledi Eyleya 5 yıl önce Elazığ'da kaybettiği merkebinin Cercis veledi Amos'ta olduğunu söyleyerek şikâyetinde bulunuyordu. Cercis savunmasında merkebi 5 ay önce Urfa'dan satın aldığını söylüyordu³⁷⁶.

Mardin ve çevresi için en önemli gelir kaynağını tarım oluşturmaktadır. Mardin'de daha Artuklular döneminde yapılan sulama kanalları zirai faaliyetleri geliştirmiş, bağ ve bahçecilik yapılmış, hububat ve pamuk üretilmiştir³⁷⁷. 19. yüzyıla gelindiğinde Mardin çevresinde üretimi yapılan hububat ve pamuk, Mardin'in en önemli tarımsal üretimi olarak göze çarpmaktadır³⁷⁸.

Osmanlı fethinin ilk dönemlerinde olduğu gibi³⁷⁹, 19. yüzyılda da şehirde oturan halkın önemli bir kısmının bağ-bahçe işleriyle uğraştığı, mahkeme kayıtlarında özellikle Mardin'i çevreleyen değişik vadilerdeki bağ ve bahçelerin sık sık satışlara konu olmalarından anlaşılmaktadır. Şehrin çevresinde geni bir alana yayılmış olan bağ ve bahçelerde kentin ihtiyacını karşılayacak tarımsal üretim yapılmakta, belirli ürünler ise pazar için üretilmektedir.

2.4.2. Süryani Vakıfları ve Kilise Gelirleri

Süryanilerin bulunduğu tüm bölgelerde, geniş bir örgütlenmeye sahip Süryani Kadim Kilisesinin, örgütlenmesini devam ettirmek için belli bir maddi güce sahip olması gerekmektedir. Hem manastır ve kiliselerde görev yapan din adamları, hem buralarda eğitim gören din adamı adaylarının, maddi kazanç elde etmek için çalışmadıkları gözönüne alındığında, önemli bir külfet olduğu açıktır. Bununla beraber Süryani toplumunu temsil eden patrik ve diğer ileri gelenlerin, kendi toplumlarını temsilen

³⁷⁴ Cuinet; a.g.e., s. 501.

³⁷⁵ Parry;a.g.e., s. 146-147.

³⁷⁶ M.Ş.S. 234, 5 Muharrem 1289.

³⁷⁷ Ahmet Tabakoğlu; Türk İktisat Tarihi, Dergah Yayınları, İstanbul 1998, s.100.

³⁷⁸ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 251 vd.

³⁷⁹ Göyünç; a.g.e., s. 125.

yaptıkları faaliyetlerin de ekonomik bir bedeli vardı. Süryani kilisesinin bu maddi ihtiyacı, manastır/kilise vakıfları ve cemaatten alınan bağışlarla karşılanmaktaydı.

Vakıflar ve bağışlar dışında, özellikle manastırlar kendi çevrelerinde önemli sayılabilecek bir araziye de sahiptiler. Süryani Manastırlarının mensupları yılın belli mevsimlerinde bu arazilerde çalışarak, manastırları için gelir elde ediyorlardı³⁸⁰. Bazen bu araziler çevre köylüler tarafından işleniyor ve muhtemelen elde edilen kazanç paylaşılıyordu. 1841 yılında Deyruzzafaran Manastırı civarında “*kadim zamandan berü Deyruzzafaran’ın mezrası*” olan metruk bir arazinin, “*deyr-i mezbur*” sakinlerine gelir elde etmek için, ziraate açılması için talep ediliyordu. Bu amaçla verilen arzuhalde bu işle görevlendirilmiş olan Matran Yagop “*yedine bir kıta berat-ı alişan kerem ve ihsan*” buyurulması isteniyordu³⁸¹.

2.4.2.1. Mardin’de Süryani Kadim Kilisesi Vakıfları

Lügat olarak birçok anlamı bulunan “*vakıf*” kelimesinin, terim olarak farklı tanımları yapılmıştır. Bu anlamların tamamı birbirlerine benzemekte ve ihtiva ettikleri anlam hemen hemen aynı mahiyeti taşımaktadır³⁸². Vakıf; “*taşınır veya taşınmaz bir değer in belirli gayelerle bir amaca tahsisinden doğan, hukuki statüye ve süreklilik kavramına sahip, malın doğrudan kendi kendini temsil ettiği, tescilinden sonra kurucusu dâhil herkesi bağlayan bir akid*”³⁸³ olarak tanımlanabilir.

Vakfın kökeni hakkında değişik tespitler vardır. Bazı araştırmacılar vakfın kökenini Roma ve Bizans’a dayandırırken³⁸⁴, bazıları ise tamamen İslâmî kökenli sayarlar³⁸⁵. Burada söylenebilecek en doğru şey, kökeni ne olursa olsun İslâmî dönemde vakıf müessesesinin toplum hayatı içinde daha etkin bir kurum haline geldiğidir.

Osmanlı döneminde vakıf konusunu ele alan hemen tüm kaynaklar, Müslümanlarca oluşturulan vakıfların sosyo-ekonomik hayatın oldukça geniş bir alanında etkin olmalarından olsa gerek, sadece Müslümanlara ait vakıflardan bahsetmekte gayrimüslim vakıflarını gözardı etmektedir. Oysa gayrimüslimler de hem kendi dini yapılarını ayakta

³⁸⁰ Bkz. Parry;a.g.e., s. 124.

³⁸¹ M.Ş.S. 253, Gurre-i Rebiülevvel 1257.

³⁸² Ziya Kazıcı, İslâm Müesseseleri Tarihi, , Kayıhan Yayınları, İstanbul 1996,s. 11.

³⁸³ Ömer Ergün; “AB Sürecinde Azınlık (Süryani Vakıfları)”, Süryaniler ve Süryanilik, C.II, Haz:Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 21.

³⁸⁴ İslâm Ansiklopedisi, Vakıf Maddesi, C.XIII, Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, s. 160.

tutmak hem de dini kurumların ekonomik açıdan finansmanını sağlamak amacıyla vakıflar oluşturmuşlardır. Ancak Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin vakıf kurmalarının bazı sınırları vardır. Gayrimüslimler, insanlara iyilik yapmak, zorda kalanlara yardımcı olmak amacıyla vakıf kurabilirler. Bunun dışında kilise kurmak, bunları tamir etmek veya İncil ve Tevrat'ın basım ve dağıtımına yönelik kurulacak vakıflar geçersizdir. Bununla birlikte gayrimüslimler, dinî bir yapının etrafındaki veya diğer sağlık ve sosyal birimlerinin çevresinde toplanan fakirler için başta nakit para olmak üzere taşınır mal vakfedebilirlerdi³⁸⁶.

19. yüzyılda Mardin mahkeme kayıtlarında hem Süryani kiliseleri hem de diğer gayrimüslim cemaatlerin kiliselerine ait vakıflarla ilgili kayıtlar yer almaktadır. Özellikle evlerin veya dükkanların sınırları belirlenirken, komşu ev veya dükkanların kilise vakıflarına ait olduğunu belirten ifadeler sıkça kullanılmaktadır³⁸⁷. Müslümanların vakıfları dini kurumlarla birlikte topluma da faydalı olabilecek çok değişik alanları kapsarken, gayrimüslimlerin sadece kendi dini kurumlarına ve cemaatlerine yönelik olmasıyla dikkat çekmektedir.

Mardin ve çevresinde bulunan Süryani kilise ve manastırlarının her birinin kendine ait bir vakfı bulunmaktadır. 1913 yılında Süryani Kadim cemaatinin Mardin'de vakıf mallarını gösteren kayıtlara göre; şu kilise ve manastırlara ait vakıflar bulunmaktadır: Deyruzafaran Manastırı, Mart Şemun Manastırı, Mar Mihail Manastırı, Kırklar Kilisesi, Mar Seydi Manastırı, Mansuriye Köyü'nde Mar İsyia Kilisesi, Kalatılmarra'da Mar Cercis Kilisesi³⁸⁸. Bu vakıflar içinde özellikle Erbain (Kırklar) Kilisesine ait kayıtlara 19. yüzyıl mahkeme kayıtlarında rastlanmaktadır.

Tablo: 2.35 'de görüleceği üzere vakıf malları genellikle Patriklerin, keşişlerin veya vakıf cabilerinin adına kaydedilmiştir. Kilise vakıflarının mütevellileri de genellikle din adamlarıdır. 1872'de Erbain kilisesi vakfı mütevellisi Beho veledi Şemmas Emsih, 1878'de Yonan veledi Eşo³⁸⁹, 1880'de ise Süryani Kadim milleti murahhası Cercis Efendi'dir³⁹⁰. 1898 yılında "*Süryani Kadim milletin köylerinde merbut bi'l-cümle*

³⁸⁵ Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf, Ankara 1988, s.22 vd.

³⁸⁶ Ergün, a.g.m., s. 291-292.

³⁸⁷ Örneğin Bkz: M.Ş.S. 234, 3 Zilkade 1277; M.Ş.S. 234 3 Zilkade 1288.

³⁸⁸ Kırklar Kilisesi Arşivi, 29 Haziran 1329 Tarihli Vakıf Defteri.

³⁸⁹ M.Ş.S. 270, Gurre-i Recep 1295.

³⁹⁰ M.Ş.S. 270, 25 Rebiülahir 1297.

evkafının mütevellisi Matran Cercis Efendi veledi Kıs Abdunnur” dur³⁹¹. Bu vakıfların amacı sadece kilise giderlerini karşılamak değildir. Aynı zamanda cemaatin fakirlerine de yardım etmektir. zaten belgelerde vakıflar, falan kilisenin vakfı olarak değil “*falan kilisenin ve fukarasının vakfı*” olarak yer almaktadır. Bu sebeple olsa gerek, 1878’de Kırklar Kilisesi vakfı mütevellisi olduğundan bahsettiğimiz Yonan veledi Eşo için “*Erbain Kilisesinin mütevellisi ve fukara-i malumeninin vekili*” ifadesi kullanılmaktadır³⁹².

Cemaat tarafından vakfedilen mallar; vâkıfın ölümünün ardından varisleriyle vakıf mütevellileri arasında çatışmalara da sebep olabilmekteydi. Bu durumlarda sorun mahkemeye taşınıyordu. Mahkemenin bu tür sorunlarda dikkat ettiği en önemli husus; vâkıfların kendilerine ait mallarını “*Kendü hal ve hayatlarında ve kemali-i akl ve sıhhatlarında*”³⁹³ vakf eyleyip eylemedikleri idi. 1878 yılında Erbain kilisesi vakfı mütevellisi Yonan veledi Eşo, Baş mahallesinde iken ölen bir Süryani’nin aynı mahalledeki evinin, ahırının ve dükkânının yarısını ölmeden önce vakfettiğini ancak, eşinin bunları zaptettiğini söyleyerek şikâyetçi oluyordu. Kadının itirazı üzerine Yonan; 1279 tarihli bir hüccet ile 2 Müslüman 2 gayrimüslim şahit göstererek iddiasının ispatlıyordu³⁹⁴. 1898 tarihli başka bir belgede Necmeddin Mahallesinde, ölen bir Süryani Kadimin eşi, eşinde kalan gayri menkulleri eşinin ölümünden sonrasına 9 yıl kadar ellerinde tutmalarına rağmen, 1 yıl önce Süryani Kadim vakıfları mütevellisi Matran Cercis Efendi tarafından bu mallara müdahale edildiğini iddia ediyordu. Bu iddiaya karşılık davacı taraf, ölen kişinin bu yerleri “*Süryani Kadim fukarasına*” vakfettiğini iddia ediyordu³⁹⁵. Hatta bazı durumlarda mülkünü vakfedenlerin, varisçilerinin vakfedilen malı üçüncü şahıslara satmaları da söz konusu olmaktaydı³⁹⁶.

Vakıflar konusunda mahkeme kayıtlarına yansıyan başka bir durum da, bazı mülklerin “*nısf hissesinin*” (Yarısının) vakfedilmiş olmalarıydı. Bu gibi durumlar zaman içinde sorunlara sebep olması dolayısıyla, kilise tarafından mülkün diğer yarısının da alınması yoluna gidiliyordu³⁹⁷. Bu gibi durumların dışında da, kilise vakıflarına ait dükkân veya

³⁹¹ M.Ş.S. 220, 19 Rebiülahir 1316.

³⁹² M.Ş.S. 270, Gurre-i Recep 1295.

³⁹³ M.Ş.S. 243, Evail-i Cemaziyelevvel 1274.

³⁹⁴ M.Ş.S. 270, Gurre-i Recep 1295.

³⁹⁵ M.Ş.S. 220, 19 Rebiülahir 1316.

³⁹⁶ M.Ş.S. 270, 25 Rebiülahir 1297.

³⁹⁷ M.Ş.S. 234, 2 Cemaziyelahir 1289.

evlerin büyütülmesi düşünüldüğünde, vakıf malına komşu mülkler, parası “*kilise malından verilmek üzere*”, satın alınıyordu³⁹⁸.

Vakıflar konusunda bu tür sorunlar yaşamalarına rağmen, Mardin’de Süryani Kadim kilise ve manastırlarına ait hatırı sayılır vakıf malı bulunmaktaydı. 1913 yılında Adliye Nezaretine sunulan bir defterde, aynı zamanda 19. yüzyılda mevcut olan, Süryani Kadim kilisesi vakıflarının tam bir listesi verilmiştir.(Tablo: 2.35)

³⁹⁸ M.Ş.S. 234, 9 Şevval 1288.

Tablo: 2.35. Deyruzzafaran Manastırıyla Civarındaki Deyr Seyde ve Mor Yakup ve Kalat'l-mırra Karyesinde Mor Cercis ve Mansuriye Karyesinde Mor İsy ve Mardin dahilinde kain Erbain ve Mor Mihail ve Mort Şemuni Kiliselerine aid olan Evkâf defteridir ki bir nushası Adliye Nezareti Celilesine ve bir nushası Mardin Mutasarrıflığına 29 Haziran 1329 tarihinde takdim kılınan defterin suretidir.

SAYFA 1

Aded	Liva/Kaza	Karye veya Mahalle	Cins-i Mülk	Sokağı	Rakım-ı Ebvab	Dönüm	Mevkii	Aid Olduğu Müessesese	Kimin Namına Ne Vakitten Berü Mukayyed Olduğu	Mülahazat
1	Mardin	Şara Mahallesi	Dükkan	Suku'l-bakar	16		Suku'l-bakar	Deyruzzafaran	Esna-i tahrirde Petros Efendi Süryani Kadim Patriği bulunduğu cihetle namına kaydolundu.	
2		"	"	"	16		"	"	"	
3		"	"	Badestan	97		Badestan	"	"	
4		"	"	"	94		"	"	"	
5		"	"	"	49		"	"	"	
6		"	"	"	44		"	"	"	
7		"	"	"	62		"	"	"	
8		"	"	"	64		"	"	"	
9		"	"	"	64		"	"	"	Mezkur numaradaki dükkan bir daha ifraz edilip ikiye taksim kılınmıştır.
10		"	"	Haffafan	89		Haffafan	"	"	
11		"	"	"	61		"	"	"	
12		"	"	"	147		"	"	"	
13		"	"	Seb'a	26		Seb'a	"	"	

14		"	"	Hassan Ayyar	77		Hassan Ayyar	"	"	
15		"	"	"	22		"	"	"	
16		"	Bahçe	Latifiye	59		Cami-i Kebir	"	"	
17		Kalati'l-marra	Bağ	Bağlık		14	Bağlık	"	"	
18		"	"	"		310	"	"	"	
19		"	Tarla	"		19	"	"	"	
20		"	"	"		9	"	"	"	
21		"	"	"		6	"	"	"	
22		"	"	"		27	"	"	"	
23		"	"	"		6	"	"	"	
24		"	"	"		42	"	"	"	
25		"	"	"		6	"	"	"	
26		"	"	"		52	"	"	"	
27		"	"	"		20	"	"	"	
28		"	"	"		12	"	"	"	
29		"	"	"		5	"	"	"	
30		"	"	"		15	"	"	"	

SAYFA 2

31		Kalati'l-marra	Bahçe	Deyr Seydi		1	Deyr Seydi	Deyr Seydi Kilisesine aid	Esna-i tahrirde Petros Efendi Süryani Kadim Patriği bulunduğu cihetle namına kaydolundu.	
32		"	"	"		1	"	"	"	
33		"	"	"		1	"	"	"	
34		"	"	"		1	"	"	"	
35		"	"	"		1	"	"	"	

36		"	"	Mor Yakup		8	Mor Yakup	"	"	
37		Bekiri Karyesi	İki gözlü değirman	Karye civarı			Bekiri Karyesi	"	Matran İlyas Efendi Deyruzzafaran Manastırı reisi olmasından namına kaydolunmuştur.	Vakıf olduğuna dair 11 Muharrem 1311 tarihli Mardin Şeriye Mahkemelerinden hüccet mevcuttur.
38	"	"	4 bab hane				"		"	
39		"	Tarla			449	"	"	"	
40		Benabil Karyesi	Kasr	Karye civarı		1	Karye civarı		Esna-i tahrirde vakf cabisi Hanna nam kimesne olmasından kilise vakfı mütevellidi diye yazılmıştır.	
41		"	Bahçe	"		1	"	"	"	
42		"	"	"		5	"	"	"	
43	"	"	"	"		6	"	"	"	
44		"	"	"		23	"	"	"	
45		"	"	Bağlık		1	Benabil	"	"	
46		"	Susuz tarla	Üstün(?)		2	"	"	"	
47	"	"	"	"		1	"	"	"	
48	"	"	"	"		1	"	"	"	
49		"	"	"		12	"	"	"	
50	"	"	"	"		18	"	"	"	

51		Şara Mahallesi	Dükkan	Erbain	29		Şara	Mansuriye karyesinde Mor İsy Kilisesine aid olduğu	Esna-i tahrirde Petros Efendi Süryani Kadim Patriği bulunduğu cihetle namına kaydolundu..
52		Mansuri karyesi	Denk	Karye civarı			Mansuriye	"	Esna-i tahrirde Abdulhakim adına kaydolundu.
53		Kalati'l-marra	Bahçe			1	Kalati'l-marra	Kalati'l-marra'da Mor Cercis Kilisesine aid.	Esna-i tahrirde karye-i mezkureli Maksi Murat Havoş namına kaydolundu.
54		"	"			2	"	"	"
55		"	"			1	"	"	"
SAYFA 3 ERBAİN KİLİSESİNE AİD EMLAKIN BAKİYESİ									
1		Şara Mahallesi	Dükkan	Suku'l-bakara	48		Suku'l-bakara	Erbain Kilisesi	Bidayet-i tahrirde Petros Efendi Süryani Kadim Patriği bulunduğu cihetle namına kaydolundu..
2		"	"	Badestan	71		Badestan	"	
3		"	"	"	68		"	"	
4		"	"	"	55		"	"	Hanna Karzalo Efendi Erbain Kilisesi vakfi cabisi olduğu cihetle namına kaydolunmuştur.

5		"	"	"	68		"	"	"	
6		"	"	"	56		"	"	Bidayet-i tahrirde Petros Efendi Süryani Kadim Patriği bulunduğu cihetle namına kaydolundu.	
7		"	"	"	45		"	"	"	
8		""	Hane	kümrük(?)	10		kümrük(?)	Mor Petros kilisesi		Mezkur iki hane ve dükkan Göllasiyan Mahallesiindeki Mor Petros Kilisesine aid olup Berat-ı aliye de vardır.
9		"	Hane	Tkye Baba Hcı	13		Göllasiyan	"	"	
10		"	Dükkan	"	12		"	"	"	
11		"	"	Şeyh Lisyen	24		"	"	"	"
12		"	"	Şeyh Lisyen	25		"	"	"	"
13		"	"	Haffafan	18		Haffafan	Erbain Kilisesi	"	"
14		"	"	Yemeniciler	14		Yemeniciler	"	"	"
15		"	"	Eskiciler	29		Eskiciler	"	"	"
16		"	"	"	33		"	"	"	"
17		"	"	"	37		"	""	"	"
18		"	"	"	45		"	"	"	"
19		"	"	Haffafan	16		Haffafan	"	"	"
20		"	"	"	5		"	"	"	"
21		"	""	Şeyh Çabuk	16		Şeyh Çabuk	"	"	"
22		"	"	Meşkin	27		Meşkin	"	"	"
23		"	"	Maristan	4		Maristan	"	"	"
24		"	"	"	5		"	"	"	"
25		"	Hane	Ahizade	40		Şara	"	"	"

26		"	Hane	Erbain	105		Erbain	"	"	"
27		"	Dükkan	"	11		"	"	"	"
28		"	"	Hükerciler(?)	68		Hükerciler(?)	"	"	"
29		"	"	Kıdemçiler	70		Kıdemçiler	"	"	"
30		"	"	"	70		"	"	"	"
31		"	"	"	70		"	"	"	"

SAYFA 4

32		"	Dükkan	Babulcedid	57		Babulcedid		Esna-i tahrirde Petros Efendi Süryani Kadim Patriği bulunduğu cihetle namına kaydolundu.	
33		"	Hane	"	58		"		"	
34		"	"	Şeyh Çabuk	110		Şeyh Çabuk		"	
35		"	"	Erbain	21		Erbain		"	
36		"	Dükkan	"	23		"		"	
37		"	Denk	"	30		"		"	
38		"	Hane	"	25		"		"	
39		"	"	"	18		"		"	
40		"	"	"	5		"		"	
41		"	Dink	"			Şara		Kıs Cebrail Erbain Kilisesine keşiş olduğunda namına kaydolundu.	
42		"	Dükkan	Suku'l-bakara			Suku'l-bakara		Abdulmesih Efendi Süryani Kadim Patriği olduğunda adına kaydolundu.	

43		"	"	"	106		"		"	
44		"	"	Badestan	bila		Badestan		Cercis kustom esna-i tahrirde varidatı vakfiyenin cabisi olduğundan namına yazılmıştır.	
45			Hane	Erbain			Erbain		Esna-i tahrirde Petros Efendi Süryani Kadim Patriği bulunduğu cihetle namına kaydolundu.	
46		"	Harabe dükkan	Debbağhane	33		Debbağhane		"	
47		"	Harabe dükkan	"	64		"		"	
SAYFA 5 Mor Mihail ve Mor Şemon Kiliselerine Aid Olan Evkafın Beyanıdır.										
1	Mardin	Şara Mahallesi	Dükkan	Haffafan	37		Haffafan	Mor Mihail kilisesine aid olan	Esna-i tahrirde Petros Efendi Süryani Kadim Patriği bulunduğu cihetle namına kaydolundu.	
2		"	Hane	Babulcedid	14		Babulcedid		"	
3		"	Denk	"	5		"		"	
4		"	Denk	""	34		""		"	
5		"	Denk	"	39		"		"	
6		"	Dükkan	"	7		"		"	
7		"	Hane	Harar	104		Necmeddin		"	

8		"	Dükkan	Debbağhane	109		"		"	
9		"	Dükkan	"	26		"		"	
10		"	Dükkan	"	32		"		"	
11		"	Denk	"	36		"		"	
12		"	Mağaza	"	39		"		"	
13			Dükkan	"	43		"		"	
14		"	"	Mutebalar(?)	108		Mutebalar		"	
15		"	"	"	108		"		"	Mezkur dükkandan bir dükkan daha ifraz edilmiştir.
16			Denk	Harar	145		Necmeddin		"	
17		"	Hane	"	120		"		"	
18		"	Bahçe	"	3		Fetka		"	
19		"	Bahçe	"	3		Ravza		"	
20		"	Hane	Babulcedid	9		Babulcedid		"	
21		"	Dükkan	Debbağhane	15		Necmeddin		"	
22		"	"	Harar			Necmeddin		Esna-i Tahrirde Perihan vakıf cabisi olmasından namına kayd olunmuştur.	
23		"	"	Harar			Necmeddin		"	
24		"	"	Haffafan	21		Haffafan	Mor Şemon Kilisesine aid olan	Esna-i tahrirde Petros Efendi Süryani Kadim Patriği bulunduğu cihetle namına kaydolundu.	

25			"	Debbağhane	12		Necmeddin		"	
26		"	"	Necmuzade	38		Şehidiye		"	
27		""	Hane	Necmuzade	39		Şehidiye		"	
28		"	Dükkan	Tekye	4		Tekye		"	
29		"	"	"	13		Tekye		"	
30		"	"	"	15		tekye		"	
31		"	Hane	Necmuzade	21		Şehidiye		"	

SAYFA 6

32		"	Arazi	Necmuzade	40		Şehidiye	Mor Şemon Kilisesine aid olan	"	
33		"	Hane	"			Şehidiye			
34		"	Tarla maa bağ	Meydanbaşı	54					

Süryani Kadim cemaatine aid olub mardin ve civarında vaki Deyruzzafaran Manastırıyla civarındaki Deyr Seyde ve Mar Yakup ve Kalatı'l-mırra Karyesinde Mar Cercis ve Mansuriye Karyesinde Mar İsyak vakfı ve Mardin dahilinde kain Erbain ve Mar Mihail ve Mart Şemuni Kiliselerine aid olub hiçbir güne ihtilaf olmayub öteden berü mezkur müesseseler tarafından tasarruf edegeldikleri emvali gayrimenkulenin mikdarını havi ber-muceb-i tarifile işbu defteri tanzim ve tasdiken bir nushası Adliye Nezareti Celilesine ve bir nushası Mardin Mutasarrıflığına takdim kılınmıştır. 29 Haziran 1329 Mühür Patrik Vekili Matran Cercis

2.4.2.2. Süryani Kilisesi Gelirleri ve Lemmê

Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimlerin, evlenme, boşanma ve vasiyet gibi medeni hakları ve bazı küçük davalarını kendi cemaatlerine bıraktığından daha önce bahsetmiştik. Kiliseler kendi cemaatlerinden bu işler için miktarları kesin olarak belli olmasa da bazı harçlar almışlardır. Bu harçların ne kadar olduğu konusunda belli bir kural bulunmamaktaydı. Muhtemelen kişilerin maddi gücü, dindarlığı ve biraz da cömertliğine bağlı olarak miktarı değişmekteydi.

Kilise, yaptığı hizmetler karşılığı aldığı bu harçlar dışında, ihtiyaç duyduğu zamanlarda, cemaatten yardım da toplayabiliyordu. Özellikle kiliselere yeni kısımların eklenmesi ve onarılmalarında ya bir hayırsever tüm masrafı üzerine alıyor ya da cemaatten aynî ve nakdî yardımlar toplanıyordu³⁹⁹.

Süryani Kilisesinde bu tür yardımlar, daha geniş bir kesimi, belki de cemaatin tamamını, kapsadığı durumlarda “*lemmê*” adı verilen bir tür kilise vergisine dönüşüyordu. Lemmê dini bir dayanağa sahiptir. Normalden herkesin gelirinin 1/10'unu kiliseye vermesini gerektiren bu kural zaman içinde zayıflamış ve sadece kilisenin ihtiyacı olduğu dönemlerde toplanan bir yardıma dönüşmüştür. Miktar olarak ise 1/10 da zaman içinde ortadan kalkmış herkes, maddi gücüne ve isteğine bağlı olarak, değişik miktarda vermiştir.

1870 yılında Patrik Petrus, Deyruzzafaran Manastırı'nın tamiri için Papaz Abdullah Satuf Sadedi'ye hem cemaatin çok geniş bir nüfus sayımını yaptırmış hem de “*Lemmê*” adı altında yardım toplamıştır. Osmanlı Devleti'nin tahrir kayıtlarını andıran tarzda hazırlanmış olan bu kayıтта Mardin'de lemmê veren herkes tek tek isimleriyle ve yaptıkları yardım miktarı belirtilerek kaydedilmiştir.

Tablo incelendiğinde, Mardin'de Süryani cemaatinin, lemmê versin vermesin, herkesin kaydedilmeye çalışıldığı rahatlıkla anlaşılacaktır. Muhtemelen yardım talep edilen ve isimleri kaydedilenler kendi geçimlerini sağlayan aile reisleridir. Yapılan yardımlar da herkesin maddi imkânları dahilindedir ve sadece nakdî yapılmamıştır. “*2 keyl buğday*”

³⁹⁹ Bu yardım örnekleri bkz.; Gabriel Akyüz; Diyarbakır'daki Meryem Ana Kilisesi'nin Tarihçesi, Resim Matbaacılık, İstanbul 1999, s. 55., Akyüz; Mardin İli'nin Merkez ..., s. 35 ve 67.

ve “*nahid 2 şamdan*”ın yardımlar arasında sayılması, maddi güce bağlı olarak nakdi yardımların yanında aynî yardımların da yapıldığını göstermektedir.

Süryani Kilisesinin gerek vakıf mallarının kiralarından gerekse cemaatten topladıkları maaşlardan elde ettikleri gelirleri muhafaza şekilleri ile ilgili bilgiyi Parry vermektedir. Buna göre; patriğin denetimindeki para, Osmanlı bankaları güvenilir olmadığından, patriklik divanında bir kasada saklanmaktadır. Bu kasanın anahtarı bir rahiptir. Rahip kasanın güvenliğini sağlamak için kasanın bulunduğu odada yatmaktadır. Bu tedbirin sebebi birkaç yıl önce (Parry 1892’de Mardin’de) patriğin sekreterinin kasada bulunan paraları alıp kayıplara karışmasıdır⁴⁰⁰.

Tablo 2. 36: 1872 Yılında Mardin Süryani Kadim Cemaatinden Toplanan Bağışlar.

Patrik Petrus Deyruzzafaran Manastırı için 15 Haziran 1872 yılında Mardin cemaatinden toplamış olduğu Lemmê'nin beyanatıdır.	
İsim	Miktar (Kuruş)
Melki Kıs İlyas	1.120
Hanna Hedayi	1.784
Makdis Melki Kalatmelho	560
Hanna Gerzelo	784
Şemmas Melki Dolabani	560
Behi Hedayi	560
Eşo Dolabani	560
Cercis Abdulahad Gabus	560
İlyas Abdunnur	448
Hanna Abdunnur	560
Hanuş ibn-i Hanaşi el-Helvacı	280
Cerco Şemmas Hindi	336
Makdis Abdullahad Mansur	168
Aci El-Naşif	280
İliyo Abdunnur Tenurci	224
Emsih Hemami	224
Mehe ve Behnam evlad-ı Cerco Maksi Anton	60
Loli Katırcı	168
Melke Amasya	40
Maksi Tama El-Kavak	224
Emsih Zehke Marami	112
Melki Terziyi	11
İbrahim Cerco Aho	112
Hanna ve Balas evlad-ı Maksi Emsih Zıneh	112
Yusuf Behnam Müneyirci	112
Hanna Cebrail Cencar Doni İbn-i Başta	168
İliyo Zehko	Nahid 2

⁴⁰⁰ Parry;a.g.e., s. 66.

	şamdan verdi
Melki ve Behi ve Osi Beytmelluh	224
Melki İbn-i Maksi Mihail Nahid	80
Lolo İbn-i-i Sado Garip	80
Cebbi ve Şemmas Said evlad-ı Hedayi	135
Hanna İbn-i Bettos Karami	89
Osi İbn-i-i Kıs Hanna	224
Lolo İbn-i Maksi Eyüb	112
Maksi Melki İbn-i Cercis Corum	225
Maksi Cercis İbn-i Maksi Hanna Gogi	168
Cercis Kıs İlyas	112
Maksi Hanna Cercor	56
Maksi Melko ve Maksi Yakup evlad-ı İliyo-Şaho	
Yusuf Sahib	45
Behi İzlah	112
Melki Cerco Abdo	83
Cercis İsi Tavşan	80
İlyas Tavşan	11
Amus Abdo Tavşan	50
Davut Şemmo	22
Melki El-Aşçe	44
Cercis İbn-i Eşu Mışmiş	100
Murad İbn-i-i Bahi Tenurcı	67
Emsih İbn-i Murad Tenurcı	250
Maksi Yakup Gassaki	224
Mali İbn Maksi İliya	36
Maksi İshak Helvacı	268
Loli Katırcı	224
İbrahim İshak Helvacı	163
Maksi Melki Afad İliyo Katırcı	44
İbrahim Gabriel Hıdırşah	448
Maksi Melki Çerbaka	111
Cerco Kottum	44
İliyo Kevkev	55
Yakup İbn-i	55
Maksi Said Yakın	280
Cercis Şemmas Yakup	200
Maksi Colo ve Maksi Said Şelazi	111
Said İbn-i Muro Şemsi	
Hanna İbn-i Abdullahad Şemsi	
Osi Ahahu	
Behnam İbn-i Hanna Nahit	112
Davut İbn-i-i Hanna Seper Şemsi	100
Maksi Bedros	
Maksi Lolo Gerzelo	100
Mihail Cercor	
Cercis Semi Şemsi	112
Maksi Sado İbn-i Yusuf Gerzelo	50
Emsih İbn-i Yakup El Sayıg	47
Hanna Varase	560

Osi Maksi İliya Ecemo	280
İse Budag Şemsi	80
Şemmas Murad İbn-i Kıs İshak	50
Yusuf Yakup Hedayi	50
Maksi Yunan İbn-i Ceras-i Hedayi	224
Şala'a Midyadi	70
Maksi Yusuf Koçhisarlı	300
Melki Cerco Hezma	168
Nasri İbn-i İlaya Komure	50
Makdis Yunan Komure	210
Asi Ahmer Dekno	279
Yusuf Golo ve Hanna Ahi	109
İlyas Müneyir	44
Cice Helli	22
Melki İbn-i Cercüsü Koçhisar	220
Hanna İbn-i-i Semanas Yonan Karuşı	55
Hanna İbn-i Sako	30
Ato Garip	45
Elo Nalband	112
Maksi Lolo İbn-i Cibro	100
Osi Nalband	60
Lolo Terzi	150
Amus Merti	56
Lolo Cerco Tama	56
Cibbe İbn-i Osi Eşo Haddat	180
Cibbe İbn-i Maksı Abdullah Eşo El Haddat	180
Behi İbn-i Mehi El Haddat	56
Ceci Matlub	100
Amus Şeristan	550
Yakup İbn-i Gevriye	224
Lolo Kastuma	224
Maksi Lolo Sitto	350
Maksi Sado Bello ve Nasri İbnihi	280
İlyas İbn-i Emsih Snuno	66
Yakup İbn Maksı Behdi El Araç	33
Maksi Aro	44
Maksi Elo Hezum	
Maksi Melki Bahi	300
Ceci El-Fitfit	56
Maksi Meho İbn-i-i Eli	22
Maksi Sado Kavuk	70
Maksi Cercis Hezum	70
Şemon İbn Cerco Şemmos	22
Maksi Malki Geuro	39
Cerco Cercur	60
Lolo Ahihi	60
Behi İbn-i Maksı Gebro Topo	56
Melki El Kıs	112
Amus Hezum	67
Cercis ve Mutti Veled-i Kıs Behnam	100
Maksi Cercis İspir	112

Maksi Miho İbn-i Kıs Emsih	25
Davut İbn Maksi Cercis Huluki	112
Maksi Cercis Harhor	22
Osi Korogilli	66
Melke İbn Hanna Toppa	33
Yasa Celli	112
Melki Mimarbaşı İbn-i Maksi Melki Hıdırşah	224
Zehki Ahihi	200
Cercis İbn-i Maksi Mihail	80
Maksi Emsih Toppa	50
Maksi Muso sefer	56
Melki Rahip Hollo	36
Maksi İlyas Acemo	44
Lolo Basmacı	80
Lolo Nanun	33
Maksi Yusuf Kuriyo	30
Maksi Behduşi Kavuk	160
Zehko İbn Yeso Molo	31
Caci Yakup El Daravi	60
Yunan Hubayzi'l Deyr	80
Melki Merumi	41
Beyt Cebro Menno	50
Honi El-Daravi	30
Melki Bahi Hemo	40
Caci Maksi Mihail Sabbah Gerzo	166
Maksi Melki Ahihi	100
Maksi Tuma Haccer	120
Maksi İlyas İbn-i Dano	60
Mello Lolo Hısnı	40
Osi Bogos	168
Maksi Mehi Neşef	90
Behi Saruhan	120
Caci İbn-i Melek İbn-i Ebu Esman	20
Bahi Şemmas Abdulahad	336
Melki Neşef	40
Sa'do İbn-i Elo Şemsi	70
Melki Seyoli El-Deloli	44
Sado İbn-i Be'solo	5
Caci Betiyo	50
Lolo Kas Melki	60
Cebur Cercur	60
Hanna Lolo El-Saur	168
Gabriel Siras	206
Lolo Rahip Hollo	200
Maksi Sado İbn-i Mehne verdi	224
Yusuf Amon	445
Cebul Zekol	150
Nano Yetim Beyt İşlah	22
Emsih Lolo Sefer	22
Sa'do Şeytan Maksi	50

Yakup Ahihi	34
Hanna Yaso Sahli	100
Melki Ecin	22
Beyt Çeşlenk	
Hanna Semo	30
Hanuşi sado Gercum	60
Osi Mazertevi	22
İlyas Osı Yasemin Şemsi	30
Melki Hezari	50
Maksi İbrahim İbn-i Şenhor	
Davut İliya Şehir Kahyası	100
Yakup Lolo Sefer	44
Cice Meho El-Muşaklah	70
Muri Maksi Cice Cano	44
Bıhni İbn-i-i Behno	100
Yakup Hanna Amus	120
Davut Bedlisi	112
Bahine El-Kübi	60
Sahudi Zekko	111
Yakup Şimmas Cercis	112
Osi Cebro El-Barbuk	140
Muhi İbn-i Behi El-Gabus	112
Cercos Sfenoya	
Behi Hazami	100
Gabriel Calino	50
Lolo İbn Cebro Bıkrıcı	50
Şemmas Melki İbn-i cercusu Çelebi	111
Hanna Emsih Rasil Ebyas	30
Saido İbn Abdullah Mirdis	60
Hanna Halilo	50
Cercis Yetim El-Halilo	80
Eliyo İbn-i Nano Eşlah	120
Gabriel Çakli	22
Yusuf El-Kantar	560
Ebud Meho Allaf	224
Maksi Yusuf İbn-i Cello	326
Melki İbn-i Maksi Emsih Basmacı	200
Cice İbn-i Behi El-KıS	
Lolo İbn-i Cercis Abdunur	80
Cercis Behnam İbn-i Ahu Metron Hanna	60
Maksi Davut Aden	112
Maksi Emsih İbn-i İbrahim Ahrun	100
Maksi Melki Basmacı	50
Maksi Hantuşi	44
Behnam İbn Ahu Yakup Karo İşoh	60
Beryan İbn Hanna Külhançı	140
Cebra İbn-i Sitto	35
Behi İbn-i Emsih Şarabe	50
Lolo Melki Espohan	120
Emsih İbn-i İbrahim Hırka	50
Melki Karabaş	35

Maksi Yusuf İbn-i Şemmos Murat	150
Maksi Hanna D.Bekirli	80
Elo Batri	336
Loli Celino Hıbbas	23
Melki İbn Elo behedi	30
Cerco Ne'mi	224
Eliyo Maksi Yusuf El-Kalotmerani ve Cerci Ahiki	112
Hanna Ademo	448
Melki İbn Behi Şemmos	80
Maksi Eliya İbn Maksi Derur Helvacı	60
Behdi İbn Maksi İbrahim El-Kassar	211
Melki İbn Maksi cebro El-Kassar	111
Yakup İbn-i Hindeviye El-Haluma	22
Şemmas Yusuf Yetim Davut Teteme	168
Maksi A.Ahad İbn-i Izzaka	100
A.Ahad Mazertevi	22
Cice Feal	224
Cice El-Magzelci	
Nano Koç Mea Ahiki	112
Amus Hatta	22
Amus Bahini	22
Cico Koro	60
Melki Kantar	56
Maksi Yusuf Devli	315
Cice Sefer	210
Davut Cice Devli	63
İse İlyas	21
Bint Siras	
Şemon Sefer	11
Emsih Sefer	11
Abdi Sefer	11
Abdi İbn Abdullah	11
Ahdol İbn-i Hanno Diyerbekirli	80
Muri İbn-i Melki	10
Behi Selman	42
İliyo Ahiki	21
Cice Abdullahad	19
Osi Messo	10
Behi Emsih	42
Meho Hanna El-Sayih	159
Elo Gozar	30
Kiriyo İbn-i Behdo	
Mihail Devli	212
Melki Devli	42
Petrus Hanuş Devli	52
Cercis Elo Devli	105
Yakup Maksi Sado	21
Maksi Hanna Şükro	
Saumi Şemmas Bizara	70
Emsih Maksi Sado	30

Emsih İbn-i Şemmo	
Ganno İbn-i Ganno	50
Eliya Kaleli	
Yakup İbn Birro	10
Birre İbn Cerco Abdullah	53
Melki Şemmoa Emsih	
Hanna Cao Şeuti	21
Sado Ahihi	
Behi İbn-i Ahihi	
Evlie Kudsi	15
Melki Cebro Sabbah	27
Berri İbn Maksi Sado	21
Nasri İbn hayr	250
Berro Hayro	50
Evlad-ı Sado Cevher	
Miho Gozal	
Melki Osi Bedri	80
Gerbo Elo	21
Miho Yusuf Abdo	105
Gabriel İskender Devli	212
Melki Yunan	210
Muro Maksi Cerco	50
Eliyo Verdi	
Susi	20
Aci İbn Maksi Cercis Zımh	112
Eliyo Yusuf Abdo	157
Sado Benalerli	
Tomy İnb Hanna	
Biram	50
Gerbo İbn-i İbrahim	42
Abdullah İbn Yusuf Siirti	106
Emsih Eliyo Devli	50
Cice İbn-i Maksi Adem	10
Yauni İbn-i A.kerim	
Bahdo Zibel	50
Maksi Cercis Neccar	90
Emsih Genç	10
Melki Gerbo	
Sado İbn Elo	
Beyt Osi Yasemin	
Cico İbn Sado	
Cico Emso	
Melki Sado Abdo	
Eliya Yusuf Behdo	
Emso İbn-i İbrahim	5
Şemmi Hirmet Melki Behdo Kuryo	65
Maksi Azar	
Merda Hatenofo	
Maksi A.Ahad İbn-i Tomi	50
Aci İbn-i Saruhan	25
Hanna Stayfo Yemil	

Maksi Sefer	11
Tomo İbn-i Haydo Mim Bati	
Maksi Abdulahzel Bagri	
Eşo Mışmış	100
Hanna İbn-i Saka	
Hanna İbn-i Maksi Sado	
Emsih Saruhan	
Hanna Sallo Neccar	
Yakup İbn Zahko ve İbni	
Berro Melki Lezzaka	
Maksi Hanna Kadun	
Sahdo Mim Bati	
İbn-i Maksi Hanna Şemo	
Hanno Lice	
Mahol Koçhisarlı	100
Gabriel Ahiki	50
Cem'an	37.996

2.4.3. Vergilendirme

Klasik Osmanlı düzeninde nüfus başlıca iki gruba ayrılıyordu. Savaşçı ve yönetici sınıfı meydana getiren askerîler, sultanın temsilcileri olarak şu veya bu kamu görevini yerine getirdiklerinden, resmen her türlü vergiden muaftılar. Topluca, reaya olarak adlandırılan ikinci gruptaki tüccar, zanaatkâr ve köylüler ise, üretken faaliyetlerde bulunuyor, dolayısıyla vergi ödemekle yükümlü sayılıyorlardı⁴⁰¹. Bu dönemde vergiler, şer'î ve örfî olarak iki kısım altında toplanmıştır.

Şer'î vergiler, zekat, öşür, haraç ve cizye ile bunların kısımları olarak seksene yakın vergiyi kapsamaktaydı. Şer'î vergiler dışında devletçe alınan ilk vergi uygulaması II. Bayezid zamanında gerçekleşmiştir. Bu olağanüstü bir vergidir ve savaş finansmanı olarak alınmıştır. Tekâlif-i örfîye diye adlandırılan bu vergilerin zaman içinde sayıları artmış, doksanları geçtiği görülmüştür. Her iki verginin de nasıl toplanacağı bir takım kanuni düzenlemelerle belirlenmiştir⁴⁰².

19. yüzyılda, özellikle zaman içinde büyüyerek artan örfî vergiler, şikâyet konusu haline gelmiştir. II. Mahmut döneminde bu verginin bir düzene sokulması için girişimlerde bulunulmuş, hatta tamamen kaldırılıp yerine tek bir vergi alınması kararlaştırılmıştır. II. Mahmut zamanında alınan bu karar ancak Tanzimat Fermanının

⁴⁰¹ Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Cizye Maddesi, C.8, İstanbul 1993, s.45 s. 52.

ilanından sonra uygulamaya konulabilmiştir. Buna göre; tekâlif-î örfiye adı altında alınan vergiler kaldırılmıştır. Tüm bu vergilerin yerine “*ancemaatin*” adı verilen tek bir vergi getirilmiştir. Osmanlı vergi sisteminin Tanzimat sonrası gelişiminde, Islahat Ferman’ının ardından yapılan değişiklikler ikinci bir aşamayı oluşturur. Bu dönemde vergi sisteminde meydana gelen en önemli değişiklik tevziî vergiden nisbî vergiye geçiş olmuştur. Bu anlayış çerçevesinde 1859 yılında ancemaatin vergi, aşamalı olarak kaldırılırken, yerine yeniden yapılacak tahrir dayanan emlak, arazi ve temettü vergileri getirilmiştir⁴⁰³.

Bu dönemde şer’î vergilerin toplanması hususunda da bazı değişiklikler yapılmıştır. Özellikle iltizam usulü ile toplanan aşar vergisinde muhassıllık sistemi getirilmeye çalışılmış, Tanzimat’ın ilk 3 yılı hariç başarı sağlanamamıştır. Bu dönemde aşarla ilgili en önemli değişiklik oranının sabitleştirilmesi olmuştur. Tanzimat’ın uygulandığı yerlerde, aşarın kelime anlamına uygun olarak onda bir oranında tahsil edilmesi kararlaştırılmıştır⁴⁰⁴. Bu sabitleştirmede değişik oranlarda uygulanan aşarın halk arasında şikâyetlere sebep olması önemli bir rol oynamış olmalıdır. Ancak Mardin gibi Tanzimat’ın geç uygulandığı yerlerde bu uygulama sonrasında da şikâyetler kesilmemiştir. 1850 yılında “*Midyat nahiyesine bağlı Cebel-i Tur nam mahalde*” sakin olan Süryani taifesi “*hasılat-ı vakıalarından alınması lazım gelen öşür ziyade fiyatlarıyla üzerlerine bi’t-tevzii-i bedelen istihsal kılınmak*” şikâyetinde bulunuyorlardı. Bu şikâyete verilen cevapta, bu uygulamaların “*hilaf-ı Tanzimat-ı Hayriye*” olduğu, “*def ve men için*” gerekenlerin yapılacağı bildiriliyordu⁴⁰⁵.

Bunlar dışında Osmanlı Devleti’nin aldığı diğer vergilerde de 19.yüzyıl boyunca, Tanzimat düşüncesi çerçevesinde değişiklikler yapılmaya çalışılmıştır. Çalışmamız açısından en önemlisi, sadece gayrimüslimlerden alınması dolayısıyla “*cizye*” dir. Bu sebeple, cizye üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir.

⁴⁰² Coşkun Çakır; Tanzimat Dönemi Osmanlı Maliyesi, Küre Yayınları, İstanbul 2001, s. 48.

⁴⁰³ Abdullatif Şener; Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi, İşaret Yayınları, Ankara 1990, s.94-95.

⁴⁰⁴ Şener; a.g.e.,129.

⁴⁰⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Divan Kalemî Belgeleri (DVN), Dosya No: 66 Gömlek No:89

2.4.3.1. Cizye

Sözlük anlamı, “*kâfi gelmek, karşılığını vermek ve ödemek*”⁴⁰⁶ olan cizye terim olarak; “*İslâmî bir vergi olup, İslâm devletlerinde zimmet hukuku çerçevesinde gayrimüslim halktan toplanan vergiyi*”⁴⁰⁷ ifade etmektedir. İslâm hukukunda zimmiilere⁴⁰⁸ tanınan haklara mukabil, onlardan istenen en önemli yükümlülük bazı şartlar dâhilinde, yılda kişi başına belirli miktarda “*cizye*” adında bir vergi vermeleridir⁴⁰⁹. İslâm hukukuna dayalı diğer vergi uygulamaları gibi cizye de hem teorik hem de uygulamada, uzun bir inkişaf devresinin ardından son şeklini almıştır⁴¹⁰.

Kökeni itibariyle İslâm hukukuna dayanan cizye, Osmanlı Devleti’nde hem dinsel özelliğini korumuş hem de devletin gelirleri arasında önemli bir meblağ teşkil etmiştir⁴¹¹. Osmanlı Devleti’nde bir bölgeye veya şahsa cizye tayin edileceği zaman verilen ferman, berat, hüküm, nişan ve benzeri belgelerde meselenin aslının İslâm hukukundan geldiği ve İslâmiyet’in ilk yıllarında nasıl uygulandığı ve ne miktar vergi alındığı belirtilerek cizyenin meşruluğu gösterilmeye çalışılırdı⁴¹².

Osmanlı Devleti’nde cizye alınacak gayrimüslimlerde, yine İslâm hukukuna bağlı olarak, bazı şartlar aranırdı. Buna göre, baliğ olmuş, vücut ve akılca sağlam, ayrı işgücü sahibi en az 300 akçelik menkul mala sahip her gayrimüslim erkekten cizye alınırdı⁴¹³. Kadın, çocuk ve malul olanlardan cizye alınmazdı. Ayrıca voynuk, martalos ve eflak gibi özel askeri yükümlülükleri yerine getirenler de, yaptıkları iş karşılığı cizyeden muaf tutulurlardı⁴¹⁴.

⁴⁰⁶ Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Cizye Maddesi, C. 8, s.42

⁴⁰⁷ Özel; ag.m., s. 35.

⁴⁰⁸ Zimmî; “Müslüman ahid ve emanına girmiş yahut başka bir ifadeyle İslâm hükümetinin usulü dairesinde tabiyetini kabul etmiş olan gayrimüslim yerinde kullanılır bir tabirdir.” M. Zeki Pakalın; Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1993, C. III, s. 663.

⁴⁰⁹ Eryılmaz; a.g.e., s.23.

⁴¹⁰ B. Christof Nedkoff, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Cizye (Baş Vergisi)”, Belleten, VIII/32 (1944), s. 615.

⁴¹¹ Mehmet Ali Ünal, Osmanlı Müesseseleri Tarihi, Kardelen Yayınevi, Isparta 1997, s.152.

⁴¹² Yavuz Ercan; “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar”, Belleten, LV/213 (1991), s.372.

⁴¹³ Neşet Çağatay, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Reayâdan Alınan Vergi ve Rüsûmlar” DTCFD, V/5, s.495.

⁴¹⁴ İnalçık; a.g.m., s.45.

Cizye, “*maktu*” ve “*alerruüs*” (kişi başına) olmak üzere iki çeşitti. Maktu cizye, fetih zamanında sulh yoluyla belirlenen ve genellikle devlete bağlı gayrimüslim devletler için uygulanan cizye idi. Örneğin, Eflak ve Boğdan ile Dubrovnik Cumhuriyeti’nin cizyesi maktu cizyedir. Bunlardan cizye, fetih zamanında ne miktarda kararlaştırılmışsa, öylece alınmaktaydı. Alerruüs cizye ise, mükelleflerin mali durumu dikkate alınarak, şahıs üzerine tarh olunan vergi idi⁴¹⁵.

Osmanlı Devleti’nde toplanan cizyenin miktarı İslâm hukukuna uydurulmaya çalışılmıştır. Ancak paranın birimi ve değerinin değişmesi nedeniyle, benzerlik sadece katsayı ve sınıflarda kalmıştır⁴¹⁶. Cizye miktarı, devletin maddi durumu ve para değerindeki değişimler sebebiyle sabit tutulamamış ve zamanla artmıştır⁴¹⁷.

Osmanlı, cizye konusunda Hanefi mezhebi fihhına dayalı sistemi kabul ve tatbik etmiştir⁴¹⁸. Buna göre gayrimüslimler gelir durumlarına göre “*edna, evsat, a’la*” sınıflarına ayrılmış ve cizyenin ilk vazedildiği dönemdeki 1, 2, 4 dinar muadili olarak⁴¹⁹; 12, 24 ve 48 akçe olarak tahsil edilmiştir⁴²⁰. “*Esnâf-ı selase*”⁴²¹ olarak tabir edilen bu tasnif Tanzimat sonrasındaki uygulamalara kadar yürürlükte olmasına rağmen, bu tasnife göre belirlenen miktar zamana ve yere göre değişmiştir⁴²².

Osmanlı Devleti’nde cizye, dini bir vergi sayıldığından toplanması ve harcanması için özel bir ilgi gösterilir ve cizye toplayacak memur özenle seçilirdi. Rüşvet, iltimas ve başka yollardan yeteneksiz kimselerin atanması önlenir, bu iş için “*emin*” ve “*mutemed*” kimseler seçilirdi. Bu memurlar çoğu zaman, özel olarak cizye toplamakla görevli olan mültezimler idi ki, bunlara “*cizyedâr*” denirdi.

19. yüzyılda dünyada meydana gelen değişiklikler ve Osmanlının içinde bulunduğu durum, hemen her alanda olduğu gibi, Osmanlı Devleti’nde cizye uygulamasına yönelik değişiklikleri de beraberinde getirmiştir.

⁴¹⁵ Eryılmaz, a.g.e., s. 51.

⁴¹⁶ Ercan, Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ..., s. 373.

⁴¹⁷ Eryılmaz; a.g.e.,s. 52.

⁴¹⁸ Nedkoff; a.g.m., s. 621.

⁴¹⁹ İslâm Ansiklopedisi, Cizye Maddesi, C.III, Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, s. 200.

⁴²⁰ Çağatay, a.g.m, s.495.

⁴²¹ M.Ş.S. 253, Evahir-i Zilkade 1255.

⁴²² Ercan; Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ..., s. 373.

19. yüzyılda cizye uygulamalarında meydana gelen değişiklikler ve nihayet bu yüzyılın ikinci yarısında tamamen kaldırılması (*veya bedel-i askeriye'ye dönüşmesi*) genel olarak iki sebebe dayandırılabilir: Birincisi; aynı devletin tebaası arasında din ayrımına dayanan farklı mali yükümlülükler bulunmasının, 1789 Fransız İhtilali sonrasında yayılan fikirlere aykırı olmasıdır. İkinci ve daha önemli sebep ise; Avrupalıların Osmanlı ile artan ticaret hacimleri nedeniyle Hıristiyan tebaayla kurdukları ilişkiler⁴²³ ve bu ilişkiler sonucu Osmanlı tebaası gayrimüslimler lehine, Osmanlı üzerinde oluşturdukları baskılardır.

19. yüzyılda cizye konusunda ilk değişiklikler II. Mahmut döneminde yapılmıştır. Bu değişikliklerde temel sebep cizyenin toplanmasında suiistimalleri ortadan kaldırmaktır. II. Mahmut, 26 Nisan 1834 (16 Zilhicce 1249) tarihinde bir irade ile esnaf-ı selase miktarlarını yeniden belirlemiştir. Buna göre; a'la 60, evsat 30 ve edna15 kuruş olarak tespit edilmiştir. Aynı irade ile cizyenin toplanması için de yeni bir sistem kabul edilmiştir. Bu irade ile cebir, tazyik ve zorla para almak gibi suçları dolayısıyla, bütün vergi memurları ve kolcular görevlerinden uzaklaştırıldılar. Cizye tahsili için kabul edilen yeni usul ise şuydu: Her kazada başında kadı bulunan bir meclis, cizyenin idaresini üzerlerine aldı. Vergi kâğıdı bohçası mıntıka kadısına gönderiliyor, bunun vasıtasıyla da diğer köy ve nahiyelere sevk ediliyordu. Kadı meclisin tasdiğiyle vergi kâğıtlarının tevziî için Müslüman mahallelerinin birinde bir yer tespit ederdi. Kadı, mütesellim ve voyvodadan müteşekkil mahalli bir komisyon, Müslümanlardan, orada sakin güvenilir kimselerden tahsildarlar seçerdi. Hıristiyanlar tarafından da bir komisyon seçilirdi; komisyon kurulan mahalın din adamı bu komisyona reis ve cemaatin bazı Hıristiyanları da üye olarak komisyona dâhil idiler. Komisyon haftada birkaç defa toplanırdı. Bunlar vergiye tabi olanları, vakti gelen verginin tediyesi ve mukabilinde cizye kâğıdının alınması için çağırırlardı. Cizyenin tarihinde ilk defa, bu verginin toplanmasında Hıristiyan temsilcilerin bulunmasına müsaade edilmişti. Bunlar burada bir rol oynadıklarını, kadının ve şehir voyvodasının mühürleriyle mühürlü olan vergi kâğıtlarının arkasını imzalamak suretiyle ispat etmiş oluyorlardı⁴²⁴. Bu uygulama ile yolsuzluklar ve şikâyetler önlenmek istenmişse de, olumlu sonuç alınmadan Tanzimat'ın ilanına kadar uygulama sürdürülmüştür.

⁴²³ Şener; a.g.e.,s. 113.

⁴²⁴ Nedkoff; a.g.m. , s. 627-628.

3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat-ı Hayriye, hemen her alanda olduğu gibi cizye konusunda da bazı değişiklikleri beraberinde getirmişti. Tanzimat Fermanı'nda cizye ile ilgili direkt bir madde olmamasına rağmen; vergilerin düzenli usule göre ayarlanması ve toplanması ile askerlik ödevinin düzenli usule bağlanması maddeleri, cizyenin kaldırılacağı ve yerine gayrimüslimlerin de askerlik ile yükümlü olacakları şeklinde bir hava oluşturuyordu.

Ancak Tanzimat'ın hemen ardından Anadolu ve Rumeli'ye gönderilen fermanlar cizyenin kaldırılmadığını ve yeni bir usul ile toplanmaya devam edeceğini göstermiştir. Bu ferman, çok değil, Tanzimat Fermanı'ndan sadece iki ay sonra, Ocak 1840'ta yayınlanmıştır. Bu ferman ile *“usul-ı cedide-i hazinenin memâlik-i mahrusemde her tarafdandan icrası”* isteniyordu. Yeni usulün *“bazı mesafe-i baide”* dışında her yerde uygulanması kararlaştırılmıştı. Yeni usule göre; *“esnaf-ı selase itibariyle”* edna, evsat ve a'la sınıflaması devam ediyordu. Cizye mükellef ve miktarlarının kayıtlı olduğu defterler, liva ve kazalara gönderilecek ve cizyeler kocabaşlar ile vekiller tarafından toplanacaktır. Tahsil olunan cizye *“topdan taraf-ı devlete göndermek üzere muhasillara teslim”* edilecektir. Ferman'da ayrıca *“müsafaret tarihiyle bir mahalden gidip diğer mahale gidip gelen”* lerin kefillerinin olması, göçebe olan gayrimüslimler için ise *“ve göçebe olanlar dahi muvakket kefil-i rabita olunmadıkça ruhsat tezkeresi ita olunmaması”* emrediliyordu⁴²⁵.

Fermanın devamında, *“asla gecikdirilmeyerek heman bir an akdem”* yeni usule göre cizyelerin toplanması isteniyordu. Bu ifade, devletin cizye gelirine olan ihtiyacını ortaya koymakla, Tanzimat sonrasında kaldırılmamasının önemli bir sebebini göstermektedir. Cizye hâlâ, Osmanlı hazinesinin önemli gelir kaynakları arasındadır.

Bu usul ile cizye artık, cizyedârlar ve özel cizye memurları vasıtasıyla toplanmayacaktı. Gayrimüslimlerin cizye toplamak amacıyla, cemaatlerine mensup olmayan şahıslar tarafından rahatsız edilmeleri önlenirken, aynı zamanda devlet kendisine ait mali sorumlulukları cemaat önderleriyle paylaşıyordu. Bu durum dini liderlerin cemaat içindeki konumlarını güçlendirmiştir⁴²⁶. Ancak uygulama, başlangıçta, tüm ülkeyi kapsamamıştır. 1840 Martı'nda gönderilen bir fermanda, yeni cizye uygulamalarının

⁴²⁵ M.Ş.S. 253, Evahir-i Zilkade 1255.

⁴²⁶ Şener; a.g.e.,s. 114.

şimdilik Anadolu ve Rumeli’de tatbik edilip, diğer bölgelerde uygulanması için biraz zamana ihtiyaç olduğundan “*bu senelik istisna ve tehir*” edildiği bildirilmiştir⁴²⁷.

Ancak bu fermana rağmen, aynı yıl Mardin’de cizye toplama yöntemlerinde yeni usulün izlerine rastlamak mümkündür. Cizye konusunda bu yeni düzenleme çerçevesinde Mardin’de hemen cizye toplama işine girildiği anlaşılmaktadır. 1840 Nisanı’nda gönderilen fermanla, cizye için reyanın “*esnâf-ı salaseye*” göre yazılmasında usulsüzlük yapılmaması özellikle de “*eşkâl*” yazımlarında dikkatli olunması isteniyordu⁴²⁸. Temmuz 1840’ta ise toplanması gereken cizyelerin senetleri gönderiliyordu⁴²⁹. Senetleri gönderildiği halde bu cizyeler toplanmadan, 1841 yılında Musul Valisi Mehmed Paşa, Dergah-ı Ali kapucubaşlarından ve Mardin Muhafızı Murad Efendi’ye gönderdiği bir buyruğuda; cizye kâğıtlarının hem kendisi hem de keşişler tarafından mühürlenmesini emrediyordu⁴³⁰. Temmuz 1840’ta gönderilen bu senetlere göre, yapılan cizye toplama işine ait Mart 1841 tarihli bir başka belgede, cizyelerin bu senetlere uygun bir şekilde toplandığı anlaşılmaktadır⁴³¹. Bu belgede cizyelerin toplanmasında ve kayda geçirilmesinde “*bâ-ma’rifeti papaslar*” ifadesi kullanılması, yapılan düzenlemelerin kısmen de olsa uygulandığını göstermesi açısından önemlidir. Bu belgelere göre; “*1840 yılında dahl-i Mardin ve haricinde*” toplanan cizye miktarı milletlere göre şöyledir:

Tablo 2.37: 1840 Yılında Mardin’de Cemaatlerden Toplanan Cizye Miktarları⁴³².

Millet	Cizye Miktarı (Kuruş)
Süryani Milleti tarafından	32.680
Ermeni Katoliği tarafından	18.255
Süryani Milletinin Katoliği	7.080
Keldanî Katoliği	2.955
Yahudi Milletinden	2.040
TOPLAM	63.010

1842 yılında Mardin’de cizye toplanması işinde cemaatlerin temsilcileri görev almıştır. Bu tarihte cizye tezkireleri Şehir Kayhası Sado, Erbain (Kırklar) Kilisesinden Kıs

⁴²⁷ M.Ş.S. 253, Tarih yok Belgede uygulamanın 1256 Muharremi için olduğu belirtiliyor. s. 80.

⁴²⁸ M.Ş.S. 253, Safer 1256, s. 36.

⁴²⁹ M.Ş.S. 253, 5 Cemaizelahir 1256.

⁴³⁰ M.Ş.S. 253, 13 Muharrem 1257.

⁴³¹ M.Ş.S. 253, 12 Safer 1257.

⁴³² M.Ş.S. 253, 5 Cemaizelahir 1256; M.Ş.S. 253, 12 Safer 1257.

(Papaz) Hanna ve Menzilci Cerco tarafından mühürlenmiştir⁴³³. Bu durum yukarıda bahsettiğimiz, gayrimüslimlerin cizye toplamak amacıyla, cemaatlerine mensup olmayan şahıslar tarafından rahatsız edilmeleri önlenmesi şeklindeki düzenlemenin uygulandığını göstermektedir. Ancak bu uygulama Mardin’de cemaatler arasında “birbirlerinin milletlerine karışıldığına” dair şikâyetlere sebep olmuştur⁴³⁴.

Bazı şikâyetler ve yeni uygulamalarda karışıklıklar yaşanması üzerine, 1842 yılı Aralık’ında, “Cizye-i Şer’iyyenin Husus-i Cem’ ve Cibâyetine” dair bir ferman yayımlanıyordu. Bu fermanda, cizye toplanmasında eski usulün cizyedarlar ve kolcuların usulsüzlüklerine sebep olduğundan, yeni düzenlemelerle Dersaadet’te patrikhaneler, taşralarda ise piskopos ve kocabaşları tarafından toplanmış ise de, bunun da bazı karışıklıklara sebep olduğundan bahsediliyordu. Fermandan anlaşıldığına göre karışıklığın temelinde cizyelerin geciktirilmesi vardır. Bundan dolayı, cizyelerin ödenmesiyle ilgili yıl içinde bir takvim oluşturulmaktadır. Buna göre; “A’la cizyeye müstahak olanlar cizyeleri akçesi Muharrem içinde ve evasıf cizyeye şayan reaya cizyeleri bedeli gurre-i Muharremden itibaren Safer gayetine kadar iki mah zarfında ve edna cizyeye layık bulunan reaya cizyeleri dahi gurre-i merkumedden (Muharremden) Rebiülevvel nihayetine değin 3 mah müddetinde tahsil ve te’diye” edilecektir. Cizyelerini veren reayadan tekrar cizye istenmemesi için, kendilerine birer makbuz verilecektir. Taşralarda eyalet müşirince tayin edilen memur tarafından, gruplar halinde toplanacak gayrimüslimlere piskopos, kocabaş veya vekillerinin önünde bu makbuzlar verilecektir. Ayrıca cizye konusundaki düzenlemelerin cemaat temsilcileri tarafından cemaatlerine tafsilatıyla anlatılması da isteniyordu⁴³⁵. Bu emir Ekim 1843’te gönderilen başka bir fermanla tekrarlanıyordu. Aynı fermanda ayrıca, cizye alınanlara makbuz verilmesi, tekrar cizye istenmemesi, isim ve eşkâllerinin deftere yazılması başka yerlerde olanlardan ise buldukları yerlerde cizye alınıp makbuzlarının kendilerine verilmesi ve bu konuda haksızlık yapılmaması emrediliyordu⁴³⁶.

Yukarıda bahsettiğimiz karışıklıklar fermanlara ve bu konuda gösterilen üst düzeydeki hassasiyete rağmen cizye vergisi kaldırılıncaya kadar devam etmiştir. Merkezden

⁴³³ M.Ş.S. 253, Belge tarihsiz , 58 senesi gurre-i Muharremi hesabına mahsuben toplanan cizye ile ilgili, s. 106.

⁴³⁴ M.Ş.S. 253, 9 Rebiülevvel 1258.

⁴³⁵ M.Ş.S. 242, 25 Zilkade 1258.

⁴³⁶ M.Ş.S. 242, 18 Şevval 1259.

gönderilen cizye bohçaları her zaman cizye mükelleflerine uygunluk sağlamamıştır. Çoğunlukla esnaf-ı selaseye göre tasnif edilmiş tezkirelere, Mardin’de bir kısım eklemeler yapıldığı gibi bir kısmı da geri gönderilmiştir.

Mart 1843 tarihli bir belgeye göre; “*devlet-i aliyyeden vürud olan*”, Mardin “*derun ve birununda sakin reayanın*” cizye evraklarını içeren bohçadan 150 a’la tezkire, 1800 edna tezkire, 887 edna tezkire çıkmıştır. Ancak evsat tezkirelerden 4 adedi edna tezkirelere aittir. Bu 4 tezkire ednaya eklenmesine rağmen 13 edna tezkire eksiktir⁴³⁷. 1844 yılında gelen bohçada ise çok daha fazla yanlışlık bulunmaktadır. Bohçadan 240 a’la, 1.669 evsat ve 665 edna tezkire çıkmıştır. Mardin’de yapılan düzeltmeler sonrası a’la 26’ya, evsat 1.376’ya düşmüş, edna ise 1.136’ya yükselmiştir⁴³⁸. 1845 yılı cizyesinde de durum çok da farklı değildir. Bu yılda da gelen bohçadan çıkan edna, evsat ve a’la tezkire sayıları 1844 yılıyla aynıdır. Bu kez yapılan değişikliklerle a’la 23’e, evsat 1.260’a düşmüş; edna ise 1.350’ye yükselmiştir⁴³⁹. Bu durum merkezdeki cizye kayıtlarının taşranın verdiği bilgiler dâhilinde güncelleştirilmediğinin veya taşradan merkeze bu konuda bilgi ulaşmadığının göstergesi olarak kabul edilebileceği gibi, merkezden kendilerine a’la veya evsat tezkire gönderilenlerin taşrada bunu kabullenmedikleri ve bazı sebeplerle bunları değiştirdikleri de düşünülebilir. Bu durumda rüşvet devreye girmiş olmalıdır.

Tablo 2.38: 1843-1845 Tarihlerinde Mardin’de Toplanan Cizyenin “Esnâf-ı Selaseye” Göre Dağılımı.

	Edna	Evsat	A’la	Toplam
H.1259/ M. 1843	887	1.800	150	2.837
H 1260/ M. 1844	1.136	1.376	26	2.538
H. 1261/ M.1845	1.350	1.260	23	2.633

Tablo incelendiğinde birbirini takip eden 3 yılda cizye ödeyen gayrimüslim sayısında farklılıklar hemen göze çarpmaktadır. Açıkçası gerek cizye mükellefi gayrimüslim sayısında gerek esnaf-ı selase arasındaki farkları bir nüfus hareketliliği veya ekonomik gücün zayıflaması gibi sebeplerden çok cizye konusundaki karışıklılıklara bağlamak akla daha yatkın gelmektedir.

Bu arada bölgede yaşanan Bedirhan Bey isyanı sonrasında yapılan idari değişikliklerle Mardin, yeni oluşturulan Cizre Sancağının bir kazası haline getirilir. Bu isyanın hemen

⁴³⁷ M.Ş.S. 242, 28 Safer 1259.

⁴³⁸ M.Ş.S. 242,13 Muharrem 1260.

ardından bölgede yapılan düzenlemelerle birlikte cizye toplanması işine girişildiği anlaşılmaktadır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer alan ML. VRD. CMH. 375 Numaralı Cizre Sancağı Cizye Defteri'nin tahriri, bir iğtişâş döneminin hemen ardından yapılmıştır. Bu iğtişâştan bölgedeki gayrimüslimler de etkilenmiş, özellikle yabancı müdahalesiyle bu dönemdeki mücadelelerde taraf olmuşlardır. 1264 (1847-1848) senesine ait cizye miktarlarını ihtiva eden ve 27 Muharrem 1265'de (24 Aralık 1848) tamamlanan defterin tahriri, bu iğtişâşın etkilerinin halen devam ettiği bir dönemde yapılmıştır. Bu karışıklık döneminin hemen ardından cizye tahririnin yapılması, devletin karışık zamanlarında en çok etkilendiği alanın vergi toplama hususu olmasından kaynaklanmaktadır. Bedirhan Bey isyanının bastırılmasının hemen ardından yapılan idari değişikliklerin temelinde de vergi tahsilinde yaşanan zorlukların ortadan kaldırılması amacı yatmaktadır⁴⁴⁰. Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu durum; Osmanlı maliyesi için vergiler arasında cizyenin halen büyük önem arz ettiğini göstermektedir.

19. yüzyılda bölgeye ait en kapsamlı cizye tahririni içeren bu defterde Cizre Sancağının, Mardin dışındaki, tüm kazaların, kazalara bağlı nahiyelerin, nahiyelere bağlı köylerin hepsindeki cizye mükellefleri tek tek isimleriyle beraber, esnaf-ı selaseye göre tasnif edilerek yazılmıştır. Millet olarak ise; Ermeni, Keldanî ve Yahudi milletleri belirtilmiş, Süryaniler ise Ermeniler arasında gösterilmiştir.

Defter'de Mardin Kazası cizye tahriri, mufassal olarak yer almamaktadır. Bu durum defterde şöyle açıklanmaktadır: Cizye merkezden gelen defterler doğrultusunda toplanmasına rağmen, "*kaza-i mezkur müceddiden daire-i tanzimata idhalinden*" ve bölgede memur bulunamadığından cizye defteri için tahrir yapılamamıştır. Ayrıca, "*re'âyâ-yı mersûmenin ekserisi garîbü'd-diyâr olub gitmiş oldukları cihetle gayrû'l-esâmî defterinin tanzîm olunacağı*" belirtilmektedir. Bunlarla birlikte, Mardin'de kolera salgını dolayısıyla halkın bir kısmının, defterin ifadesiyle "*firar*" etmiş olduğu anlaşılmaktadır⁴⁴¹.

Mardin Kazasının, "*esnaf-ı selaseye*" göre cizye mükellefleri şöyledir:

⁴³⁹ M.Ş.S. 201, 12 Rebiülevvel 1261.

⁴⁴⁰ Yılmazçelik; a.g.e., s. 185.

⁴⁴¹ B.O.A., ML. VRD. CMH. 375.

Tablo 2.39: H. 1264/M.1847-1848'de Mardin'de Cizye Mükellefleri.

	Edna	Evsat	A'la
Sarf Olunan Matbu' Evrak	1.133	622	8
Beyaz üzerine evrak ita olunan evrak	183	-	-
Toplam	1.316	622	8

Tablo 2.38 tablo 2.39 ile karşılaştırıldığında, Mardin'in cizye oranını 1/5 oranından azaldığı göze çarpmaktadır. Gerek Bedirhan Bey isyanı gerek defterde bahsedilen kolera salgını düşüşün sebepleridir.

Bu tahririn ardından, tekrar şikâyetler gelmeye başlamıştır. Şikâyetlerin temelinde cizye tahriri sırasında yapılan usulsüzlükler vardır. Kürdistan Valisine hitaben yazılmış 1265 (1848-1849) tarihli bir buyruhduda⁴⁴² “*Kürdistan Eyaleti dahilinde kain Cizre Kaimakamlığı kazalarında bulunan reayanın ekserisinin edna cizyeye müstehak olanların evsat ve evsata layık bulunanların a'la tahrir ve terkim kılınmış*” olduğuna dair gayrimüslimlerin şikâyetlerinden bahsedilip, yapılan yanlışlıkların düzeltilmesi isteniyordu. Bu şikâyete göre; 375 numaralı defterde “*esnaf-ı selaseye*” göre yapılan taksimde usulsüzlükler yapılmış ve edna olanların bir kısmı evsat, evsat olanların bir kısmı ise a'la yazılarak cizye geliri arttırılmaya çalışılmıştı. Açıkçası bu şikâyette haklı taraflar bulunsa bile, değerlendirmeye katılması gereken bir husus da Tanzimat sonrasında gayrimüslimlerin cizyenin kaldırılması yönünde beklentileridir. Bu beklenti ve batılı devletlerin bu yöndeki kışkırtmalarının, yapılan bazı usulsüzlüklerin abartılmasına sebep olduğu düşünülebilir. Özellikle defterde yer alan edna oranının fazlalığı, buna karşın a'la oranının düşüklüğü şikâyetlerde abartı olması ihtimalini akla getirmektedir. Bununla birlikte bölgenin, gayrimüslimlerin de taraf olduğu, bir kargaşa ortamından henüz kurtulduğu ve bunun etkilerinin devam ettiği de değerlendirmeye katılmalıdır.

Belgenin devamında esnaf-ı selasede usulsüzlük yapılmaması, reayanın eski kayıtlardaki durumunun millet reisleri tarafından incelenip, eski halinde bulunduğu takdirde eski şekliyle, olmadığı takdirde müstehak bulunduğu sınıf dâhilinde cizye alınması emredilmektedir. Belgede önemle belirtilen bir husus da; cizye alınmayacakların vasıflarıdır. Buna göre şu kişilerden cizye alınmayacaktır: “*pir-i fani*

⁴⁴² B.O.A., Mühimme Kalemî Evrakı, Dosya No: 13 Gömlek No:24

ve amilmânde olarak kâr ve kisveye iktidarı ve familyası ve ismine bir nesnesi olmıyan reaya”

19. yüzyılda Mardin ile ilgili son cizye kaydına, 375 numaralı defterle aynı katalogda bulunan, Diyarbekir Eyaletine ait 1316 Numaralı Cizye Defteri’nden ulaşmaktayız⁴⁴³. 1268 (1851-1852) tarihine ait defterde, Mardin liva olarak yer alırken; daha önce 375 numaralı defterde Cizre sancağına bağlı olan Cizre, Hacı Behram ve Bohtan kazaları Zaho Livası’na bağlı kazalar olarak görünmektedir. Defterde göze çarpan en önemli özellik cizye miktarlarının artmış olmasıdır. Bu artışta akla gelen ilk sebep, idari değişiklik sonucunda sınırlarda meydana gelen değişikliktir. Ancak bu değişiklik artış olması muhtemel tek yer Mardin’dir. Cizre’de idari anlamda bir düşüş olmuş ve sınırları daralmıştır. Hacı Behram ve Bohtan ise kaza olarak idari statülerini korumaktadırlar.

375 ve 1316 Numaralı Defter’e göre Mardin Livası, Cizre, Hacı Behram ve Bohtan kazalarında edna, evsat, a’la nefer sayısı ve kuruş olarak toplanan cizye miktarı şöyledir:

Tablo 2.40 :H.1268/M.1851-1852 Tarihlerinde Mardin ve çevresinde “Esnaf-ı Selaseye” Göre Cizye Miktarları.

	Edna		Evsat		A’la		Kuruş	
	375	1316	375	1316	375	1316	375	1316
Mardin Kazası/Livası	1.316	1.495	622	1.052	4	19	38.880	55.155
Cizre Sancağı/Kazası	811	916	441	853	53	912	28.635	46.290
Bohtan Kazası	1.097	1.124	1.033	1.552	38	27	49.725	65.040
Hacı Behram Kazası	243	335	114	204	16	29	8.025	12.880

Tablo 2.40 incelendiğinde 4 yıl içinde salt nüfus artışı ile açıklanamayacak bir fark göze çarpmaktadır. Bu farkı, 375 Numaralı Defterin ait olduğu dönemin şartlarıyla açıklamak daha mantıklı görünmektedir. 375 Numaralı Defter, bir kargaşa döneminin ardından hazırlanıyordu. Bu kargaşa döneminde bölgedeki gayrimüslimlerin bir kısmı yerlerini terk etmek zorunda kalıyorlardı. Anlaşılan odur ki; Osmanlı Devleti tarafından da cizye toplanması işi, biraz aceleye getirilmiş ve daha kargaşanın etkileri ortadan kalkmadan yapılmıştır. Bunlarla birlikte; 375 Numaralı Defterde bahsedilen “*kolera hastalığından dolayı firar etmiş*” gayrimüslimlerin de sonradan bölgeye döndükleri düşünülebilir.

⁴⁴³B.O.A., ML. VRD. CMH. 1316.

2.4.3.2. Bedel-i Askerlik

Tanzimat sonrasında, kaldırılışına kadar cizye uygulaması bazı değişiklikler ile devam etmesine rağmen⁴⁴⁴, cizyenin kaldırılması konusu, gayrimüslimlerin askere alınması konusuna paralel olarak sık sık gündeme gelmiş ve yoğun tartışmalara sebep olmuştur. Cizyenin kaldırılamayışında, Müslümanların gayrimüslimler ile eşitliği kabule henüz hazır olmamalarıyla birlikte; gayrimüslimlerin de cizyenin kaldırılması halinde, yerine gelecek yükümlülükleri, özellikle de askerlik yükümlülüğünü, kabul etmeyişlerinin önemli etkisi olmuştur.

1845-1846 yılında çıkarılan askerlik kanuna göre “*kura*” usulü benimsenmişti. Kurası çıkanlara eğer isterlerse bu yükümlülüklerini bedenlen veya vekâleten değil, bir bedel ödemek suretiyle yerine getirme imkânı tanındı. Bu bedel başlangıçta 15.000 kuruş iken, Tanzimat döneminin sonlarına doğru 5.000 kuruşa kadar gerilemiştir⁴⁴⁵.

Tanzimat sonrasında başlayan Osmanlı Devleti’nde gayrimüslimlerin cizyeden muafiyet karşılığında askere alınması tartışmaları, 1855 yılında önemli bir gelişmeye sahne oldu. Kırım Savaşı dolayısıyla (1853-1856) askere duyulan ihtiyacın had safhaya ulaşması üzerine 14 Mayıs 1855’te yapılan resmi bir açıklama ile cizyenin kaldırıldığı ve bundan böyle gayrimüslimlerin de nüfusları oranında askere alınacakları açıklanmıştır⁴⁴⁶. Aslında bu açıklamanın temelinde, Tanzimat sonrası devam eden tartışmalar ve askere olan ihtiyaçla birlikte, 1854 Martı’nda Osmanlı Devleti’nin müttefikleri olan İngiltere ve Fransa’nın Osmanlı’nın toprak bütünlüğünü garanti etmelerine karşılık gayrimüslim tebaanın şartsız eşitliği ve cizyenin kaldırılması istekleri⁴⁴⁷ ve Osmanlı’nın bu yönde verdiği vaatler de etkili olmuştur. Daha açık bir ifadeyle, Kırım Savaşı sonrasında yapılacak barış anlaşmasına esas olmak üzere imzalanan Viyana Protokolüne göre padişah, Osmanlı tebaası olan Hıristiyanların Müslümanlarla hukuki eşitliği hakkında kendiliğinden vermiş olduğu garantiyi kuvvetlendirecekti. Müslüman ve Hıristiyan tebaa arasındaki eşitlik konusu, gayrimüslimlerin askerlik hizmetine alınmasını ve cizyeyi gündeme getiriyordu. Islahat fermanındaki ifadeyle “*verginin musavatı tekalif-i sairinin musavatını mucib olduğu misullu hukukça musavat dahi vezaiğe olan*

⁴⁴⁴ Şener; a.g.e., s. 115.

⁴⁴⁵ Çakır; a.g.e., s.54.

⁴⁴⁶ Ufuk Gülsoy; “Cizye’den Vatandaşlığa: Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni”, Türkler C.14, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 87

⁴⁴⁷ Kütükoğlu; a.g.e., s.549.

musavati” gerektirmekteydi. Bunun bir sonucu olarak cizye kaldırılacak ve başta Hıristiyanlar olmak üzere gayrimüslimler de askere alınacaktı⁴⁴⁸.

Ancak bu girişim Hıristiyanların tepkisi üzerine uygulanamayınca başarısız olmuş ve gayrimüslimleri askere alma girişimleri durdurulmuştur. Bu acı tecrübenin tesiriyledir ki, Islahat Fermanı’nda gayrimüslimlerin eşitlik gereği Müslümanlar gibi askerlik hizmetiyle mükellef tutulacakları ifade edilmesine rağmen, bunun zannedildiği kadar kolay olmayacağı anlaşılacak şekilde bedelli askerlik uygulaması getirilmiştir. Buna göre; “*bedel-i askerî*” Müslümanlar için sınırlı ve ihtiyari iken Hıristiyan ve Yahudiler için mecburi olacaktı. Yüzyıllardır süre gelen cizye vergisi, 1855 Mayısı’nda ki resmi bildiriyle ortadan kalkmış ve onun yerine isim olarak farklı, fakat özellikleri itibariyle cizyeye benzeyen “*bedel-i askerî*” gelmişti⁴⁴⁹. “*Bedel-i askerî*” veya çoğulu olarak “*bedelât-ı askerîye*” denilen ve cizyenin yerini alan bu yükümlülüğün tutarı şöyle belirlenmiştir: Yapılan hesaplara göre, asker alınan yerlerdeki 9 milyon dolayındaki erkek nüfusun üçte biri, gayrimüslimdi. Her yıl alınacak asker miktarı 50.000 kişi olduğuna göre, her 180 erkek nüfusun biri asker olmaktadır. O halde her 33.334 Müslüman ve 16.666 gayrimüslim asker alınacaktır. Askere alınacak gayrimüslimlerin sayısında bazı indirimler yapılarak 12.500 olarak tespit edilmiş, ismine kura isabet eden Müslümanların ödediği 5.000 kuruş bedel-i nakdi esas alınarak, gayrimüslimlerin ödeyeceği yıllık bedel-i askerî tutarı toplam (12.500*5.000)= 62.500.000 kuruş olarak belirlenmiş ve 1855 yılı Eylül ayından itibaren gayrimüslim nüfus üzerine tevzii edilmesine karar verilmiştir⁴⁵⁰.

Bedel-i askerî, tevzîi veya tahrire dayanan vergileri ödeyen gayrimüslimlerin vergilerine ilave edilmek suretiyle uygulanmıştır. Marttan itibaren 10 taksitte tahsil edilen bedel-i askerinin tevzîi ve tahsilinde, cizyede olduğu gibi, cemaatler ile taşra meclislerine görevler verilmiştir⁴⁵¹.

Mardin’de bedel-i askerî ile ilgili bilgilere Diyarbakır salnamelerinden ulaşmaktayız. Ancak salnamelerde sadece kazalarda toplanan bedel-î askerinin toplam tutarları

⁴⁴⁸ Şener; a.g.e.,s. 117.

⁴⁴⁹ Gülsoy; a.g.m., s.87.

⁴⁵⁰ Şener; a.g.e., s. 118.

⁴⁵¹ Şener; a.g.e.,s. 118.

verilmekte, milletlere göre bir tasnif yapılmamaktadır. Dolayısıyla Mardin Süryanilerinin ödedikleri bedel-i askeriye tespit etmemiz mümkün olmamaktadır.

Tablo 2.41: Diyarbekir Salnamelerine Göre 1873-1877 Tarihlerinde Mardin’de Toplanan Bedelât-ı Askeriye Miktarları.

SENE	H. 1290 (M.1873-1874)	H.1291 (M.1874-1875)	H. 1292 (1875)	H.1293 (M.1876)	H.1294 (M.1877)
Bedelât-ı Askeriye	260.719	260.719	260.719	352.795	353.541

Tablo:2.41’de 1873-1877 tarihleri arasında Mardin’in 5 yıllık bedelât-ı askeriye miktarları verilmiştir. 1873-1875 tarihlerinde sabit olarak görülen miktar, sonraki iki yılda artış göstermiştir. Bu durum, cizyede olduğu gibi, tahririn gittikçe daha düzenli yapılmış olmasıyla açıklanabilir. Bu artış sonraki yıllarda da devam etmiştir. H. 1300 (M.1882/1883) yılında bu miktar 358.139 kuruş⁴⁵², salnamelerin 19. yüzyıla ait verdiği son miktar ise H.1308 (M.1890-1891) yılına ait olup 438.598 kuruştur⁴⁵³.

Cizyenin son bakiyesi olan bedel-i askerlik, 7 Ağustos 1909 tarihli bir kanunla tamamen kaldırılmış ve herkese mecburi askerliği öngören bir sistem kabul edilmiştir⁴⁵⁴.

⁴⁵² Salnâme-i Diyarbekir Def’a 10 H. 1300/M.1882-1883, C.III, s. 173.

⁴⁵³ Salnâme-i Diyarbekir Def’a 13, H. 1308/M.1890-1891, C.IV, s. 75.

⁴⁵⁴ Nedkoff, a.g.m., s.630.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARDİN SÜRYANİLERİNİN EĞİTİM-KÜLTÜR DURUMU VE MARDİN SÜRYANİLERİNE YÖNELİK MİSYONERLİK FAALİYETLERİ

3.1. MARDİN SÜRYANİLERİNDE EĞİTİM

3.1.1. 19. Yüzyıla Kadar Süryani Kiliselerinde Eğitim ve Bilimsel Faaliyetler

Modern çağ öncesi eğitim faaliyetlerinin din temelli olması sebebiyle dinî mekânlar aynı zamanda birer eğitim kurumu olarak da faaliyet göstermişlerdir. Hatta genç nesillere verilecek eğitimin temelinde inanca yönelik eğitim ön planda olduğu için eğitim, dini kurumların temel işlevlerinden biri olmuştur. Bu yönüyle bakıldığında bir Yahudi havrası, bir Hıristiyan kilisesi veya manastırı, bir Müslüman camisi aynı zamanda birer okuldur.

Dini mekânların okul olma özelliği bazen bir yapının hem ibadethane hem de okul olması şeklinde olabildiği gibi, bazen de ibadethanenin yanında okul niteliği taşıyan ancak ibadethaneden bağımsız olmayan başka bir yapı, okul olarak kullanılabilmiştir. Kısacası; modern çağlar öncesi, din ve eğitim teorik anlamda iç içe olduğu gibi, kurumsal anlamda da iç içedir.

Ancak hemen hiçbir toplumda eğitim sadece dini bilgilerle sınırlı değildir. Temel ve öncelikli eğitim dinî olmasına rağmen, din dışı bilimlerin merkezi de din eğitiminin yapıldığı okullar olmuştur. Bundan dolayı bir toplumun eğitim tarihi, o toplumun inanç tarihinden bağımsız olarak incelenemez.

Bu genel durumu Süryaniler için uyguladığımızda varacağımız sonuç, Süryanilerde dini kurum ve eğitimin diğer birçok topluma nazaran çok daha iç içe olduğu, günümüzde bile değişen şartlara rağmen, bu durumun kısmen devam ettiği.

Yunanca “*eklasya*” kelimesinden gelen kilise; meclis, cemaat anlamındadır. Hıristiyanlık dinini benimsemiş olanların bir yerde meydana getirdiği topluluk kilise diye adlandırılmıştır¹. Ancak kilise, sadece ibadet yapılan bir mekân olarak kalmamış, Hıristiyan toplumun hemen her yönüyle bağlandığı bir kurum haline gelmiştir.

Süryaniler için hayatî öneme sahip kilisenin göze çarpan en önemli özelliği başta dinî olmak üzere eğitimi tüm yönleriyle kendi elinde tutmasıdır. Bu durum Süryani Kilisesinin ortaya çıktığı ilk dönemlerdeki gelişmelerle bağlantılıdır. Ortaçağın sonlarına kadar faal misyonerler olan² ve Hıristiyanlığı yaymak için daha başlangıçtan itibaren büyük bir misyon hareketine girişen³ Süryani kilisesinin, bu misyon hareketleri için yetişmiş misyoner ihtiyacı, kilisenin bir eğitim kurumu olarak şekillenmesinin temelini oluşturmuştur .

Misyoner faaliyetlerinden sonra kilisenin eğitim yönünü pekiştiren ikinci bir unsur da, Hıristiyan âleminde meydana gelen teolojik tartışmalar olmuştur. Özellikle bu tartışmalar sırasında iki önemli İlahiyat Okulu Süryanilerin merkez kabul ettiği Antakya İlahiyat Okulu ile İskenderiye İlahiyat Okulu karşı karşıya gelmiştir. Antakya Okulu eski Yunan ve Aristo mantık ve felsefesi, İskenderiye Okulu ise Yeni Eflatuncu felsefenin temelleri üzerine kurulmuş eğitim sistemlerine sahiptiler⁴. O dönem Hıristiyan dünyasındaki bu iki önemli okulun teolojik tartışmalarda, kendi düşüncelerini desteklemek için ayrı ayrı felsefi akımları kullanması (*bunun tersi de düşünülebilir, farklı felsefi düşüncelere ağırlık vermeleri, farklı teolojik düşünceye sahip olmalarına sebep olmuş da olabilir*), kilise okullarını salt bir din eğitimi veren yerler olmaktan çıkarmıştır. Felsefe eğitimi beraberinde, Yunanca, tıp, riyaziye eğitimlerini de getirmiştir.

5. yüzyılda Bizans kilisesinin, imparatorluğun da desteğini alarak, kendi üstünlüğünü kabul etmeyenlere karşı giriştiği baskı sonucunda Yunan bilim geleneğine sahip pek çok

¹ Günay Tüner-Abdurrahman Küçük; Dinler Tarihi, Ankara 1988, s. 156.

² İslâm Ansiklopedisi, Nasturiler Maddesi, C.9, Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, s. 208.

³ Yakup Bilge; Süryaniler Anadolu'nun Solan Rengi, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1996, s. 47.

⁴ Mehmet Çelik; Süryani Kilisesi Tarihi, C. 1, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1987, s.145-149.

Hristiyan'ın doğuya kaçması, Süryani kilisesindeki bilimsel gelişmeyi de olumlu yönde etkilemiştir⁵. Süryani Kiliselerini bilimsel açıdan etkileyen önemli bir unsur da, yaşadıkları coğrafya olmuştur. Medeniyetin ortaya çıktığı ilk coğrafya olarak kabul edilen Mezopotamya'da yaşıyor olmaları da Süryanilerin bilimsel gelişiminde etkili olmuştur.

Bu bilimsel gelişim; İslâm hâkimiyetinin ilk yıllarından, 12. yüzyıla kadar Süryanilerin özellikle tercüme ve tıp alanlarında ön plana çıkmalarını sağlamıştır. Bizans kilisesi tarafından baskıya uğrayan Süryani din adamları kendi düşüncelerini daha rahat açıklayabilmek için Yunan mantığına ait eserleri kullanıyorlardı. 7. asırda Sergius, Pavlus, Pera, Ahudemme gibi Süryani bilginler Yunan mantığına ait eserleri tercüme etmeye başladılar. Urfa, Kınnesrin gibi kentlerde tercüme faaliyetleri devam etti. Bu dönemde sadece mantık ve felsefe üzerine tercüme yapıyordu. İslâm hâkimiyeti, özellikle Abbasi halifesi El- Mansur döneminde, tercüme hareketinde büyük bir gelişme meydana gelmiştir. Halifenin teşvikiyle bu dönemde sınırlı alanlarda yapılan çalışmalara matematik, astronomi gibi yeni alanlar da katılmıştır. Bu tercüme faaliyetlerinde Süryaniler tarafından kitaplar önce Yunanca'dan Süryanice'ye, sonra Arapça'ya çevriliyordu.

Halife El-Me'mun döneminde kurulan "*Beytü'l-Hikme*"nin (832) başına Süryani olan *Huneyn b. İshak* getirilmiştir. Konuyla ilgili eserlerde, Abbasiler döneminde tercüme işiyle uğraşan birçok Süryani ismi verilir⁶. Süryaniler tarafından yapılan bu tercüme Yunan filozoflarının çalışmalarının günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır.

Ortaçağda Süryanilerin ön plana çıktıkları bilim dallarının başında özellikle Yunanca çeviriler sayesinde bilgisine sahip oldukları tıp geliyordu. Özellikle Bizans zulmünden Sasaniilere sığınan Hristiyanların açtığı Cundişapur Okulu bu konuda ön plana çıkmıştı. Cundişapurlular tıpla ilgili çalışmalarda bir hayli iddialı idiler. Cundişapur Tıp Okulu, Yunanca tıp eserlerin Süryanice'ye tercüme edilmesinde önemli bir yer edinmiş ve burada tıp eğitimi verilebilecek derecede ilerlemişti. Bu okulda yetişenler ile ilgili bilgilerimiz daha çok Abbasi sarayında doktorluk yapan Süryaniler hakkındaki

⁵ Levent Öztürk; *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm Toplumunda Hristiyanlık*, İz Yayınları, İstanbul 1998, s. 446

⁶ Kazım Sarıkavak; "Urfa-Harran Okulları ve Süryaniler", *Süryaniler ve Süryanilik III*, Haz:Ahmet Taşgün, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005, 95;Öztürk, a.g.e., 448-452.

bilgilerimize dayanmaktadır. Abbasi sarayında görev almış olan, Doktor Curcis, Cundişapur Tıp Okulu'nda hocalık ve başhekimlik yapmakta iken, Halife Mansur'un hastalığı sebebiyle Bağdat'a çağırılmış ve saray doktorluğu görevine getirilmişti. Bundan sonra Abbasi sarayında birçok Hıristiyan doktorla karşılaşırız⁷.

Bilindiği üzere İslâm topraklarında büyük çaplı hastanelerin açılması Abbasiler dönemine rastlar. Ancak bu hastanelerin o dönemde Müslümanların tıp bilgisi göz önünde bulundurulursa, Müslümanlar tarafından değil, bölgedeki bu sahada yetişmiş yerel halklara mensup Hıristiyan tabiplerin gözetiminde açıldığını kabul etmek gerekecektir. Pek çok araştırmacı tarafından da ileri sürüldüğü gibi bu hastanelerin teşekkülünde Süryanilerin katılımları ve tesirleri vardır⁸.

Ortaçağda Süryaniler yazdıkları kroniklerle de tarih alanında önemli çalışmalara imza atmışlardır. Bu alanda Süryani tarihçileri, özgün eserler vermişlerdir. Süryanice ilk tarih eseri 507'de Urfalı bir keşiş olan Mar Yeşua tarafından, Urfa'da bir manastırda başrahip olan Sergius'un isteği üzerine yazılmış ve 497-507 yılları arasındaki olayları kapsayan eserdir⁹. Tell Mhrelî Dionosios ise 582-842 yıllarını kapsayan 16 kitaplık bir eser kaleme almıştır. Bu eserin küçük bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Ancak daha sonraki Süryani tarihçileri bu eserden birçok alıntı yapmışlardır¹⁰. Tarih alanında bir diğer önemli isim ise Mor Mihoyel Rabo'dur. 1166-1199 tarihleri arasında patriklik yapan Mihayel'in, Urfa'da Süryani Kadimlere ait bir kilisede bulunan eseri 21 kitaptan oluşmaktadır.¹¹ Süryanilerin en tanınmış tarihçisi ise Bar Habreus (Ebu'l-Farac)'tur. Kendi ifadesiyle "*devrinde bilgi namına ne varsa toplamaya çalıştığı*" kronoğrafyası, kronolojik ve tarihi bir ansiklopedi özelliği gösterir¹². Kronik halinde tarih yazıcılığı Süryani din adamları tarafından neredeyse bir gelenek haline getirilmiştir.

Süryani kiliselerinde yaşadıkları bölgede, geçmişi tarih öncesine dayanan, önemli bilim dallarından olan astronomi ile de ilgilenilmiş ve Süryani bilim adamları tarafından

⁷ Fatımatüz Zehra Kamacı; "Cûrcis B. Cebrail, Süryaniler ve Süryanilik IV", Haz:Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005.s. 170-174.; Saim Yılmaz; "Cebrâîl B. Ubeydullah", Süryaniler ve Süryanilik IV, Haz:Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005, .s.209-218; Öztürk, a.g.e., s. 417-432.

⁸ Öztürk, a.g.e., s.442.

⁹ Bkz., Mar Yeşua; Vakaayiname, Süryanice'den İngilizce'ye Çeviren: W. Wright, İngilizce'den Türkçe'ye Çeviren: Mualla Yanmaz, Diyarbakır Tanıtma Derneği Yayınları, Tarihsiz.

¹⁰ Bilge; a.g.e., s. 62.

¹¹ Çelik; a.g.e., s. 45.

astronomiyle ilgili eserler yazıldığı gibi buna bağlı olarak fen bilimleri de Süryani okullarında eğitime konu olmuştur. Daha 2. yüzyıldan itibaren Bardasyan'ın çalışmalarıyla¹³ rastladığımız Süryani din adamlarının astronomi alanındaki çalışmaları, sonraki yüzyıllarda da devam etmiştir. Örneğin 7. yüzyılın ilk yarısında Fırat civarındaki Kınnesrin Manastırı'nda yetişen Sercis, Yunan dili ve felsefesi okutmuş, riyaziye üzerine çalışmalar yapmış, astronomi ile ilgili “*Ay'ın Tesiri ve Güneşin Hareketi*” isimli bir eser yazmıştır¹⁴.

Bu denli sistemli bir eğitim yapısına sahip olmalarına, bilimsel açıdan Ortadoğu ve Yakındoğu'ya belli bir dönem damgalarını vurmalarına rağmen Süryani eğitim ve biliminin 13. yüzyıldan itibaren dar kalıplar arasına sıkıştığı, eski önemini kaybettiği görülmektedir. Eğitim ve bilimde, akli bilimlerin büyük çoğunluğu önemini kaybetmiş, teoloji ve edebiyat ön plana çıkmıştır.¹⁵ Bu dönemden sonraki Süryani bilim adamları (*ileri düzeyde din adamları*) değerlendirildiğinde görülecektir ki hemen hepsinin uğraşı; teoloji, edebiyat veya hattatlıktır. Bu durumun en önemli sebebi Müslümanların bilimsel çalışmalarda ilerlemeleri ve artık bilimsel çalışmaların Müslümanların denetiminde olması gösterilebilir. Bununla birlikte, dönemselsel de olsa Moğol ve Timur saldırıları sonucu ortaya çıkan istikrarsızlıklar da Süryanileri etkilemiştir.

3.1.2. 19. Yüzyılda Mardin'de Süryani Kadimlerin Eğitim Faaliyetleri

Osmanlı Devleti'nde Süryaniler, eğitim konusunda, diğer gayrimüslimlerin sahip olduğu haklara sahip olmuşlardır. Osmanlı, eğitimi din ve mezhep imtiyazlarının bir parçası olarak kabul ettiğinden¹⁶ gayrimüslimler, cemaat okullarında milli dillerinde eğitim yapabilmişler ve ders programlarını istedikleri gibi düzenleyebilmişlerdir. Devlet, bu okulları 19. yüzyıla kadar hiç denetlememiş ya da denetlemeye lüzum görmemiştir. Gayrimüslim milletler, din ve mezhep sahasında olduğu gibi eğitim alanında da, özerk bir statü içinde hareket edebilme imkânına sahip olmuşlardır¹⁷. Osmanlı Devleti'nin eğitime müdahale etmemesi aslında gayrimüslimler kadar

¹² Gergory Abu'l-Farac; Ebu'l-Farac Tarihi, C. I, (Süryaniceden İngilizceye Çeviren. Ernest A. Wallis Budge, Türkçeye Çeviren: Ömer Rıza Doğrul), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987, s. 4.

¹³ E.R. Hayes; Doğu-Batı Asur/ Süryanilerin Kurduğu Urfa Akademisi, Çeviren Yaşar Güneç, Yaba Yayınları, İstanbul 2002, s.86.

¹⁴ Aziz Günel; Türk Süryanileri Tarihi, Diyarbakır 1970, s.72-73.

¹⁵ Bkz. Günel; a.g.e., s 175-188.

¹⁶ Ali Güler; Türkiye'de Gayrimüslimler, Genel Kurmay Basımevi, Ankara 1996, s. 129.

Müslümanları da kapsayan genel bir anlayışın sonucudur. Bu anlayışa göre; Osmanlı Devleti 19. yüzyıla kadar vatandaşlarının eğitim sorumluluğunu kabul etmemiştir¹⁸.

Süryanilerin yaşadığı bölgelerin Osmanlı hâkimiyetine girdiği 16. yüzyılda Süryaniler; 13. yüzyılda eğitim ve bilim alanlarında girdikleri fetret döneminin etkisindedirler. Eğitim ve bilim alanında gerilemiş Süryani Kilisesi, eskisi gibi bilim adamı düzeyinde insanlar yetiştirememektedir. Kilise sadece dini eğitimin etkin olduğu ve din adamı yetiştirmeye yönelik bir eğitim yapılanmasına sahiptir. 13. yüzyıla kadar kilise üzerinde önemli bir etkiye sahip Yunan Medeniyetinin izlerini artık sadece zaman zaman Süryani din adamlarınca, tarihlendirmede kullanılan Yunan yılında görmekteyiz.

Devletin müdahale etmediği bir yapılanma içinde, Süryani eğitim kurumları/kiliseleri, eğitim faaliyetlerini kendi klasik yapıları içinde devam ettirmişlerdir. Buna göre; eğitim tamamen dinsel bir faaliyettir ve kilisenin içinde “*medrese*” adı verilen bölümde din adamlarınca yapılmaktadır. Gerek şehir merkezlerinde gerek köylerde olsun hemen tüm kiliselerin yanında (*genellikle aynı avluda*) bir de “*medrese*” bulunmaktadır. Çocuklar, başta dini bilgileri olmak üzere, okuma-yazma gibi temel dersleri buradan almaktadırlar. Bu okullarda derslerin temelini, önceki dönemlerde olduğu gibi, dini dersler oluşturmaktadır. Manastırlar ise; 12. yüzyıldan sonra çok fazla gelişme göstermemiş, kilise yapılanması içinde din adamı yetiştirilmesi işiyle uğraşmıştır.

19. yüzyıl, Osmanlı Devleti’nde hemen her alanda olduğu gibi eğitim alanında da önemli gelişmelerin yaşandığı bir yüzyıl olmuştur. 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti’nin, diğer kurumları gibi, eğitim yapısı da işlev ve görevlerini kaybetmeye başlayınca, 18. yüzyıldan itibaren eğitim alanında bazı yenilik girişimlerinde bulunuluyordu¹⁹. 19. yüzyılda Osmanlı eğitim sisteminde meydana gelen en önemli değişiklik; Tanzimat sonrasında devletin eğitimi bir kamu hizmeti olarak görmeye başlamasıdır²⁰. Bu anlayış değişikliği, devletin eğitim alanına yönelik düzenlemelerinde kendini göstermiştir. Bu yeniliklerin konumuz açısından önemi; eğitim alanında tanınan haklarla, gayrimüslimlerin eğitim alanında gösterdikleri gelişmelerdir. Tanzimatla

¹⁷ Bilal Eryılmaz; Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi, Risale Yayınları, İstanbul 1996, 168.

¹⁸ M. Hidayet Vahapoğlu; Osmanlıdan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar, MEB Yayınları, Ankara 1997, s. 79.

¹⁹ İlknur Polat Haydaroğlu; Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 18.

birlikte gayrimüslimlere bazı Müslüman okullarında eğitim imkânı tanındı. Islahat Fermanı ile gerekli şartları haiz gayrimüslimlere askeri okullar dâhil tüm okullara girme hakkı tanındı²¹. Bundan daha önemlisi, Islahat Fermanı'nın verdiği hakların, gayrimüslimlerin yeni eğitim kurumu oluşturmalarına geniş imkânlar tanınmasıydı. Buna göre; ahalsinin tamamı aynı din ve mezhepten olan yerleşim bölgelerinde tüm ibadet yerleri, okul, hastane ve mezarlıklarla benzer yerlerin tamir ve onarımlarında güçlük çıkarılmayacağı teminat altına alınırken, bunlardan yeni yapılacaklar varsa onun için izin alınması gerektiği hükme bağlanmaktaydı. Farklı din ve mezhep mensuplarının oturdukları bölgede kendi kilise, okul vs. tamir etmelerine, bakımını yapmalarına izin veriliyor. Ancak bu gibi kurumların yeniden yapılabilmesi/açılabilmesi için mülki açıdan bir engelin olup olmadığının araştırılarak izin verilebileceği hükme bağlanıyordu. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde bütün unsurlar, bir maarif meclisinin gözetim ve teftişinde okul açmaya yetkili kılınmaktaydı. Buradan da anlaşılacağı üzere azınlıklar okul açma ve geliştirmeye yetkili sayılıyorlardı. Fakat bu okulların öğretim biçimi ve öğretmenlerin seçimi padişahın tespit edeceği kişilerin üye olduğu bir Maarif Meclisinin gözetim ve teftişine bırakılıyordu. Böylece Osmanlı Devleti azınlık okullarının açılmasına izin verirken, öğretmenlerin seçimini devlete bağlı bir komisyona yaptırmakla, denetleme fonksiyonunu yerine getirdiğine inanıyordu²².

Tanzimat sonrasında Osmanlı Devleti'nin eğitim alanındaki en önemli düzenlemesi 1869 yılında yayınlanan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'dir. Bu nizamname hem eğitim hem de yönetim açısından bir dönüm noktası niteliği taşımaktadır. 1869 yılından itibaren Osmanlı Devleti eğitim ve kültürle ilgili konuları, bu nizamnamede yer alan hükümler çerçevesinde yürütmeye çalışmıştır. Nizamname ile devlet kendi okullarının her türlü sorumluluğunu üstlenirken, fert ve cemaate ait okulların kurulup yönetilmesini kurucularına bırakmış, denetlenmesi görevini üstlenmiştir. Aynı nizamname ile her mahalle ve köyde birer sıbyan mektebi açılması kararlaştırılırken, Müslüman ve gayrimüslim çocuklarının gidecekleri okulların ayrı olması gerektiğine hükmedilmiştir. Okulların masrafları, okulun bulunduğu mahalle veya köyde bulunan cemaatin tüm fertleri tarafından karşılanacaktır. Dini dersler, ilgili din adamlarınca yapılacaktır. Ayrıca Osmanlı tarihi ve coğrafya derslerinin de öğrencinin kendi lisanı ile okutulması

²⁰ Vahapoğlu; a.g.e., s.80.

²¹ Gülnihal Bozkurt; Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1996, s.161.

ilkesi getirilmiştir. Rüştüyeler konusunda ise; ikamet bölgesinde yaşayan ve 500 haneyi geçen nüfusun tamamı Müslüman ise yalnız Müslümanlara, gayrimüslim ise gayrimüslimlere ait rüştüye olacağı doğrultusundadır. Ancak nüfusun karma olması halinde, 100 haneden fazla olunması baraj olarak kabul edilmiştir. Bu durumda Müslüman ve gayrimüslimler için farklı rüştüyeler açılacaktır. İdadilerde ise Müslüman gayrimüslim ayrımı yapılmamıştır. Maarif-i Umumiye Nizamnamesinin azınlık ve yabancı okullar açısından en önemli maddesi gerek Osmanlı tebaası gerekse yabancılara okul açma izni veren 129. maddesidir. Bununla hem cemaatlere hem de yabancılara ruhsat alma şartıyla okul açma izni verilmiştir. Ayrıca bu nizamname ile oluşturulan Büyük Meclis-i Maarifin üyeleri arasında cemaatlerin dini reisleri de alınmıştır²³. Ayrıca her vilayet merkezinde kurulacak maarif meclislerinde bir Müslüman bir gayrimüslim 2 müfettiş bulunacaktı²⁴.

1876 Anayasası da eğitimle ilgili bazı düzenlemeleri içermekteydi. Kanun-i Esasi'nin 15. maddesi her Osmanlının özel veya genel eğitim hakkından bahsederken, 16. madde devletin tüm okullar üzerindeki denetleme hakkından bahsediyordu²⁵. 1886 yılında gayrimüslim ve yabancı okulların zararlı faaliyetlerini engellemek için “*Milel-i Gayr-i Müslime ve Ecnebiye Okulları Müfettişliği*” kurulmuştur²⁶.

Bir yandan Osmanlı Devleti'nde eğitimdeki yozlaşmaya paralel olarak başlayan yenileşme hareketleri, diğer yandan yoğun Avrupa etkisi gayrimüslimlerin de eğitim anlayışlarında değişmelerin yaşanmasına sebep olmuştur. Bu değişikliklerde özellikle kapitülasyonlara dayanılarak açılan yabancı okulların önemli bir etkisi olmuştur. 19. yüzyıla kadar, ruhani meclisler ile kiliselerin denetimindeki gayrimüslim okullarında dinî bir kimlik hâkim iken, bu yüzyılda başlayan süreçle zaman içinde milli kimlik ağır basmaya başlamıştır. Gayrimüslimler Osmanlı Devleti'nin yüzyıllar boyu gösterdiği tolerans sayesinde tamamen hâkimiyetlerine aldıkları okullarda, bir yandan eğitim sistemlerini geliştirirken diğer yandan yüzyılın siyasi yapısına uygun olarak kendi cemaatlerini dini yapılanmadan milli yapılanmaya doğru sürüklemekteydiler.

²² Vahapoğlu; a.g.e.,s. 92-93.

²³ Vahapoğlu; a.g.e., s117-125.

²⁴ Bozkurt, a.g.e., s. 162.

²⁵ Bozkurt; a.g.e., s. 163.

²⁶ Vahapoğlu; a.g.e., s. 184.

19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında hemen her cemaati etkileyen bu gelişmeler, Süryani Kilisesi üzerinde de etkili olmuştur. Bu gelişmelerle birlikte Süryani Kadimleri eğitim açısından etkileyen önemli bir husus da misyonerlik çalışmalarıdır. Yaklaşık 7 asır boyunca kendi klasik kilise yapılanmaları ve eğitim alanında zaafiyet içinde olan Süryaniler için ilk motive edici unsur Katoliklerin misyonerlik faaliyetleri olmuştur. Ancak bu unsur Süryaniler için çok yönlü bir eğitimsel gelişmeden çok, cemaatin ulaşılabilir her ferdini kendi inanç ilkeleri doğrultusunda eğitime, Katolik inancına karşı koruma girişimi şeklinde kendini göstermiştir. Süryanilerin eğitim alanında ciddi girişimlerde bulunmaları ise patriklerin, yine Katolıklere karşı güç kazanmak için yaptıkları, İstanbul seyahatleri sonrasındadır. Patrikler, İstanbul seyahatleri ile bir yandan Osmanlı başkentinde yabancı okullar ve gayrimüslim okullarındaki yenilikleri görme imkânına sahip olurken, diğer yandan yüzyılın başlarında Katolıklere karşı işbirliği içinde oldukları İstanbul Ermeni Patriği'nin eğitim konusundaki tavsiyelerinden etkilenmişlerdir. Ermeni patriğinin 1838 yılında, İstanbul'da Süryani Kadim Patriği II. İlyas'a "*Okulsuz halkların kaçınılmaz bir şekilde güçten düşeceği*" şeklindeki hatırlatması, Patriği etkilemiş gibi görünmektedir. Patrik İlyas Mardin'e dönüşünde, Deyruzzafaran Manastırı'nda 25 erkek çocuk için küçük bir okul açmıştır²⁷. Anlaşılan o ki; Patrik İlyas'ın bu küçük girişimi, onu Süryani Kadimler arasında "*kültürel uyanışın simgesi*" haline getirmiştir²⁸.

Süryanilerde eğitim anlayışının 19. yüzyılda değişmesine etki eden önemli bir sebep de; Süryanilerle ilgilenmeye başlayan Protestan misyonerleridir. Misyonerler, Süryanilerin eğitim anlayışı ve sistemlerinin değişmesi için özel bir çaba göstermişlerdir. Aşağıda faaliyetlerinden bahsedeceğimiz Parry, Protestan misyonerlerin salt Süryani Kadim Kiliselerinde Eğitim faaliyetlerine yön vermesi ve bu konuda rapor hazırlaması için gönderilmiş bir misyonerdir.

Hem Osmanlı Devleti'nin eğitim alanında yaşadığı değişim ve yenilikler hem de dış müdahalelerin ışığında, 19. yüzyılda Mardin'de Süryani Kadimlerin eğitim yapısını aşağıdaki başlıklar altında inceleyebiliriz.

²⁷ Aziz Surya Atiya; Doğu Hıristiyanlığı Tarihi Mezopotamya'da İlk Doğu ve Batı Süryani Kiliseleri Yakubî, Nasturî, Marunî , Nsibin Yayınları, Södertälje-İsveç 1995, ,s.35.

²⁸ Bertil Nelhans; Asuri, Süryani, Kildani Adlandırmalarının Dünü Bugünü Üzerine, Nsibin Yayınevi, Södertälje-İsveç 1990, s.25.

3.1.3. Okul Olarak Süryani Kilise ve Manastırları

Süryani kilise ve manastırlarının aynı zamanda, eğitim kurumları olduğundan yukarıda bahsetmiştik. 19. yüzyılda Süryani kilise ve manastırları bu konularını, eskisi kadar köklü olmasa da, devam ettirmektedirler.

Süryani toplumunda eğitimin ilk aşaması köylerde veya mahallelerdeki kiliselerde başlıyordu. Genelde tüm kiliselerde medreseler mevcuttu²⁹. Kiliselerin hemen yanında, çoğunlukla da aynı avluda açılan bu okullar genellikle ilkokul seviyesinde idi ve mahalli cemaatlerce yönetilmekteydi³⁰. Eğitimin bu ilk kademesinde belli başlı dualar, kilise müziği (ilahiler), okuma-yazma ve güzel yazı öğretiliyordu³¹. Bu kilise okullarında temel amaç “(çocukların) ruhlarına inancı yerleştirmek ve zındıkların saldırısına karşı inançlarını korumaktı”³². Kiliselerde eğitimin özü ise; Tanrıya iman etmek ve kurtuluşa bağlı işleri yerine getirmektir. İman etmek; teslise, kutsal kiliseye ve onun hükümlerine, ölümlerin dirileceğine, sevaba, azaba ve tanrının kitabında buyurduklarına inanmaktır³³.

İlk eğitimin görüldüğü bu kilise okullarından başka, daha üst eğitimin verildiği manastırlar vardı. Orta derecede ve yüksek okul seviyesinde olan bu manastırlar, yüksek mezhebi makamlara bağlı idiler³⁴. Örneğin; 397 yılında yapılmış olan Mar Gabriel Manastırında orta dereceli eğitim için 3 kısma ayrılmış bir kolej ve ilahiyat fakültesi niteliğinde bir yüksek okul mevcuttu³⁵. Bu manastırlar bazen ilkokul derecesinde bölümleri de kendi bünyelerinde bulundurabiliyorlardı³⁶. 19. yüzyılda Süryani manastırlarında din adamı yetiştirme çabalarına paralel olarak, eğitim faaliyetleri devam etmektedir. Ancak bu yüzyılda manastırlar içe kapanık, dini ve katı bir münzevi hayatın ön planda olduğu mekânlardır. Hatta 20. yüzyılın başlarında da bu durum çok fazla değişmemiştir. 1911’de Mar Evgin Manastırını ziyaret eden Bell, manastır hayatından şöyle bahsetmektedir: “Manastıra kapanan ruhaniler günlerini tefekkürle geçiriyorlar, sadece ekmek, yağ ve mercimek yiyorlar. Et, süt, yumurta yemiyorlar.

²⁹ Gabriel Akyüz, Mardin İli’nin Merkez ve Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi, Resim Matbaacılık, s. 63.

³⁰ Atuf N. Kansu, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1932, s.89.

³¹ Raşit Öymen, Doğulu ve Batılı Yönüyle Eğitim Tarihi I, Ankara 1969, s.79.

³² Mşiha Zha, Erbil Vakayinamesi, Çeviren: Erol Sever, Yaba Yayınları, İstanbul 2002, s. 148.

³³ Aziz Koluman; Ortadoğu’da Süryanilik, ASAM Yayınları, Ankara 2001, s. 114.

³⁴ Kansu, a.g.e., s. 89.

³⁵ Hanna Dolabönü; Deyr-el-Umur Tarihi, (Çeviren: Cebrail Aydın), Mardin 1961, s.9.

³⁶ Öymen; a.g.e.,s. 78.

Kadın görmüyorlar”. Bell, Mar Evgini ziyaret ettiğinde bazı rahipler onu görmemek için kendilerini hücrelerine atmışlar ve o gidinceye kadar çıkmamışlardı³⁷.

Köy veya mahalle kiliselerinde okuyan çocuklar, aileleri isterse, bu manastırlarda eğitimlerine devam edebiliyorlardı. Bazen ailelerin adak olarak da çocuklarını, manastırlara gönderdiği oluyordu. Örneğin; Mar Gabriel Manastırının ilk kurucusu Savurlu Mar Şamuel’in hayat hikâyesinde böyle bir bilgiye rastlamaktayız; Kartmin köyünde şöhretli ve zengin bir adamın hastalanan çocuğunun Şamuel’in duası sonucunda iyileşmesi üzerine, babası daha önce vaat ettiği üzere, oğlunu manastıra adamıştır³⁸. Çocukların kilise ve manastırlara adak olarak adanması, 19. yüzyılın sonlarında da rastlanılan bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır³⁹. Bazı bölgelerde ise ailelerin çocuk sayısına göre bazı çocuklarını manastıra götürmeleri dinî makamlarca zorunlu tutulabiliyordu. Ortaçağda bu manastırların bazılarında öğrenci sayısının 800 ila 1000 arasında olması⁴⁰, bu bölgelerde bu zorunluluğun bir sonucu olabilir. 19. yüzyılda böyle bir zorunluluğa işaret eden herhangi bir bilgiye sahip olmasak da, Süryani toplumunun kendi iç dinamiklerinin, bölgedeki manastır yetkililerinin cemaat üzerindeki etkilerinin oranına göre, bölgesel ve dönemsel zorunluluklar oluşturduğunu söylemek zor değildir.

Yatılı okul özelliği gösteren manastırlarda, öğrencilerin okul açık bulunduğu müddetçe herhangi bir yerde çalışmalarına izin verilmezdi. Ancak okulun tatil olduğu aylarda çalışmalarına izin verilirdi. Okul ise Ağustos ayından Ekim ayının sonuna kadar tatil idi. Öğrencilerin okul açık olduğu müddetçe eğitime ara vermeleri yasaktı⁴¹. Öğrenciler, okula başlamadan önce şu üç kuralı kabul etmek zorundaydılar; yönetmenliklere uymak, okulda ikamet etmek ve çalışmak. Ayrıca okulda yaşadıkları müddetçe bekar kalmaya da and içmek zorundaydılar⁴².

Belli bir yaşa kadar manastırda eğitim görenler, tahsilini bitirdikten sonra arzusuna bağlı olarak ister manastırda rahip olabiliyor, isterse de manastırı terk ederek evine

³⁷ Bell; a.g.e., s. 311.

³⁸ Bkz., Aziz Günel; Türk Süryanileri Tarihi, Diyarbakır 1970, s. 160 ve 262.

³⁹ Talip Atalay; “Yuhanna Dolabani”, Süryaniler ve Süryanilik IV, Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 236.

⁴⁰ Dolabönü, a.g.e., s. 14.

⁴¹ Gabriel Akyüz; Nusaybin’deki Mor Yakup Kilisesi ve Nusaybin Okulu M.S. 325, Mardin 1998, s.31.

⁴² E.R. Hayes.; Doğu-Batı Asur/Süryanilerin Kurduğu Urfa Akademisi, (Çeviren. Yaşar Güneç), İstanbul 2002, s. 164.

gidebiliyordu. Ancak rahip olmasa bile bu kişinin behemehal ya Şammas (*Başdiyakos; ayinlerde papaza yardım edip İncil okuyan kişi*) veya papaz olması gerekirdi⁴³. Çünkü bu manastırlarda eğitimin temel amacı kendi mezhebi düşüncelerine uygun din adamı yetiştirmektir.

Tüm manastırların kendilerine ait bazı kanunları bulunurdu. Manastır okullarını üniversite olarak kabul edersek, rektörlük makamında metropolitler bulunuyordu. Metropolit ve yardımcıları tarafından oluşturulan yönetim kurulunca, seçilen bir müdür okulun işlerini yürütmek için görevlendirilirdi. Bu müdür, daha çok okulun içişleriyle ilgilenir ve yönetim kurulunca denetlenirdi⁴⁴.

Bu manastır okullarında üzerinde önemle durulan hususlardan biri de disiplindir. Ayrıntılı kurallara sahip yönetmeliğin uygulanması hususunda azami titizlik gösterilirdi. Bu kurallar giyinme tarzından başlayıp saç düzenine dek her şeyi kapsıyordu. Roma kiliselerinde rastladığımız sıra dayacağı ve meydan dayacağı⁴⁵ gibi cezalandırma yöntemlerine Süryani okullarında rastlamıyoruz. Cezalar, itiraftan başlayıp kovulmaya kadar titizlikle sıralanmıştı. Okul yönetimlerinin suçlar karşısında izlediği ilk yol uyarı, suçun tekrarı halinde ise hem okuldan kovulma hem de şehirden kovulma yani bir nevi sürgün cezası vermektir. Ceza alan suçlu, hiçbir dış otoriteye, ruhbanlar kuruluna, hatta piskoposa dahi başvuramazdı⁴⁶.

Süryani manastırlarının güçlü birer eğitim kurumu olduğu dönemlere ait bu kuralların; manastırların gücünü kaybettiği, din adamlarının mezhepsel çatışmalara çok fazla zaman ayırdığı, 19. yüzyılda gevşediğini kabul etmek gerekecektir. 1892 yılında Mardin ve çevresindeki eğitim faaliyetlerini inceleyen Parry'nin; "*doğunun karakteristik özelliklerini taşıyan bir eğitim sistemi mevcut. Okullar kışın doluyor yazın ise çok az sayıda öğrenci kalıyordu*"⁴⁷ şeklindeki ifadeleri bu gevşekliği gösterir niteliktedir.

3.1.4. Eğitmen Olarak Süryani Din Adamları

Hem eğitimin dini kurumlara bağlılığı hem de eğitimin temelinde dini eğitimin yer

⁴³ Günel; a.g.e., s. 259.

⁴⁴ Bkz. Akyüz; Nusaybin..., s.32.

⁴⁵ Öymen; a.g.e., s.51.

⁴⁶ Hayes; a.g.e., s. 164-165;Akyüz; Nusaybin..., s. 32.

⁴⁷ Oswald H. Parry; Six Months In A Syrian Monastery, Horace Cox, London 1895, s.122.

alması doğal olarak din adamlarına birer öğretmen hüviyeti kazandırıyor. Bununla birlikte din adamlarının eğitimci sıfatları kilise ve manastırlarla sınırlı kalmamıştır.

Süryani din adamları cemaatlerini eğitime sorumluluğunu hissetmişler ve cemaatle olan ilişkilerini bu çerçevede düzenlemişlerdir. Süryani din adamları kilise ve manastırlardaki örgün diyebileceğimiz eğitim içindeki görevleri dışında, her fırsatı cemaatlerini eğitmek için, en azından inançlarını kuvvetlendirmek amacıyla kullanmışlardır. Öyle ki; Süryani din adamlarının toplumla bir arada buldukları zaman boş konuşmamak için havariler, şehitler, aziz ve azizelerin hayatlarını anlatmaları sonucu Süryani edebiyatında “*Taşitho*”⁴⁸ geleneği ortaya çıkmıştır. Kelime anlamı “*yaşam öyküsü*” olan⁴⁹ taşitholar hem sözlü hem de yazılı Süryani edebiyatında önemli yer tutmaktadır.

Süryani din adamlarındaki bu sorumluluk anlayışını en açık şekilde, daha çok yazdığı tarih eseriyle tanıdığımız, Gregory Ebu'l-Farac'da görmekteyiz. Ebu'l-Farac eserini hazırlarken maksadını , “*kendi kavminin ihtiyarını ve gencini, alimini ve cahilini irşad etmek*” olarak belirtiyor⁵⁰. Bu klasik anlayış, hemen tüm Süryani din adamlarının klasik anlayışını yansıtmaktadır.

İlkçağlarda Süryani manastırlarındaki yapılanmayı dikkate alarak, bir manastırdaki öğretim elemanlarını hiyerarşik düzen içinde şöyle sıralayabiliriz. Yorumcu (Süryanice Mfasqono); Kutsal kitabın anlamını sözcüklere bağlı olarak ve tarihsel bakımdan açıklamak, bir kitapta bir iç ya da manevi anlam bulduğunda bunu göstermekle görevliydi. Onun okuldaki çalışmalarına başka öğretmenler yardımcı olurdu; bu öğretmenler, dinsel olmayan ya da tanrıbilim kapsamında bir eğitim dalında uzmanlaşmışlardı. Okutman (Süryanice Maqriyono); öğrencilere doğru okuma sanatını özellikle Kutsal kitabı doğru okuma sanatını öğretirdi; sesin ne zaman yükseleceğini ne zaman alçaltılacağını gösterir, anlamlara göre titremeyi öğretirdi. Araştırmacı (Süryanice Boduqo); felsefe dalında uzmandı. Tasarlamacı (Mhagyono); Kitab-ı Mukaddes'teki gizli anlamı, derin hikmeti açıklamakla görevliydi. Bazı araştırmacılara

⁴⁸ Örneğin bkz.; Yakup Bilge; “Mor Malke'nin Taşithosu”, Heto (Süryani Edebiyatı Dergisi), Sayı 4, Ağustos 2000, s. 22-23.

⁴⁹ Simon Atto; Süryanice-Türkçe Sözlük, Enshede/Holland 1990.

⁵⁰ Gergory Abu'l-Farac; a.g.e., C. I, s. 4.

göre ise tasarlamacının görevi güzel ve edebi konuşma (Hitabet) derslerini vermektir. Yazıcı (Süryanice Sefro); görevi yazıyı öğretmektir⁵¹.

Süryani okullarında, dikkat çeken bir husus da, eğitim kademeleri ile dini rütbelerin iç içe olmasıdır. Eğitim kademeleri içinde yükselme dini rütbelere bağımsız değildir. Eğitim sistemi içerisinde herkes için ilk hedef din adamlığı olduğundan, eğitim kademelerine paralel olarak, ruhanilikteki mevkileri de yükselirdi. Muhtemelen bu kademeler ve rütbeler, önceden hazırlanmış ders takrirlerini belli bir nizam dâhilinde dinlemek, belirli sayıda derslere katılmak ve belirli sınavlar sonucunda alınırdı. Ancak kademeler ve dereceler arası geçişte göz önüne alınan, belki de bilimsellikten de önemli sayılan unsur, yapılan ibadetlerin çokluğudur⁵².

Manastırların kendine has hiyerarşik yapısı içindeki derecelendirmeden farklı olarak; cemaatin büyük bir çoğunluğunun eğitiminden sorumlu kiliselerde ise tek eğitimci papazdır. Papazlar, hem halkın dini ve sosyal ilişkileri açısından kendi üst makamlarına karşı sorumluyken, hem de kilisenin hemen yanındaki okulun da sorumlusu olarak eğitim işini de üstlenmişlerdir. Bu sebeple, Süryani cemaatinin eğitimi, mahalle veya köylerindeki kilise papazının kişisel gelişmişliğine bağlı kalmıştır. Ancak 19. yüzyılda papazların eğitim durumuyla ilgili bilgiler hiç de iç açıcı değildir. “*Köylerde ve kasabalarda birçok cahil papaz ve keşiş yaşıyordu*”⁵³ diyen Parry, hemen her fırsatta papaz ve rahiplerin cahilliğinden yakınır.

19. yüzyılın sonlarında ise artık kiliselerin hemen yanındaki okullarda papazlar yerine, gelirleri cemaat tarafından karşılanan öğretmenler tarafından ders vermeye başlanmıştır. Bu gelişme muhtemelen 1869 Nizamnamesi’nin “*Öğretmenlerin devletin açacağı okullarda yetiştirileceğine*”⁵⁴ dair maddesinin bir sonucudur. Sivil öğretmenlerin eğitimde yer almaları, din adamlarının eğitim alanındaki rolünü azaltmamış görünmektedir. Parry’nin, Süryani köyleriyle ilgili çizdiği tablo, bu sivil öğretmenlere, papazın emrinde çalışan bir memur gözüyle bakıldığı izlenimini vermektedir.

⁵¹ Hayes; a.g.e., s. 157-158.

⁵² Mşiha Zha; a.g.e., s. 80.

⁵³ Parry; a.g.e., s. 68.

⁵⁴ Bozkurt; a.g.e., s. 162.

3.1.5. Süryani Okullarında Ders Programı ve Müfredat

Klasik dönemde Süryani Manastırlarında, teoloji eğitimi ile birlikte öncelikle dil eğitimi üzerinde duruluyordu. Süryanice anadil olduğundan, Süryanice temelli olan eğitim sürecinde 12. yüzyıla kadar Yunanca da bilim dili olarak kullanılmıştır.⁵⁵ 7. yüzyıldan itibaren ise Arapça yavaş yavaş Yunanca'nın yerini almaya başlamıştır Ancak Yunanca'nın Süryaniler üzerindeki etkisi 20. yüzyıla kadar devam etmiş, Yunanca eğitimi verilmemesine rağmen Yunan yılı kullanılmaya devam etmiştir.⁵⁶ Yunanca'nın yerini zamanla Arapça'nın almasının sebebi; Abbasi halifeleri döneminde başlayan süreçte, Hıristiyanların devlet kademelerinde yer almalarına müsaade edilmesi ve bunun için de Arapça bilmenin gerekliliği idi⁵⁷. 19. yüzyılda ise bu derslerin arasına Türkçe'yi de görmekteyiz. Türkçe'nin ders olarak okutulması bölgenin uzun süreden beri Türk hâkimiyetinde olmasıyla birlikte, 1896'da "*Vilâyât-ı Şâhâne Maarif Müdürlerinin Vezâifini Mübeyyin Talimat*" ile gayrimüslim okullarında Türkçe derslerinin öğretim programına girmesi ve mezuniyet için Türkçe'ye vâkıf olunmasının şart olması da etkili olmuştur⁵⁸. 19. yüzyılda okutulan diller Türkçe, Arapça, Süryanice ve Farsça'ydı⁵⁹. Bununla birlikte yüzyılın sonlarına doğru bunlar arasına İngilizce ve Fransızca da eklenmiştir. 1879'da Diyarbakır'da Süryani Kadim Kardeşler Derneği tarafından açılan okulda Fransızca'ya giriş dersleri veriliyordu⁶⁰. 1905'te Deyruzzafaran'da açılan okulda ise Türkçe, Süryanice, Arapça ve Farsça'nın yanında İngilizce dersleri de veriliyordu⁶¹. Deyruzzafaran okulunda bu dillerin okutulma sebepleri Süryani kaynaklarında şöyle açıklanmaktadır:

"Süryanice: Süryanice dünyanın en eski dili ve Süryanilerin ana dili olduğundan, mükemmel bir şekilde öğretilmesi gerekirdi. Daha sonra bütün dersler Süryanice diliyle okutulacağına dair bir gerekçe ön planda tutulurken, ayrıca bu dil ilerde okulun resmi dili de olacaktır.

Arapça: Okulun resmi diliydi ve Süryanice dili kadar öğretilmesi gerekliydi. Öğrencilerin bu dilde eserler yazabilecek kabiliyete ulaşmaları şart koşulmaktaydı.

⁵⁵ Akyüz, Mardin İli'nin Merkezinde ..., s.124.

⁵⁶ Süryani Kiliselerinde XIX. yüzyıla ait yazıtlarda kullanılmıştır. Bkz. Akyüz'ün kaynakçada geçen tüm eserleri.

⁵⁷ Öztürk; a.g.e., s.96.

⁵⁸ Vahapoğlu,; a.g.e., 131-132.

⁵⁹ Parry; a.g.e., 82-83.

⁶⁰ Çıkkı; a.g.e., s.21.

⁶¹ Akyüz; Deyruzzafaran ..., s. 44.

Türkçe: Devletimizin resmi dili olduğundan dolayı Arapça dili kadar öğretilmesi zorunluydu.

Farsça: Türkçe'nin bütünleştiricisi olduğundan, okutulmasında yarar görülmekteydi.

İngilizce: Süryanilerin bir bölümü Hindistan'da yaşıyordu. Onlarla iletişim sağlayabilmek için, İngilizce'nin öğretilmesine ihtiyaç duyulmaktaydı⁶².

Bu dillerin ne ölçüde öğretildiğine dair bilgiyi de Parry'den almaktayız. Parry'e göre; “Çok az sayıda yüksek rütbeli ruhbanlar yalnız klasik Süryaniceyi iyi biliyor. Bundan dolayı herkes ezber okuyor⁶³.”

Okullarda özellikle Süryani alfabesinin kullanılmasına özen gösteriliyordu. Öyle ki; Süryani alfabesinin kullanımını devam ettirmek için Arapça'yı bile Süryani alfabesini kullanarak yazdıkları özel bir tür oluşturmuşlardı. “*Gerşuni*” adı verilen bu tür, Süryaniler tarafından hem kitaplarda hem de kitabelerde çok sık kullanılmıştır.

Dil eğitimiyle birlikte ilk sırayı din eğitimi alıyordu. Din eğitiminde iki temel unsur üzerinde duruluyordu. Bunlardan ilki “*Hıristiyanlığın temelini oluşturan Mesihsel eğitim*”⁶⁴ ikincisi ise dini müzik idi. Süryani kilisesinde din eğitimi kilise müziğiyle iç içe geçmiş durumdadır. Müziğin Süryani Kilise'sine girişi, 2. yüzyıla dayandırılmaktadır. Süryani kilisesinde hemen her ayın, tören ve ibadet, bir koro tarafından okunan, kendine has makamları bulunan ilahilerden oluşmaktadır. Bu ilahilerin hepsi sekiz ana makama dayanır⁶⁵. Süryani kilisesinde, koro ve ilahi olmadan ayın yapılamayacağı için dinî musiki eğitimi üzerinde önemle durulmaktaydı. Bununla birlikte manastırlarda özellikle gece dersleri verilmekteydi⁶⁶. Bu dersler muhtemelen öğrencileri münzevi hayata alıştırmaya amacı taşımaktaydı.

Bunlar dışında 19. yüzyılda Mardin ve civarındaki Süryani okullarında okutulan dersler şunlardı: Coğrafya, tarih, matematik, hitabet ve hat. Tarih dersinde kilise ve Hıristiyanlık tarihi ile birlikte “*Devlet-i Ali Tarihi*” (Osmanlı tarihi) de okutulmaktaydı⁶⁷. Parry, gezdiği okullarda saydığımız derslerin “*yarım yamalak*”

⁶² Akyüz; Deyrulzafaran ..., s.45-46.

⁶³ Parry; a.g.e., s.114.

⁶⁴ Akyüz; Deyrulzafaran ..., s. 47.

⁶⁵ Nihmettallah Danko; Süryani Müziği, (Çev: Gabriel Akyüz), Mardin 1997, s. 8-10.

⁶⁶ Parry; a.g.e., s. 117.

⁶⁷ Akyüz; Deyrulzafaran ...,s. 47.

okutulmasından şikâyet etmektedir⁶⁸. Kırklar Kilisesi okuluna, muhtemelen 20. yüzyılın başlarına, ait bir diplomada ise müfredatın daha teferruatlı bir hale geldiği dikkat çekmektedir. Bu diplomaya göre okulda okutulan dersler şunlardır: Coğrafya, hesap, cebir, usul defteri, hendese, eşyaların ilmi, tabii hikmet ve kimya, sağlığın korunması, medeni ve ahlaki bilgiler, resim ve güzel yazı, beden eğitimi, yabancı dil, tarih, din bilgisi, makamlar, Süryanice dil bilgisi, Süryanice okuma ve imla, Osmanlıca dilbilgisi, Osmanlıca okuma ve imla, Arapça dilbilgisi, Arapça okuma ve imla⁶⁹. Süryani okullarındaki bu gelişme, muhtemelen 19. yüzyılın sonlarında meydana geliyordu.

3.1.6. Okulların Finansmanı

Süryani okullarının finansmanı, kilise ve manastırların finansmanı ile iç içeydi. Yani bu okullar bağlı buldukları kilise veya manastırın gelirlerinden faydalanıyorlardı. Manastırların gelirleri ise cemaatlerinden topladıkları vergi/bağış⁷⁰ ile vakıf gelirlerinden oluşmaktaydı. Bununla birlikte zengin halk tarafından bir adak veya sadece hayır amaçlı yapılan yardımlar da, kilise ve manastırların gelirleri arasında önemli bir yer tutuyordu⁷¹. Manastırlarda öğrencilerin tüm ihtiyaçları okul tarafından karşılandığı gibi hastalanmaları halinde tedavileri de yapılıyordu⁷². Öğrencilerden ücret alınıp alınmadığı konusunda bir bilgiye rastlamamıza rağmen, zengin öğrencilerin aileleri tarafından okullara yardım edildiği tahmin edilebilir.

Manastırların ve kiliselerin kendilerine ait vakıf malları olduğundan daha önce bahsetmiştik. Bununla birlikte kiliselerde ruhanilerin gelir getirecek herhangi bir işle uğraşmaları yasak olduğundan, aynı zamanda öğretmenliğini üstlendikleri kilise ve manastırların geliriyle geçinmek zorundaydılar. Bazen papazların zenginlerin çocuklarına özel ders vermeleri de söz konusu olabiliyordu⁷³. Bu gibi durumlarda, zenginler yüklü miktarda bağışlar yapmış olmalıydılar.

Ruhaniler dışında öğretmenler tutulmaya başlamasıyla birlikte, Süryani eğitim kurumlarında ekonomik sıkıntılar ortaya çıkmaya başlamıştır. Cemaatin sivil birine ücret verme konusunda çok da istekli olmadığı anlaşılmaktadır. 1892'de Mardin'in

⁶⁸ Parry; a.g.e., s. 82.

⁶⁹ Akyüz; Mardin İli'nin Merkezinde ..., s. 65.

⁷⁰ Mşiha Zha; a.g.e., s.138.

⁷¹ Bkz., Günel; a.g.e., s.262.

⁷² Hayes; a.g.e., s. 165.

hemen yanı başındaki Mansuriye Köyündeki okul, köylünün ekonomik yardım yapmaması sebebiyle kapalıdır. Mardin yakınlarındaki Göllü köyünde ise öğretmen yıllık 5 lira gibi acınacak bir ücret almaktadır⁷⁴. Aynı tarihlerde Diyarbakır’da açılmış olan bir başka Süryani okulunun da, ekonomik sebeplerle kapatılması⁷⁵, Süryanilerin eğitim alanında ciddi ekonomik sorunlar yaşadığına işaret etmektedir. Okullarda sivil öğretmenlerin görev almasıyla birlikte, kiliselerin ve ruhanilerin gelirlerini bu öğretmenlerle paylaşımları gündeme gelmiş olmalıdır. Yaşanan sıkıntılar, ruhanilerin bu konuda paylaşımına çok da açık olmadıklarını göstermektedir.

3.1.7. 19. Yüzyılda Mardin’de Süryani Okulları

Klasik Osmanlı eğitim sistemi çerçevesinde medrese (*Müslümanlar gibi Hıristiyanlar da kendi eğitim kurumları için aynı terimi kullanmışlardır*) kültürünün hâkim olduğu Mardin’de, yeni tarzda okul açılması ilk kez, 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile gündeme gelmiştir. 1869 yılında Şehidiye Medresesi yanında bir rüştiye inşasına başlanmış ve bu okul 1870’te tamamlanmıştır. Kuruluşundan sonra ciddi bir eğitim kadrosuna sahip olmayan bu okul, 1875’ten sonra tamamen ihmal edilmiş ve öğrencileri dağılmış, bina da harap olmuştur⁷⁶. 1897’de rüştiyenin yeniden ıslahı için girişimlerde bulunmuş ve bunun için halktan para toplanmıştır. Mardin’de sıbyan mektepleri ile ilgili bilgi olmamasına rağmen, aynı derecedeki ibtidai mektepleri ile ilgili ilk bilgiye 1885’de rastlamaktayız. Bu tarihte; “*dört bab zükur, iki bab inas ibtidai mektebi*” açılmıştır. Yine salnamelerdeki bilgilere göre; Cizre ve Nusaybin’de de erkek ibtidailer açılarak, yeni usul ilkokulların yaygınlaştırılmasına çalışılacaktır. Bu okulların açılışından önce, sıbyan okulu olarak, cami ve kiliselerin okulları (*medreseleri*) kullanılmaktaydı. Mardin’de idadi ise ancak 20. yüzyılın hemen başında, 1900’de, açılacaktır. Mardin’in modern okullarla tanışması devlet okullarından önce, misyoner okullarıyla olmuştur.

Cuinet, 1890 yılında Mardin’de hem devletin, hem gayrimüslim cemaatlerin hem de misyonerlerin okullarıyla ilgili bilgiler sunmaktadırlar. Buna göre Mardin’de okulların istatistik durumu Tablo: 3.1.’deki gibidir.

⁷³ Parry; a.g.e., s. 192.

⁷⁴ Parry; a.g.e., s.144-149.

⁷⁵ Çıkkı; a.g.e., s.52.

⁷⁶ Suavi Aydın; Kudret Emiroğlu; Oktay Özel ve Diğerleri; Mardin Cemaat Aşiret Devlet, Toplumsal ve Ekonomik Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 228.

Tablo3.1.: Cuinet'e Göre 1890'da Mardin Sancağında Okullar⁷⁷.

Millet	Medrese			Rüştiye			İlkokul					
							Erkek			Kız		
	Okul	Öğrenci	Öğretmen	Okul	Öğrenci	Öğretmen	Okul	Öğrenci	Öğretmen	Okul	Öğrenci	Öğretmen
Müslüman	3	110	5	1	100	7	625	21.182	625	2	65	1
Ermeni Katolik							12	540	16			
Ermeni Protestan							2	120	4	1	100	2
Keldani							22	1.100	22			
Süryani Katolik							4	200	6			
Süryani Yakubi							18	1.080	20			
Latin							1	170	4	1	210	6

⁷⁷ Cuinet, a.g.e. s. 497.

Bu bilgilere göre; Mardin Sancağı'nda Müslümanlardan sonra en çok okula sahip millet, Keldanîler, onun hemen ardından Süryani Kadimlerdir. Cuinet'in verdiği bilgilere şüpheyle baktığımızı daha önce belirtmiştik. Ancak sunduğu bilgilerin değerlendirmeye katılacak yönleri de yok değildir. Cuinet'in verdiği tabloda göze çarpan en önemli husus, Ermeni Protestanlar dışında gayrimüslim cemaatlerin, kız çocuklarını okutmaya henüz başlamamış olmalarıdır.

İlk kez H. 1316 (1898-1899) yılında çıkmaya başlayan Maarif Nezareti Salnamelerinde, Mardin'de herhangi bir Süryani okulundan bahsedilmemektedir. Bu salnameye göre: Mardin'de sadece Protestanların ve Ermenilerin okulları bulunmaktadır. Aynı salnameye göre Diyarbakır'da Süryanilere ait bir okul bulunmaktadır⁷⁸. 1317 tarihli salnamede de verilen bilgiler aynıdır⁷⁹.

Osmanlı resmi kayıtlarının Süryani okulları hakkında bilgi sunmaması, okulların olmadığı şeklinde yorumlanamaz. Okullar, kiliselerin bünyesinde eski statülerini devam ettirdikleri ve muhtemelen de ruhsat için başvurmadıklarından dolayı, resmi kayıtlarda yer almamaktadırlar. Bu arada Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda kayıt tutma konusundaki gevşeklik de değerlendirmeye katılmalıdır.

Süryani kaynakları, 19. yüzyılda Mardin'de özellikle Kırklar Kilisesi Okulu'ndan bahsetmektedirler. Kırklar Kilisesine ait eski bir İncil'e, 2111 Yunan yılında (M.S. 1799) Mardinli Patrik Matios döneminde derkenar olarak düşülen bir kayıta şu bilgiler yer almaktadır: *“İlyas oğlu Maksi Adem Tetrağa vekaleti döneminde, büyük çabalar harçayarak ve onun vasıtasıyla okul açıldı. Ayrıca kilisenin kapıları da demirden yapıldı.”* Kilisede bulunan bir başka kayıta ise; 2136 Yunan yılında (M.S. 1825) Kırklar Kilisesi'nin okuluna ait bir kilise yapıldığından bahsedilmektedir⁸⁰. Süryani kaynakları, okulun yüksek dereceli bir okul olduğundan bahsetseler de, hem resmi kayıtlarda yer almaması, hem 1892'de Kırklar Kilisesi'nde kalan Parry'nin böyle bir okuldan bahsetmemesi, okulun ibtidai derecesinde olduğunu akla getirmektedir.

Parry'nin verdiği bilgiler ışığında Mardin'de Mort Şemun Manastırı'nın 1892'de Kırklar Kilisesi'nden daha ön planda bir okula sahip olduğu anlaşılmaktadır. Mardin

⁷⁸ Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, Def'a 1, Sene 1316, Matbaa-i Amire, s. 1052-1053.

⁷⁹ Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, Def'a 2, Sene 1317, Matbaa-i , s. 1195-1197.

⁸⁰ Akyüz; Mardin İli'nin Merkez..., s. 63-64.

surlarının hemen dışında bulunan bu manastırda, 1892 yılında 60 civarında öğrenci bulunmaktaydı. Okulun öğretmeni Katolik okullarında iyi eğitim görmüş birisiydi⁸¹. Manastıra, 1796 yılında eklenmiş bir medrese mevcuttur⁸². Parry'nin bahsettiği okul için de muhtemelen bu yapı kullanılmaktaydı.

Bunlar dışında Mardin'in 10 km. yakınında aynı zamanda Patriklik merkezi olan Deyruzzafaran da, okul olarak kullanılmaktaydı. Ancak 19. yüzyılda Parry'nin "*Patriklik Koleji*"⁸³ olarak tanımladığı bu manastırda modern bir okulun varlığından bahsetmek mümkün değildir. Okul, ruhani yetiştirme açısından büyük öneme sahip olmasına, hatta 19. yüzyılda bölgenin tek matbaasına sahip olma gibi bir avantajı elinde bulundurmasına rağmen sadece dini eğitim verme özelliğini korumuştur. Parry'nin ziyareti sırasında burada konuştuğu İbrahim isimli bir rahip, Süryanilerin eğitim yapılarından şikâyet etmiştir. Rahibin yakınmaları, modern bir eğitim isteğinden çok, Süryani kilise geleneklerinden uzaklaşılması, Süryani müziğin ve ilahilerinin bozulması üzerinde yoğunlaşmaktadır⁸⁴. Bu manastırda modern tarzda okul açılması 20. yüzyılın başlarında, 1905'de, mümkün olmuştur⁸⁵.

⁸¹ Parry; a.g.e., s.83-84.

⁸² Akyüz; Mardin İli'nin Merkez ..., s.71.

⁸³ Parry; a.g.e., s.X.

⁸⁴ Parry; a.g.e., s.117.

⁸⁵ Akyüz;, Deyruzzafaran ..., s. 44-45.

Tablo 3.2. 1316 Maarif Nezareti Salnamesine Göre Mardin’de Gayrimüslim Cemaat ve Ecnebi Okulları.

Liva	Kaza	Mektebin ismi	Mektebin mensup olduğu cemaat/millet	Namına ruhsat verilmiş müdür-i mesul	Mektebin derecesi	Aded-i şakirân		Küşâd tarihi	Ruhsat tarihi
						Z	A		
Mardin	Mardin	Protestan mektebi	Protestan	Corcis efendi	Rüştiye	-	60	1280	18 Ağustos 309
“	“	Ermeni mektebi	Ermeni	-	“	85	-	1283	Ruhsatsız
MEKTEB-İ ECNEBİYE									
Mardin	Mardin	Amerikan Mektebi	Amerika	Amerika tebaasından Mıstır Di	İdadi	40	25	1288	12 Mart 309

Tablo:3.3 1317 Tarihli Maarif Salnamesine Göre Mardin’de Gayrimüslim Cemaat ve Ecnebi Okulları.

Liva	Kaza	Mektebin İsmi	Mektebin Mensub Olduğu Cemaat/Millet	Namına Ruhsat Verilmiş Müdür-i Mesul	Mektebin Derecesi	Aded-i Şakiran		Küşad Tarihi	Ruhsat Tarihi
						Z	A		
Diyarbakir	Diyarbakir	Ermeni Mektebi	Ermeni	Keşiş Artin Efendi	Rüşdiye	215	-	Meçhul	21 N 309
Diyarbakir	Diyarbakir	Süryani Mektebi	Süryani Yakubi	Naum Efendi	Rüşdiye	61	-	1297	8 Mart 1309
Diyarbakir	Diyarbakir	Rüşdiye-i Vatan	Keldani	Keşiş İstifan	Rüşdiye	17	-	Meçul	18 Kanun-i Sani 1305
Diyarbakir	Diyarbakir	Protestan Mektebi	Protestan	Mardos Efendi	Rüşdiye	57	23	1860	19 N 1305
Mardin	Mardin	Protestan Mektebi	Protestan	Corcis Efendi	Rüşdiye	55	-	1280	8 Ağustos 1309
Mardin	Mardin	Amerikan Mektebi	Protestan	-	İdadî	42	23	1286	16 Mart 1309
Diyarbakir	Diyarbakir	Kapuşin Mektebi	Fransız	-	Rüşdiye	-	-	-	-
Mardin	Mardin	“	“	-	-	-	-	-	-
Mardin	“	“	“	“	“	“	“	“	“

3.2. SÜRYANİLERE YÖNELİK MİSYONERLİK FAALİYETLERİ

Latince “*missio*” dan gelen misyon sözlükte “*görev ve yetki*”, misyoner ise görevli kişi anlamına gelmektedir. Temeli kilise öğretilerine dayanan ve teolojik anlamının yanı sıra kilise tarafından resmen vaaz için görevlendirmeyi ifade eden misyon terimi; 16. yüzyıldan itibaren Cizvitlerce daha özel bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Bu yüzyıldan itibaren misyon ve misyonerlik; sömürge bölgelerinin Hıristiyanlaştırılması bağlamında kullanılmıştır. Katolik kilisesinin Hıristiyanlığın yerliler arasında yayılmasını sağlamak amacıyla görevlendirdiği kilise temsilcilerine misyoner, bunların gittikleri ülkelere ise misyon ülkeleri denilmiştir⁸⁶.

Coğrafi keşifler ardından, uzak mesafeli ticaretin artması ve nihayet sanayi inkılâbıyla birlikte ortaya çıkan pazar arayışları misyonerliğe yeni bir çehre kazandırdı. Batılı devletlerin tüccarları, misyonerleri ve misyonerlik faaliyetlerini kendi ticari gelişimlerinin bir aşaması olarak kabul ediyorlardı. Bu anlayış, tüccarlar ve misyonerler arasında bir işbirliğini de doğurmuştu. Pek çok gemi kaptanı, misyonerlerin eşyalarını ya da kendilerini ücret almadan taşımış, pek çok misyoner de tüccarın ve denizcinin gönüllü rehberliğini ve simsarlığını üstlenmiştir. ABCFM'nin bir yöneticisi bu karşılıklı yardımlaşmayı şöyle dile getirmiştir.

“Eğer ülkemizin imalatçıları Çin'e Afrika'ya Sandwich Adaları'na ve Hindistan'a artan oranlarda çıkıyorlar ve buralardan verimli sonuçlar elde ediyorlarsa, bütün bunlar o yörelere ulaşarak insanların yaşama alışkanlıklarını değiştiren, ön yargılarını kıran ve daha önce tanımadıkları rahat ve zenginliklere talep yaratan kurtuluş müjdecileri sayesinde⁸⁷.”

Kısaca özetlemek gerekirse; dini bir amaca yönelik gibi görünen misyon faaliyetleri, zaman içinde Avrupa sömürgeciliğinin önemli araçlarından biri durumuna gelmiştir.

Osmanlı Devleti; geniş coğrafyası sebebiyle bir yandan Batı emperyalizminin iştahını kabartırken, diğer yandan yoğun misyonerlik çalışmalarına sahne olmuştur. Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü zafiyet sonucu, cemaatleri devlete ve birbirlerine saygılı kılacak bir araç olmaktan çıkması, ayrıca çağın gereği olan sosyal kuruluşların devlet tarafından yeterince tesis edilemeyişinden dolayı, Osmanlı toprakları adeta

⁸⁶ Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Misyonerlik Maddesi, C.30, İstanbul 2005, s.. 193.

⁸⁷ Kocabaşoğlu,; a.g.e., s.18.

misyonerlerin mücadelesi haline gelmiştir. Bu yoğun misyon faaliyetleri Osmanlı'nın eğitim, kültür, siyasi ve sosyal yapısında etkili olmuş, bir dereceye kadar Osmanlı Devleti'nin tarih içindeki seyrine yön vermiş veya vermek isteyen devletler için bir araç olarak kullanılmışlardır. Batılı devletlerin bunda, başarılı olmadıklarını söylemek de mümkün değildir⁸⁸.

Aslında Osmanlı Devleti'nde misyonerlik faaliyetlerinin başlangıcını, Osmanlı'nın henüz gücünü kaybetmediği, 16. yüzyıl başlarına kadar götürmek mümkündür. Osmanlı güçlü olduğu bu dönemlerde, yerli Hıristiyanları Batı'nın her türlü müdahalesinden ve kiliseleri kontrol altına alma çabalarından, ayrıca kendi sınırları içindeki kiliseler arasında bir Batı etkisi yaratmaya çalışan her türlü şeytanca plandan korumuştur⁸⁹. Osmanlı Devleti'nin gücüyle orantılı bu koruma, sonraki yüzyıllarda gittikçe zayıflamıştır.

19. yüzyıl, Hıristiyanların bir bütün olarak dünyada aktif misyonerlik faaliyetine giriştiği, bazı yazarların ifadesiyle Hıristiyanlığın kendisini evrensel bir dine çevirme konusunda başarılı olduğu bir "Misyona Yüzyılı"⁹⁰ dır. 19. yüzyılda Hıristiyan misyonerleri, yalnızca dini öğretilerin anlatılması görevini yapan vaizler olarak değil; eğitim ve sağlık görevlileri, sosyal hizmet uzmanları olarak da, misyon bölgelerinde görünmeye başladılar. Aynı yüzyıl Osmanlı coğrafyasının da misyonerlik çalışmalarından, en çok etkilendiği yüzyıl olmuştur. 19. yüzyılın başlarında Osmanlı topraklarına ayak basan misyonerler, sosyal ve siyasi ağırlıkları olmayan küçük grupçuklar olmalarına rağmen; ciddi bir çalışma azmiyle zaman içinde önemli bir güç olmuşlardır. Öyle ki bu yüzyılda; resmi devlet görevlilerinin dahi ulaşmakta zorlandığı en ücra köşelerde bile misyoner izlerine rastlamak mümkündür. Ancak bu güç sadece misyonerlerin azimli çalışmalarıyla açıklanamaz. Bununla birlikte, hatta daha çok, özellikle Tanzimat sonrasında elde ettikleri Osmanlı Devleti'nden talepte bulunma ve diplomatik kanallar üzerinden isteklerini kabul ettirme hakları bu gücün önemli bir unsuru olmuştur⁹¹. Adeta emperyalizmin ajanları olarak çalışan misyonerler⁹², Osmanlı

⁸⁸ Erdal Açıkseç; Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003, s. VII.

⁸⁹ Aboona; a.g.m., (Erişim:10.01.2004)

⁹⁰ Hans-Lukas Kieser; Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 70.

⁹¹ Kieser; a.g.e., s. 69.

⁹² Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Misyonerlik Maddesi, s. 196-197.

coğrafyasında çok değişik şekillerde karşımıza çıkmaktadırlar. Kimi zaman bir arkeolog, kimi zaman bir doktor, kimi zaman bir öğretmen ve kimi zaman da gerçekten bir din adamı görüntüsüyle, Osmanlı ülkesini bir baştan bir başa gezen misyonerler, aslında geldikleri ülkenin emperyalist amaçlarına hizmet ediyorlar ve ilişki kurdukları toplulukları/cemaatleri de bu amaçla kullanmak niyetini taşıyorlardı. Daha açık bir ifadeyle; bu misyonerler, yerli Hıristiyan halk gruplarını Osmanlı Devleti'nde kendi çıkarları uğruna kullanmak isteyen Fransa, İngiltere ve Rusya gibi Batılı devletlerin politik amaçlarına bağlıydılar⁹³.

Osmanlı Devleti'nin, çok da gizli yapılmayan, bu faaliyetlerin farkında olmadığını söylemek mümkün değildir. Ancak genellikle güçlü bir Avrupa devletinin desteğini alarak, faaliyet gösteren misyonerlere karşı Osmanlı Devleti'nin engel olacak güce sahip olmadığı da bir gerçektir. Daha 16. yüzyıldan itibaren Avrupalı Devletlere verilmeye başlayan kapitülasyonlar, Osmanlı Devleti'nin bu konuda girişimlerde bulunmasını engelleyen en önemli unsurdur. Sanayi devrimi sonrasında ise, dünya pazarları egemenliği konusunda yarışan Avrupa Devletlerinin, en önemli araçlarından biri misyonerliktir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi; Osmanlı Devleti'nin bu faaliyetlere karşı, devlet olmanın gereğini yerine getirememesi, bir yandan Hıristiyan cemaatler arasında sorunlara sebep olurken diğer yandan Müslüman halkla Hıristiyan halk arasında gerginliklere yol açıyor, tüm bunlara müdahale etmek isteyen Osmanlı Devleti, Avrupa Devletleriyle karşı karşıya geliyordu. Kısacası; misyonerlik faaliyetleri hem sosyal hem de siyasi anlamda bir sorunlar yumağı oluşturuyordu.

Çok yönlü çalışma sistemine sahip misyonlar, yeni bir kimlik kazandırma gibi “çilgıncı” bir dini iddiayla sahneye çıkmış ve özellikle Hıristiyan azınlık üyeleri için yeni bir sosyal düzen, yeni bir kimlik, yeni kazanç ve prestij kaynakları getirmişlerdi⁹⁴. Misyonların sunduğu bu çekici kaynaklar karşısında, Osmanlı Devleti'nin alternatif üretmekten aciz kalması, bunun da ötesinde iticiliği artıran iç çelişkilere sahip olması, misyonların faaliyetlerinde başarıya ulaşmalarında önemli bir etken olmuştur. Bu bağlamda misyonların başarılarını sadece, emperyalist dünya şartları içinde doğal karşılanabilecek bir tavır olan emperyalist devletlerce desteklenmelerine veya

⁹³ Gabriele Yonan, *Asur Saykırımı Unutulan Bir Holocaust*, (Çeviren: Erol Sever), Pencere Yayınları, İstanbul 1999, s.31.

⁹⁴ Kieser; a.g.e., s. 35.

misyonerlerin azimli ve fedakâr çalışmalarına bağlamak doğru değildir. Bu başarının önemli bir sebebi de, Osmanlı'nın kendi iç çelişkileridir.

Osmanlı sınırlarında, farklı sorunların oluşmasında önemli bir etkiye sahip misyonerlik çalışmalarının, en önemli hedef kitlesi Ermeniler olmuşlardır. Misyonlar ve bunların destekçisi devletler, Ermenileri siyasi ve ekonomik nüfuz sahalarını genişletebilecek bir kaynak olarak görmüşlerdir. Misyon çalışmalarının merkezinde Ermeniler olmasına rağmen Süryanilerin yaşadığı bölgeler de erken dönemlerden itibaren misyonerlik çalışmalarının etkisi altına girmiştir. 16. yüzyılda misyonerlik çalışmaları, Nasturîler üzerinde etkili olmaya başlamış ve bu etki Keldanî Kilisesi'nin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Süryani Kadimlere yönelik misyonerlik faaliyetleri ise etkisini daha geç dönemlerde göstermeye başlamıştır. Bu faaliyetler Süryanilerin sadece misyoner teşkilatların değil, bu teşkilatların bağlı oldukları devletlerle de ilişkilerinde belirleyici olmuştur. Bu sebeple 19. yüzyılda Mardin'de Süryanilere yönelik misyonerlik çalışmaları değerlendirilirken, bu ilişkiler de ele alınacak ve Mardin'de faaliyet gösteren misyonlar, mezhepsel tasnifin yanı sıra bağlı oldukları devlete göre de tasnif edileceklerdir.

3.2.1. Katolik Misyonerler

Osmanlı sınırlarında misyonerlik faaliyetleri ilk kez Katolikler tarafından başlatıldı. Bunda Doğu Akdeniz ticaretinde İtalyan ve Fransızların genel rolü ve Kanuni zamanında verilmiş kapitülasyonlarla öncelikle iki tüccar grubuna imtiyaz tanınmış olmasının etkisi büyüktür. Osmanlı kentlerinde, bilhassa İstanbul ve İzmir ile İskenderun ve Beyrut gibi Doğu Akdeniz liman kentlerinde yerleşik bir “*Levanten*” nüfus ve bu unsurun devam ettiği kiliseler mevcuttu⁹⁵.

Osmanlı sınırlarında Katolik faaliyetleri, papalığın girişimleriyle başlamıştı. Kanuni Sultan Süleyman zamanında I. Fransuva ile kurulan geleneksel Osmanlı-Fransız dostluğu Katolik dünyası için Osmanlı sınırlarında uygun bir ortam oluşturmuştu. Papalar türlü çarelere başvurarak yüzyıllarca uğraştıkları halde Osmanlı genişlemesini önleyemeyince, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren taktik değiştirmek zorunda kaldılar. Katolik tarikatları aracılığıyla, Osmanlı sınırlarında Katolikliği yayarak kendilerine taraftar zümreler kazanma çabası içine girdiler. Bu çalışmaların öncülüğünü

1587'de Papa olan, V. Sikst yaptı. V. Sikst, Osmanlı sınırlarındaki Ermeni, Melkî, Süryani Yakubî ve Keldanîlere elçiler gönderdi. Amaç; bunlar üzerinde maddi ve manevi nüfuz elde etmektir. Sayda piskoposu aracılığıyla yapılan bu teşebbüs fayda vermedi. Süryani Yakubilere gönderilen iki Cizvit papazı Urfa'dan öteye gidemedikleri için başarılı olamadılar. Papa'nın gönderdiği misyonerlerle yapmak istediği Katoliklik propagandası ilk etapta başarı elde edemese de, 17. yüzyılda başlayan ve gittikçe kuvvetlenen, özellikle de Fransa Kralı XIV. Lui döneminde Doğu'daki Hıristiyanlar üzerinde bir hami tesiri yapan Fransızların Katolik propagandası sonrasında amacına ulaşmaya başladı⁹⁶. Kanuni döneminde kurulan Osmanlı-Fransız dostluğuna ve kapitülasyonlara dayanılarak Fransa Kralı XIV. Lui zamanında Osmanlı ülkesinde yoğun bir misyonerlik çalışmasına girişilmiştir. XIV. Lui, Osmanlı ülkesinde yaşayan Katoliklerin hamisi sıfatını takınarak, elçileri ve Katolik papazlar vasıtasıyla, Katolik sayısını arttırmaya çalışmıştır. XIV. Lui'nin teşvik ve himayesindeki Katolik papazlar, bu imkândan istifade ederek Osmanlı Devleti'nin her tarafına yayılarak merkezlerini çoğalttılar. Osmanlı paşalarına, mütevazı tavırlarla etki ederek onların hoşgörüsünü elde ettiler. Amaçları, Doğu'da Katolikliği muhafaza etmek ve Osmanlı Hıristiyanlarını parça parça Katolik mezhebine sokmaktır. Katolikler bu yolla, tüm dünya Hıristiyanlarını papanın başkanlığında bir çatı altında toplamayı umuyorlardı. Osmanlı yönetimi ise, tebaasının, merkezi kendi topraklarının dışında olan bir mezhebe girmesine karşıydı. Yerli Hıristiyanların, Katolik mezhebine geçmesi, bir Katolik kralın himayesine girmesi demektir. Katolikliği kabul eden Hıristiyanlar, Osmanlı padişahından çok kendilerine papaya ve Fransız krallarına bağlı hissedeceklerdi. Konu yalnız dini bir nitelik taşııyordu; siyasi yönleri de mevcuttu. Katolik propagandası yapan papazlar, Fransa'ya güvenerek faaliyetlerini hızlandırıyorlardı. Hatta Rumlar ve Ermeniler bile, Katolik misyonerliğine desteğinden dolayı, Fransız kralına büyük kurtarıcı gözüyle bakmaya başlamışlardı. Fransız kralının desteğiyle başlayan bu faaliyetler, hem Müslüman hem de henüz eski mezheplerine bağlı Hıristiyanları rahatsız etmeye başlamıştır. Bu tepkiler Osmanlı Devleti'nin Katolikler aleyhine önlemler almasıyla sonuçlanmıştır⁹⁷.

⁹⁵ Aydın; a.g.m., s. 77-78.

⁹⁶ İsmail Hakkı Uzun Çarşılı; Osmanlı Tarihi, C. 4, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2002, 136-137.

⁹⁷ Eryılmaz; a.g.e., s.71.

Osmanlı Devleti'nin aldığı önlemler, hem dönemsel olmaları hem de zaman içinde Osmanlı Devleti'nin bunları devam ettirecek güçten yoksun hale gelmesi sebebiyle çok da etkili olmamıştır. Bununla birlikte dikkate alınması gereken önemli bir husus da, bu faaliyetlerin papanın ve Fransa'nın desteğine sahip Katolik tarikatlarca yürütülmesi ve tarikatların her şeye rağmen bu çalışmalarını sürdürmek istemeleridir. Bu tarikatların başlıcaları; Cizvit, Fransiskan, Dominik ve Kapusen'lerdi. Osmanlı Devleti'nde Fransa'nın himayesinde faaliyete başlayan bu tarikatların amaçları şunlardı:

I. Roma ve Bizans kiliselerini birleştirmek ve papanın otoritesini yükseltmek.

II. Müslümanları, Hıristiyan yapmak.

III. Rum, Ermeni ve Katolik olmayan diğer Hıristiyanları Katolikleştirmek.

IV. Fransa'nın nüfuzunu kuvvetlendirmek⁹⁸.

16. yüzyılda Fransız desteği ile başlayıp 17. yüzyılda yoğunlaşan Katolik misyonerlerin faaliyetleri, 18. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin takibatına uğrayınca; Cizvit, Fransiskan ve Kapusenler Osmanlı sınırlarını terk etmek zorunda kalmışlardır. 19. yüzyılda ise Katolik misyonerlerin faaliyetlerinde yeniden bir hareketlilik yaşanmıştır. Bu hareketliliğin temel sebebi; Protestanlar ile Katolikler arasındaki rekabettir. 19. yüzyılda Protestanların Osmanlı sınırlarındaki faaliyetlerinin artması ve her iki mezhebi destekleyen devletlerin siyasi rekabetleri, Katolik misyonerlerin Osmanlı sınırlarındaki çalışmalarının yeniden canlanmasına sebep olmuştur⁹⁹.

Katolik misyonerler, Süryanilerin yaşadıkları bölgelere 16. yüzyılda demir atmışlardı¹⁰⁰. Cizvitlerin Mezopotamya'ya gelişleri de oldukça eskidir. 1540'da Mezopotamya'da Cizvit varlığını görüyoruz. 1662'de Papalığın destekleme kararı ile Cizvit misyonerler Halep ve Musul'da çalışmaya başlamışlardı. Yüzyılın sonuna doğru Cizvitlerin faaliyet alanına Mardin de dâhil olmuştur. Örneğin; Cizvit Rahip Michel Nau 1681-1682'de Mardin'de çalışmış ve 1683'te burada ölmüştü. Kapusenler ise; 1630'da Mardin ve çevresinde çalışmaya başlamışlar ve bir kısım Mardin Ermenisini Katolikleştirmeyi başarmışlardır. 1759–1779 tarihleri arasında Mardin'de Dominiken rahiplerini

⁹⁸ Kocabaşoğlu, a.g.e., 78.

⁹⁹ Kocabaşoğlu, a.g.e., 86.

¹⁰⁰ Palva; a.g.e., s. 53.

görüyoruz¹⁰¹. Ancak bu çalışmaların asıl hedefi Ermenilerdi. Nasturîler arasında erken tarihlerde meydana gelen bölünmeyi bir kenara bırakır, misyonerlik çalışmalarını Süryani Kadimler açısından değerlendirirsek; bu hareketlerin 18. yüzyıla kadar çok da etkili olduğunu söylemek mümkün değildir.

Musul merkezli Katolik çalışma, bölgedeki “*Kaası*” adı verilen papa temsilcileri¹⁰² tarafından yönetilmekte ve Fransız Konsoloslarınca himaye edilmektedir. 1844 yılında muhtemelen Fransa ile aralarındaki rekabet dolayısıyla Musul ve çevresindeki Katolik misyonerler hakkında araştırma yapılmasını isteyen İngiltere’nin İstanbul’daki büyükelçisi Satrafford Cannig’e, Musul’daki İngiliz konsolosu tarafından gönderilen rapor, Katolik misyonerlerin bölgedeki çalışmaları hakkında önemli bilgiler sunmaktadır:

“Ekselanları; 16 Ekim tarihli gizli belgede yer alan talimatlar doğrultusunda bu bölgedeki yabancı dini kurumların kökenleri ve tarihleri hakkında konuyla yakından alakalı kişilerle bir soruşturma yaptım.

Edindiğim bilgilere göre Musul, Mardin ve Diyarbakır’daki faaliyetlerin hepsi Fransız koruması altındadır ve Fransız Moseigneur Trioche, Bağdat Psikoposu ve Papa elçisi tarafından yönetilmektedir.

Bu misyonların 200 yıldan daha uzun bir geçmişi olduğu ileri sürülmekte fakat tarihleri sadece 17. yüzyıl sonlarına ya da 18. yüzyıl başlarına dayanmaktadır.

Roma Katolik misyonerlerinin ilk ortaya çıkışı doktor (medical man) kapasitesi altındaydı ve bu sınıfta birçok paşanın iyi niyetini (sempatisini) kazandılar. Müslümanların bağnaz kıskançlıklarını uyandırmamaya dikkat ettiler, büyük bir ilgi gösterdikleri ve bağışlarında cömert davrandıkları yerli Hıristiyanlara çok kolay ulaşma imkanı elde ettiler. Böylece herkesin güvenini kazandıktan sonra evlerdeki bir odayı ayın yaptıkları özel ibadethaneler şeklinde düzenlediler. Daha sonra öğretilerini dikkatli bir şekilde en yakın tanıdıklarına aşıladılar. Bunların bazıları dinlerini değiştirdiler. Fakat bu plan üzerinde eş zamanlı olarak hareket eden çeşitli kuramlar etkilerini ve taraftar sayılarını artırana, mesleklerini dindar hekimlikten aleni bir şekilde vaaz vermeye getirene kadar bütün bunlar büyük bir gizlilik içinde saklandı. Doktorluk yapmaya da devam ettiler.

Musul misyonu yaklaşık 130 yıl sürdü. Varolan konutları, onlara hiç çocuğu olmayan dul bir kadından miras kaldı. Vasiyetnameye göre hiçbiri yasal hakkı olmamasına rağmen

¹⁰¹ Aydın; a.g.e., s. 77–78.

¹⁰² Tepeyan; a.g.e., s. 374–375.

kimse o zamanlarda Avrupalılar gibi hakkını aramamıştı. Araziyi sahiplendiler ve ülkenin doğal yapısından hiç bir farkı olmayan çatısı, kemerli, uzun karanlık bir yapısının içine üç oda koyup bir ibadethane inşa ettiler. Bu durum Fransız Hogna Hamah adına iki bitişik ev almalarıyla devam etti. Müslümanların şüphelerini uyandırdular ve şiddetli kargaşalara neden oldular.

Mardin'deki keşişler Musul'dakilerle hemen hemen aynı zamanda yerleştiler. Nasturî patriğinden çok uzaklarda yerleştiler ve bu mezhepteki kardeşlerinden daha başarılı oldular.

Yakubilerden en sert direnişi gördüler ve iki defa geri püskürtüldüler. Ancak daha sonra geri döndüler. Nasturîlerle beraber bir kısım Yakubi de Roma'nın inancını paylaştılar.

İlk başta Musul'dakinin benzeri ufak bir evde, barındılar bugün bu ev hala onlara aittir. Gerçi Yakubiler Fransa'nın etkisinden çekinmeselerdi, bu kuşkulu mülk edinme evini sorgularlardı kuşkusuz. Buraya en yakın ikametgahları, Elias (İlyas) el Shadee adında tutkulu bir Katolik'in varislerinden satın aldıkları arazi üzerinde inşa ettikleri kilisedir. Fakat Musullular bu satışın yasal olmadığını ileri sürüp, iptal ettirdiler. Rüşvet ve çeşitli arabulucular vasıtasıyla keşişlere burayı kiralama hakkı tanındı, geçen 7 senenin ve gelecek on senenin kirası peşin olarak tahsil edildi¹⁰³. ”

Musul'a bağlı Mardin Misyonu, daha önce de bahsettiğimiz gibi, asıl başarısını dışardan gelen Katolik misyonerlerle değil, bir Mardinli olan Melkon Tazbazyan sayesinde elde ediyordu. Bu başarı Ermenilerin önemli bir kısmının Katolik mezhebine geçmesiyle sonuçlansa da, yabancı Katolik misyonerlerin Mardin'de faaliyetlerini sona erdirmemiştir. 1681'de Mihail Nu adlı Katolik, Mardin'de çalışmaya başlıyordu. Ancak bu çalışma Süryanilerin onu tutuklaması (veya tutuklatması) ile sekteye uğruyordu. Kısa bir süre hapiste kalan Mihail, Halep'e gidiyor, bir yıl sonra ise yine Mardin'e dönüyordu. Bu kez doktor kılığındaydı. Doktor kılığı bile saklanmasına yetmiyor, Süryani patriğinin baskıları sonucu tekrar Halep'e dönmek zorunda kalıyordu. Mihail'in ısrarla Mardin Süryanileri arasında çalışmak istemesi ilginçtir. Aslında bu durum Katolik dünyasının henüz içine yoğun bir şekilde sızmadığı tek cemaatin Süryani Kadimler olmasından kaynaklanmaktadır. Tüm dünya Hıristiyanlığının lideri olmak isteyen papalar için, Doğu'nun bu kadim kilisesi önem arz etmekteydi. Katolik dünyasının bu ihtirası karşısında en çok dayanabilen Süryani Kadimler olacaktır. Ancak Katolik dünyası da ihtirasından vazgeçmemiştir. 1690 yılında Mardin'e gelen Yusuf

¹⁰³ Hirmis Aboona; a.g.m., (Erişim:10.01.2004)

Raye Karmeli seleflerine gösterilen tepkiyle karşılaşınca Bağdat'a gitmek zorunda kalmıştır. 1770 yılında ise Evgin ve Angelo isimli iki rahip daha Mardin'de faaliyet göstermişler, Katolikliği yaymak için yoğun faaliyetlerde bulunan bu iki rahibin de Mardin'de pek fazla tutunamadıkları anlaşılmaktadır¹⁰⁴. Ancak Süryani Kadimlerin tüm tepkilerine rağmen, Katoliklerin ısrarlı çabaları, Katolikliğin Süryani cemaati arasında da yayılması ve 1782'de Süryani Katolik patrikliğinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanacaktır. Sonuç; papalığın ihtirasının zaferidir.

Ancak Katoliklerin bu kadarla yetinmek istemedikleri anlaşılmaktadır. 19. yüzyılın başlarında Mardin'deki Ermenilerin neredeyse tamamı Katolikleşmesine ve Süryani Kilisesi ikiye ayrılıp, Süryani Katolik Patrikliği ortaya çıkmış olmasına rağmen halen Katolik misyonerlerin Mardin'e geldikleri gözlenmektedir. 1838'de Mardin'e iki Kapusen rahip gelmiştir. 1841'de İspanya ve İtalya Kapusenleri, Urfa ve Mardin'de kendi misyonlarını kurdular¹⁰⁵. 1850'de Midyat'ta faaliyet göstermeye başlayan Katolikler burada da bir Katolik Kilisesi inşa etmişlerdir. Nikola Kestles isimli bir rahip 1870 yılına kadar Mardin'de çalışan bir başka Katolik misyonerdir. Kapusen rahipleri tarafından 1884 yılında, Süryani Katolik Patrikhanesinin hemen altındaki geniş meydana bir kilise inşa edilmiştir¹⁰⁶. "*Patriye Kilisesi*" diye anılan bu kilise¹⁰⁷ 19. yüzyılın sonlarında Kapusenlerin Mardin'de önemli bir güç haline geldiğini göstermektedir. Kapusenlerin bu kiliseyi açmalarını, Mardin'de yoğun bir şekilde faaliyet gösteren Amerikan misyonerleri karşısında zayıf durumda kalmama girişimi olarak da değerlendirebiliriz. Kapusenlerin bu faaliyetlerinde dikkat çeken önemli bir husus; sadece Katolik olmayan cemaatleri değil, Katolik cemaatleri de etkilemiş olmaları ve Katolik cemaat üyelerinin de ana cemaatten ayrılmalarına sebep olacak çalışmalar içinde olmalarıdır. 19.yüzyılın sonlarına doğru, Süryani Katolik cemaatinden bir grup kendi kiliselerinden ayrılıp, Kapusen kilisesine devam etmişlerdir. Bu durum, muhtemelen Süryani Katolik patriğinin şikâyeti üzerine, papanın müdahalesiyle sona ermiştir. Kapusenlerin bu çalışmalarında dikkat çeken bir başka husus da, mezheplerini değiştirmek için geldikleri kiliselerin mezhebine geçen misyonerlerin durumudur. Yine yüzyılın sonlarında, Kapusen kilisesinde görevli Salvador isimli, tıp alanında uzman bir misyoner, Süryani Kadim Kilisesine geçmiştir. İtalya vatandaşı olan bu misyoner

¹⁰⁴ Armale; a.g.e., s. 36.

¹⁰⁵ Kieser; a.g.e., s. 94.

¹⁰⁶ Armale; a.g.e., 36

kilisesiyle beraber tabiiyetini de değiştirmiş, Osmanlı tabiiyetine geçmiştir. Ömrünün son demlerinde pişmanlık duyup, başka bir Katolik Kilisesine, Keldanîler arasına katıldığı söylene de¹⁰⁸; ölümünden sonra “*emval-i metrukesi*” nin kiliseler arasında soruna sebep olması¹⁰⁹, bunun çok da doğru olmadığını göstermektedir. Salvador’un yaşadıkları misyonerlerin sadece “*etkileyen*” değil, etkilemek için geldikleri toplumların etkisinde kalarak “*etkilenen*” olabileceklerine dair ilginç bir örnek teşkil etmektedir.

Anlaşılan o ki; 19. yüzyılda Mardin’de Katolik misyonerlerin çalışmalarında Kapusenler başrolde yer almaktadır. Kapusenlerin Mardin’de kurdukları kilisede, eğitim faaliyetleri yaptıkları anlaşılmaktadır. 1317 (1899-1900) tarihli Maarif Salnamesine göre Mardin’de Kapusen rahiplerine ait iki okul bulunmaktadır. Kuruluş tarihleri bilinmeyen bu okulların ruhsat almadıkları da aynı salnameden anlaşılmaktadır¹¹⁰. 1901 tarihinde meydana gelen bir gelişme Fransızların, bu okulların Osmanlı Devletince resmen tanınması için baskı yapmasıyla sonuçlanmıştır. Daha önce bahsettiğimiz bu olayda, bir Fransız Bankerin Osmanlı Devleti’ne verdiği borcu alamaması üzerine Fransa, İstanbul Sefiri Constans’ı geri çekmiş ve Midilli’yi işgal etmiştir. Bu gelişmeler üzerine Osmanlı Devleti borcu ödemeyi kabul edip anlaşma yapmak istemesine rağmen, Fransız hükümeti anlaşma yerine, Fransa’nın İstanbul’da bulunan sefaret müsteşarı Edmond Bapst aracılığı ile yeni isteklerde bulunmuştur. Bu istekler arasında “*Osmanlı Devleti ekli cetvelde yazılı Fransız tabiiyeti ve himayesinde bulunan okulların mevcudiyetlerini tasdikle, işlerini rahatça yapmalarını taahhüt edecektir*” maddesi de vardır. Bu maddeye dayanarak Fransa kendi himayesinde bulunan 260 okul ve 354 müessesenin (Kilise, Manastır, yetimhane, hastane vs.) ismini içeren bir liste göndermiştir. Bu ilk listede, Mardin’de bulunan iki Katolik okulunun adı yer almamıştır. Bu iki okulun adı daha sonra ilk listede bazı okullar unutulduğu için hazırlanan ek listede yer almaktadır. Ancak bu listede, Maarif Nezareti Salnamelerinden farklı olarak okullardan biri Kapusenlere değil Fransiskanlere ait gösterilmiştir¹¹¹.

Mardin’de Fransiskanlere ait okulun Osmanlı kaynaklarında Kapusenlere ait görünmesi, okulun Kapusenlerin etkisinde olduğunu akla getirmektedir. Fransiskanlerden çok

¹⁰⁷ Akyüz; Mardin İli’nin Merkezinde, s. 102-103.

¹⁰⁸ Armale; a.g.e., s. 36.

¹⁰⁹ B.O.A, M.V., Dosya No:103 Gömlek No:73.

¹¹⁰ Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, Def’a 2, Sene 1317, Matbaa-i Amire, s. 1194.

¹¹¹ Şamil Mutlu; Osmanlı Devleti’nde Misyoner Okulları, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2005, s.155-165.

Kapusenlere ait Patriye Kilisesi'nde faaliyet gösteren okul, Mardin'deki, Amerikan misyonerlerine ait okulla kıyaslanamasa da, Katolik faaliyetleri açısından etkili olmuştur. Genellikle kilisenin ve misyonerlik faaliyetlerinin sorumluluğu bir başkana verilmiştir. Gençleri eğitmek için de yanında bir veya iki din adamı bulunmuştur. Kapusenlerin misyonerlik faaliyetlerinde, kadınlara yönelik çalışmalar için, Avrupa'dan gelen rahibelerden faydalanmıştır. Partiye Kilisesi'nin yanında, kendilerine tahsis edilen bölümde manastır hayatı yaşayan bu rahibeler, kızlara din dersi vermek ve el işi öğretmekle sorumluydular¹¹².

3.2.2. Protestan Misyonerler

16. yüzyılın başlarında papaya ve Katolik kilisesinin baskıcı ve yozlaşmış yapısına bir tepki olarak ortaya çıkan Protestanlık, Katolik ve Ortodoks mezheplerine göre çok geç tarihlerde ortaya çıkmasına karşın, kısa zamanda Hıristiyanlar arasında önemli bir nüfusa sahip olmuştur.

Protestanlığın ortaya çıktığı ilk dönemlerde, Katolik kilisesine karşı giriştikleri mücadeleler ve Katolik Kilisesi karşısındaki var olma mücadeleleri, başlangıçta Protestan misyonerliğini engelleyen önemli bir etken olmuştur. Ancak daha sonraları özellikle sömürge dönemlerinde, Protestan kiliselere bağlı misyoner teşkilatları, dünyanın her tarafında Katolik misyonerler yanında faaliyette bulunmaya başlamışlardır. 19. yüzyıldan itibaren Avrupa ve Kuzey Amerika merkezli çeşitli Protestan kiliseleriyle irtibatlı misyonlar; Ortadoğu, Uzakdoğu ve Asya'da hep ön plana çıkmaya başlamışlardır. Ait oldukları ülkelerdeki devlet hâkimiyetini tanıyan Protestan kiliseleri, bu milletlerin hâkimiyetinin yayılmasını ya da kolonilerde ve sömürge bölgelerinde devlet gücünün etki alanının genişlemesini Hıristiyan hegemonyasının ve gücünün genişlemesi olarak değerlendirmişlerdir¹¹³.

18. yüzyıldan itibaren çeşitli Protestan kiliselerine bağlı misyonerler, İslâm ülkelerinde faaliyetlere katılmışlardır. Örgütlü Protestan misyonerlerinin Osmanlı Devleti sınırlarına ilk gelişleri de aynı yüzyıla rastlar. 1739 yılında kurulmuş olan ve kısaca Moravya Kilisesi (*Moravian Church* veya *United Brethern*) olarak anılan *Brethern's Society for the Furtherance of the Gospel Among the Heathen* isimli misyonerlik kuruluşunun

¹¹² Armale; a.g.e., s. 37.

¹¹³ Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Misyonerlik Maddesi, s. 195.

mensupları 1740 yılında geldikleri İstanbul ve Romanya Prenslığı'nde Fener Patrikhanesi yetkilileri ile irtibata geçmeye çalışmışlardır. Aynı misyona bağlı misyonerler 1786-1783 yılları arasında da Mısır'da faaliyet göstermişlerdir¹¹⁴. Bu cemiyeti *Bristish East India Company* ile *Church Missionery Society of Church Of England* gibi İngiliz kökenli, ABCFM gibi ABD kökenli cemiyetler takip etmiştir¹¹⁵. Bu Cemiyetlerin Osmanlı sınırlarında ilgilendikleri ilk coğrafya, “*Kutsal Ülke*” olarak gördükleri Filistin olmuştur.¹¹⁶

19. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti'nde Protestan varlığından dolayısıyla da sorunundan bahsetmek mümkün değildir. Osmanlı Devleti'nde Protestanlık, ABD kökenli misyonların çalışmaları ve İngiltere'nin siyasi desteğiyle ortaya çıkmıştır. 1850'de İngiliz büyükelçisi Stratford Canning'in diplomatik baskısıyla Osmanlı Protestanları ayrı bir millet olarak kabul etmek zorunda kalmıştır.¹¹⁷

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi İngiliz ve ABD desteğiyle ortaya çıkan (*Daha sonra bu iki devlete göre çok zayıf da kalsa Almanya kökenli misyonlar da çalışmaya başlayacaktır*) ve Osmanlı Devleti'nce 1850'de resmen tanınan bu yeni cemaat, aslında kendi eski cemaatlerinden ayrılan Osmanlı'nın yerli Hıristiyan halkından oluşuyordu. Özellikle Ermenilere yönelik bu çalışmalardan, Süryaniler de nasibini almıştır. Zaman içerisinde misyonlar tarafından yerli cemaatlere yönelik bu çalışmalar, Osmanlı yöneticilerini en çok tedirgin eden hususların başında gelmiştir. Öyle ki; sistematik çalışan ve “*Britanya, Almanya ve ABD'nin siyasi başarıları üzerinde yükselecek olan güçlü bir misyonerliğin hayalini kuran*¹¹⁸” bu misyonlar karşısında, Osmanlı Devleti Katolik misyon gruplarını dahi “*ehven-i şer*” olarak kabul edecek ve daha toleranslı davranacaklardır.

Protestan misyonları, özellikle de Amerikan misyonları Doğu vilayetlerinde daha iyi bir gelişim göstermiş, çok katmanlı yerel bir sosyal ağ oluşturmuş ve Abdulhamid tarafından tercih edilen, devlete sadık Katolik misyonlarına göre daha güçlü bir yerel yapıya sahip olmuşlardır. Protestan misyonlarına hem kurumsallaşmış ökümenikliğin

¹¹⁴ Ömer Turan; “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Protestan Misyonerlik Faaliyetleri”, Osmanlı, C.2 Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2000, s. 204.

¹¹⁵ Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Misyonerlik Maddesi, C.30, İstanbul 2005, s. 196.

¹¹⁶ Kieser; a.g.e., s. 118.

¹¹⁷ Kieser; a.g.e., s. 85.

¹¹⁸ Kieser; a.g.e., s. 26.

öncüsü olan uluslararası dinamik Protestanlık hareketi, hem de “*Protestan büyük devletlerle*” olan ilişkileri destek oluyordu. Osmanlı ülkesinin en ücra köşesine kadar yayılmış bu misyonların yerel çalışmalarının, farklı etnik topluluklar üzerinde güçlü bir etkisi vardı ve bunlar sadece Ermeniler değil, Süryaniler üzerinde de etkili olarak dış dünyaya açılmalarında önemli bir etken oldular¹¹⁹.

3.2.2.1. İngiltere Protestan Misyonerleri

Sömürgecilik çağının en büyük emperyalist devleti, İngiltere’dir. İngiltere bu unvanı, sömürgeciliğe ait tüm vasıtaları diğer rakiplerinden daha iyi kullanarak elde etmiştir. Sömürgecilik ve misyonerlik arasındaki ilişkiyi göz önüne alırsak; İngiltere’nin bu konudaki girişimlerden geri kaldığını düşünmek mümkün değildir. Daha 17. yüzyılın ortalarında *sömürgecilik-misyonerlik* ilişkisini kuran İngiliz hükümetleri, misyonları destekleme kararı almıştır. 1649’da İngiliz Parlamentosu, Hıristiyanlığın dünyaya yayılması için Londra’nın merkez olduğunu belirterek bir “*Misyonerlik Cemiyeti*” kurmuştur. Bu cemiyetin dünyadaki şube sayısı, 19. yüzyıl sonunda yedi bine varmıştır¹²⁰.

İngiltere’nin bu politikası zaman içinde, sömürgeci istekleri doğrultusunda etkili olduğu Osmanlı Devleti sınırlarında da misyonerliğin bir araç olarak kullanılmasına sebep olmuştur. İngiltere’nin Hindistan’a sahip olması ve Osmanlı Devleti’nin Hindistan yolunun güvenliği açısından stratejik bir konumda yer alması, Osmanlı sınırlarında İngiltere’nin faaliyetlerini artıran önemli bir sebeptir. Ancak İngiltere’nin Osmanlı üzerindeki faaliyetlerinde önemli bir eksiği vardır; *bu faaliyetlerine dayanak oluşturabileceği bir kitle*. Fransa, Katolikler; Rusya ise Ortodoksları dayanak yaparak Osmanlı üzerinde etkili olurken; İngiltere’nin böyle bir dayanaktan yoksun kalması düşünülemezdi. Tüm bunlar İngiltere’nin Osmanlı sınırlarında Protestan cemaati oluşturmak adına elinden geleni yapması için yeterliydi. İngiltere’nin Hindistan yolunun güvenliğine birinci dereceden önem verdiği Basra körfezi ve Mısır başta gelen ilgi alanları olmak üzere, Osmanlı ülkesinin pazar ve nüfuz alanı olarak çekişme odağı olduğu ve Rusya’nın yayılmasına karşı Osmanlı toprak bütünlüğünü savunmayı siyaset olarak benimsediği; Fransa’nın Napolyon Savaşları sonrasında, Doğu Akdeniz’de eski

¹¹⁹ Kieser; a.g.e., s. 38.

¹²⁰Hasan Tahsin Fendoğlu; “Amerika Birleşik Devletleri’nin Misyonerleri ve Osmanlı Devleti”, Türkler C. 14, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 189.

konumunu yitirmeye başladığı dönemde, Ortadoğu siyaseti açısından Protestanlığın, Osmanlı topraklarında yayılmasına verdiği önemi, İstanbul'daki diplomatı H.R. Wellesley'in Dışişleri Bakanı Palmerston'a yazdığı mektupla özetleyebiliriz:

“Protestan kilisesi bir defa Bab-ı Ali tarafından resmen kabul edilirse, bugün onun korumasını talep edip de, açığa vurmamış olan Ermeniler artık hızla ona katılacaklardır. Benzer bir şekilde, büyük bir memnuniyetle, bunu bazı ticari avantajların da takip edeceğini ümit ediyorum. Ermenilerin majestelerinin İngiliz tebaasının büyük bir kısmının dinsel inancına kazandırılmaları faydasız bir şey olmayacak ve öyle tasavvur ediyorum ki, onları bu ülke ile ticari faaliyetlerde bulunan İngiliz tüccarlarla daha yakın münasebetlere sokacaktır. Böylelikle, Büyük Britanya'nın İran ve Rusya'nın, Asya topraklarına kadar genişletmeyi umut edebileceği, daha büyük bir ticari alışverişin temellerini oluşturacaktır. (10 Ekim 1846)”¹²¹

Osmanlı topraklarında kendisine dayanak yapacak bir kitle arayışındaki İngiltere sadece “*Church Missionary Society, British and Foreign Bible Society*” gibi İngiliz kökenli misyoner örgütlerini desteklemekle kalmaz; Ortadoğu'da “*temiz/siyaset dışı*”(!) görünen, Amerikan kökenli misyoner örgütlerini de diplomatik açıdan destekler¹²². Bu amaçla daha 1804 yılında İstanbul'da muhtemelen ilk Protestan müessesesi olan “*Bible Society*” açılır. 1815'te ise İngiliz çıkarlarına uhrevi destekleriyle yardımcı olacak “*Church of Missionary Society*” papazları Osmanlı topraklarına ayak basarlar. Bundan sonra 19. yüzyıl boyunca Osmanlı topraklarında hastahane, yetimhane, okul, eczahane gibi değişik alanlarda çalışan 20'den fazla İngiliz kökenli misyoner cemiyeti faaliyette bulunmuştur¹²³.

İngiltere'nin bu amaç için çok yönlü bir çalışma içinde olduğu hemen göze çarpmaktadır. Özellikle Basra Körfezi üzerinde Hindistan bağlantısına açılan Mezopotamya'nın önemi, burada Ermeniler dışında yaşayan diğer gayrimüslimlerin de İngilizlerin ilgi alanına girmesine sebep olmuştur. Bu durumdan en çok etkilenen kuşkusuz Amerikan misyonu ve İngiliz politikacıların desteği/kışkırtmaları sonrasında Kürt aşiretlerle çatışma içine giren Nasturîler olmuştur. Sonraları bir İngiliz Diplomat olarak karşımıza çıkacak olan Arkeolog Layard'ın gezileri sonrasında tanınan Nasturîler ve Keldanîler, artık Batılılarca tanınmanın yanında, Batılıların onların tarihi bir kimliğe büründürme faaliyetlerine maruz kalacaklardır. Layard'ın Mezopotamya'da Asur

¹²¹ Danacıoğlu; a.g.t., s. 34; Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 277.

¹²² Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 277.

medeniyetine dair çalışmaları ve Asurlara ait bulduğu kalıntılar sonrasında, bu medeniyetin o günkü temsilcileri olarak Nasturîleri ve Keldanîleri göstermesi Süryani Kiliseleri için yeni bir kimlik ortaya çıkaracaktır: “*Asurîler*”. Daha sonra Nasturî ve Keldanîler dışında kalan Süryani kiliselerinin de bu kimliğe dâhil edilmesiyle birlikte, günümüzde bile Süryani cemaatleri için önemli bir sorun olan “*Asuri Milliyetçiliği*” ortaya çıkacaktır. Layard’ın biraz da zorlamalarla ortaya koyduğu bu yeni kimlik, bundan sonra tüm Batılılarca, Süryanileri tanımlamak için kullanılacaktır. Bir İngiltere vatandaşının bu çalışması Süryani cemaatleri için önemli bir sonuç doğurmuştur.

İngiliz kökenli misyon çalışmalarına gelince; 19. yüzyılın ilk çeyreğinde İngiliz kökenli misyonerlerin Süryanilere yönelik çalışmalarına rastlamaktayız. Misyoner Joseph Wolf, 1823 ve 1825 yılları arasında *Britanya İncil Derneği* adına Mezopotamya ve İran’ı dolaşmıştır. Turabdin’deki Süryani Kadim cemaatleri ve Musul ovasındaki Keldanî köylerini ziyaret etmiş. Papazlara ve piskoposlara Arapça ve Türkçe İncil dağıtmıştır. Karşılığında Süryanice el yazması İnciller almış ve İncil’in klasik Süryanice dilinde basılarak, çoğaltılmasıyla görevlendirilmiştir. Klasik Süryanice İncil, 1829 yılında basılmış ve çok geçmeden Mezopotamya’daki Süryanilere dağıtılmıştı. Böylece yöredeki Hıristiyanların eline ilk kez kendi dillerinde basılmış İncil geçiyordu¹²⁴. İngiltere kökenli misyonlar adına 1840’larda J.W. Etheridge Süryani Kadimleri ziyaret etmiş ve sonra Süryani kiliseleri, litürjileri ve edebiyatları ile ilgili hacimli bir kitap yayınlamıştır. 1842’de G.P Badger, Canterbury Başpiskoposluğu misyonunun Asuri temsilcisi olarak Süryani Kadim Kilisesinin durumunu incelemiştir. Süryani Kadimlerin ihtiyaçlarını içeren bir rapor hazırladı¹²⁵. Süryani din adamlarının cahilliğinden bahseden¹²⁶ Badger’in bu raporunda üzerinde durduğu en önemli husus eğitim olmuştur. Süryani Kadimlere yönelik İngilizlerin bu ilk çalışmaları daha çok tanıma ve yakınlaşma amacı taşımıştır.

Süryani Kadimlerin İngiltere ve İngiliz kökenli misyonlarla ilişkileri açısından Patrik IX. Petrus’un İngiltere ziyareti bir dönüm noktası olmuştur. 1872 yılında patrik seçilen IX. Petrus önce patriklik beratı için İstanbul’a gitmiştir. Bu ziyarette, Katolik

¹²³ Mutlu; a.g.e., s. 235-238.

¹²⁴ Yonan; a.g.e., s.33.

¹²⁵ Atiya, a.g.e.,s. 38.

¹²⁶ The Syrian Ortodoks Church In The Nineteenth&Early Twenty Centuries, <http://www.uk-christian.net/newboc/102f.shtml>, (Erişim:13.04.2004).

Süryanilerle yaşadıkları sorunlar ve bunların engellemeleri, patriğin berat almasında sorunlar yaşamasına sebep olmuştur. Muhtemelen, İstanbul ziyaretinde patrik için en dikkat çekici husus, Katoliklerin Fransa gibi bir Avrupa devletinin desteği sayesinde elde ettikleri güç olmuştur. Bu ziyaretin hemen ardından Malabar'da bulunan Süryani cemaatini ziyaret etmek için Hindistan'a gitmiştir. Patriğin Malabar'a gitmesinin sebebi, 1665'ten beri Süryani Kadim patrikliğine bağlı olan Malabar cemaatinin İngiliz kökenli *Church Missionary Society* misyonunun çalışmaları sonucu bölünme tehlikesi yaşamasıdır. Bu ziyaretten kısa bir süre sonra, 1874'te Patrik IX. Petrus, Canterbury Başpiskoposu Dr. Tait'in özel daveti üzerine İngiltere'ye gider. Patriğin bu daveti kabulünde Malabar'daki cemaatin yaşadığı sorunlara çözüm bulma, eğitim alanında İngiltere'den destek sağlama yanında Fransa'nın Katoliklere desteğine benzer bir destek elde etme düşüncesi ne kadar etkili olmuştur? Açıkçası bu konuda çok kesin bir yargıda bulunmak mümkün değilse de, ziyaret esnasında ve sonrasındaki gelişmeler böyle bir şeyin en azından pratikte gerçekleşmediğini ortaya koymaktadır. Mardin'den İskenderiye'ye oradan da deniz yoluyla İstanbul'a giden patrik, Kudüs Metropoliti Abdullah Satuf Sadedi ve Diyakon Joseph adlı iki Süryani ruhanisiyle birlikte İngiltere'ye gider. 1874 Eylül'ünde Londra'ya ulaşır. Böylece İngiltere'yi ziyaret eden ilk Doğu Kilisesi patriği, Süryani Kadim Patriği IX. Petrus olur. Patrik bu seyahatinde, Londra'da Canterbury Başpiskoposu ve bir çok yetkili ile görüşme imkânı bulur. Hepsinden önemlisi iki kez Kraliçe Viktorya ile görüşme imkânı elde eder. Bu görüşmeler sırasında Kraliçe Viktorya, Patriğe imzalı portresini, bir altın madalya ve Hindistan'da rahat hareket etmesi için bir belge verir. Canterbury Başpiskoposluğu yetkilileri ile yaptığı görüşmelerde, Patriğin özellikle üzerinde durduğu konu eğitim olmuştur. Ancak buna rağmen, öğretmen gönderme tekliflerini de, gelecek öğretmenlerin Protestanlığı cemaat arasında yayabilecekleri endişesiyle, kabul etmemiştir. Süryaniler açısından bu seyahatin en önemli sonucu patriğin İngiltere'den alıp getirdiği matbaa olmuşken, İngiliz kaynakları ise kendi açılarından Süryani Kadimler hakkında patriğin verdiği bilgileri ziyaretin en önemli sonucu olarak kabul ederler¹²⁷.

Patriğin bu ziyareti sırasında (*veya sonrasında*) Canterbury Başpiskoposluğu tarafından "*Süryani Patrikliği Eğitim Topluluğu*" (*The Syrian Patriarchate Education Society*)

¹²⁷ The Ancient Syrian Church in Mesopotamia, Published for the Syrian Patriarchate Committee 1908, 3-7.

adıyla bir kuruluş oluşturulmuştur. Kaynaklarda kuruluş tarihiyle ilgili net bir bilgi elde edemediğimiz bu kuruluşun en önemli faaliyetlerinden biri, 1892 yılında Süryani Kadim Kilisesinin durumunu ve onlara yardım etme yollarını araştırmak amacıyla, Oxford Magdelene Kolejinden Oswald H. Parry adında birini Mardin'e göndermeleridir. Parry'e göre Süryani Patrikliği Eğitim Topluluğu'nun en önemli amacı “*Doğu ve Batı Hıristiyanlarının yürekte bağlılığını sağlamaktır*”¹²⁸.

Parry, 6 ay boyunca Mardin'de Süryanilere ait eğitim merkezlerini gezer, bazı köylere gidip Süryani okullarını ziyaret eder. Parry'nin bu çalışmalar sırasında önemli bir tespiti; Süryani Kadimlerin gerek Katolik Fransızların, gerekse Protestan Amerikalıların saldırgan tutumlarından dolayı Batılılara karşı mesafeli olduklarıdır. Bu sebeple Anglikan misyonlarının, onların mezheplerini değiştirmeye çalışmadan Süryani Kadimlerle irtibatı devam ettirmesi önemliydi¹²⁹. Parry'nin çalışmalarının çok da etkili olduğunu söylemek mümkün değildir. Atiya; bu durumu Süryani Patrikliği Eğitim Topluluğu'nun maddi kaynaklarının yetersizliğine bağlasa da¹³⁰, Süryanilerin Parry'nin de üzerinde durduğu gibi yaşadıkları tecrübeler sonucu Batılılara karşı duydukları güvensizlik, önemli bir sebep olarak gösterilebilir. Van ve Hakkâri'de özellikle Nasturîlere yönelik okul açan Canterbury Başpiskoposluğu'nun¹³¹ Mardin'de okul açmamalarında muhtemelen Süryani Kadimlerin bu konuya sıcak bakmamaları da etkili olmuştur.

Sonuç olarak; İngiliz kökenli misyon gruplarının Süryani Kadimlere yönelik çalışmaları, Mardin'de sadece eğitim konularında yardımcı olmakla sınırlı kalmıştır. Bu yardımlarda istedikleri başarıya ulaştıklarını söylemek de mümkün değildir. Bu konuda en önemli gelişme, aşağıda da bahsedeceğimiz gibi matbaa konusunda olmuştur.

3.2.2.2. ABD Misyonerleri

ABD'nin Osmanlı Devleti ile ilk ilişkileri “*Garp Ocaklarının*” Akdeniz'deki ABD gemilerine saldırılarıyla başlamış¹³² ve 19. yüzyılda ticari anlaşmalarla devam etmiştir.

¹²⁸ Parry; a.g.e., s. XIII.

¹²⁹ Parry; a.g.e., s. VIII.

¹³⁰ Atiya; a.g.e., s. 38.

¹³¹ Mutlu; a.g.e., s. 248.

¹³² Hasan Tahsin Fendoğlu; Modernleşme Bağlamında Osmanlı-Amerikan İlişkileri, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s. 178.

ABD'nin, 19. yüzyıl boyunca Osmanlı üzerindeki en önemli etkisi ise ABD kökenli misyonlar aracılığıyla olmuştur.

ABD her ne kadar 19. yüzyılda sömürgeci faaliyetlerden uzak görünse de; gelecekteki sömürgecilik planlarına yardımcı olmak için çalışmalarını misyonlar aracılığıyla yapıyordu. Böylece Asya'daki sömürgeciliğinin de temellerini atıyordu¹³³. Bu amaçla Osmanlı sınırlarında çalışmaya başlayan ilk misyon, “*American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABCFM)*” dir. 1810 yılında Amerika'nın Boston şehrinde kurulmuş bu misyonun Anadolu'ya ayak basan ilk öncüleri Levi Parsons ve Pliny Fisk adlı misyonerlerdir. 1820 yılında İzmir'e gelen bu öncü misyonerler, buradan faaliyetlerinin ilk hedefi olan “*Kutsal Topraklara, Kudüs'e*” hareket etmişlerdir. Bu misyonerleri ABCFM'nin ünlü sekreteri *Rufus Anderson ile Eli Smith, William Goodell, William Schaufler, Elias Riggs, Cyrus Hamlin, Benjamin Schneider ve H.G.O. Dwight'in gezileri* takip etmiştir. Bu keşif gezileri sonrasında Osmanlı Devleti'nde hızlı bir teşkilatlanmaya girişen bu cemiyet, 1870 yılına kadar Osmanlı Devleti'nin hemen her tarafında açtığı okul, kilise, hastahane, eczahane, yetimhane, misyoner evleri ile etkili misyon haline gelmiştir. ABCFM, 1870 yılında kurulan bir başka Amerikan misyonu “*Board of Foreign Missions of Presbyterian Church*” ile birlikte çalışmaya başlamıştır. Osmanlı sınırlarında bunlarla birlikte değişik faaliyetlerde bulunan 20'ye yakın ABD kökenli misyon olmasına rağmen en etkilisi ABCFM olmuştur¹³⁴.

ABCFM, “*İncil Ülkesi*” olarak bilinen Yakın Doğu'nun mukaddes tarihinin kapsamlı bir ihyasının yolunu açması hedefiyle “*Şark Kiliselerinin yeniden doğuşu*” gibi bir hayal kuruyor¹³⁵, kendilerini Doğu'nun Kadim Havari Kilisesinin yeniden canlanmasında bir araç olarak görüyorlardı¹³⁶. ABCFM, bu hayalini gerçekleştirmenin yolunu “*Kültür Protestanlığını yaymak*” olarak değerlendirmiş, bu sebeple eğitime ve okullara ağırlık vermiştir. Bu amaca yönelik, Osmanlı Devleti'nde ilk Amerikan misyoner okulu, 28 Temmuz 1824'te Beyrut'ta Hıristiyan Arap Tannus el-Haddad başkanlığında “*Syrian Protestan College*” adıyla açılmıştır.¹³⁷

¹³³ Halfin; XIX. Yüzyıl'da Kürdistan Üzerine Mücadeleler, Komal Yayınları, İstanbul 1992, s.31.

¹³⁴ Mutlu; a.g.e., s. 285-286.

¹³⁵ Kieser; a.g.e., s. 68.

¹³⁶ Yonan; a.g.e., s. 32.

¹³⁷ Kocabaşoğlu; a.g.e., s. 35; Vahapoğlu; a.g.e.,s. 109.

Amerikan misyonerleri, 19. yüzyıla kadar, Katoliklerle özdeşleşen ve genellikle din adamı olan misyoner profilinde önemli bir değişikliğe sebep oldu. Misyonerler artık sadece din adamları değildi. Birçoğu Amerika'nın önde gelen yüksek okullarından mezun ve sahalarında uzmanlardan oluşan (*Profesör, doktor, öğretmen, edebiyatçı, tarihçi, dilci*) olan misyonerler, buldukları bölgede kurucu vazifesi görmekte ve kendilerine yerli halktan yardımcılar yetiştirmektedirler¹³⁸.

Amerikan kökenli misyonların, Osmanlı ülkesindeki koruyucuları 19. yüzyılın ilk yarısında İngiliz konsolosluklarıdır¹³⁹. 1830'da Osmanlı Devleti ile ABD arasında imzalanan anlaşma ile Amerika'ya “*en ziyade müsadeye mazhar millet*” statüsü veriliyor¹⁴⁰, böylelikle Amerikan misyonerleri Osmanlı sınırlarında kendi devletlerinin de siyasi gücünden yararlanma imkânı elde ediyorlardı. Bu anlaşmaya dayalı olarak bölgede gezen “*Hükümât-ı Müctemia-i Amerika Devleti*” (ABD) vatandaşlarının yol emirleri kendi konsolosluklarının adıyla verilmeye başlanıyordu¹⁴¹. Ancak ABD'nin bu anlaşmaya rağmen etkinliği hiçbir zaman İngiltere düzeyine ulaşmadığından ve İngiltere, Amerikalı bile olsalar, Protestan misyonerlerin çalışmalarını kendi çıkarlarına uygun bulduğundan, desteğini sürdürmüştür. 1858'de İstanbul'dan ayrılan Büyükelçi Sir Cannig, “*Amerikalı misyonerlerle birlikte Protestanlığın zaferi için mücadele ettiklerini*” belirtiyordu. Bu ilişkinin temelindeki gerçeği ABCFM'nin dış ilişkiler sekreteri Anderson şöyle belirtmekteydi. “*Bütün bunları, Tanrı sayesinde, İngiltere'nin Hindistan'da bir imparatorluğa sahip oluşu ve oraya engelsiz ulaşmak ihtiyacının ilahi gerçeğine borçluyuz*”¹⁴².

Amerikan misyonları 1840'lara kadar yaptıkları çalışmalar sonucunda Osmanlı topraklarında, kendileri için en önemli kaynağı Ermenilerin sunduğu kanaatine varmışlardır. Bu tarihlerde Amerikan Misyonu adını “*Ermeni Misyonu*” olarak değiştirecek kadar Ermeni odaklı hale gelmiştir¹⁴³. ABCFM'nin Ermenilere yönelik faaliyetleri ön planda olmasına rağmen daha çok Nasturîlere yönelik olan ve Süryani Kadimlerin yaşadığı bölgeleri de içine alan bir alt misyon olarak “*Asur Misyonu*” da faaliyet göstermiştir.

¹³⁸ Mutlu; a.g.e., s. 290.

¹³⁹ Kocabaşoğlu, a.g.e., s. 34.

¹⁴⁰ Fendoğlu; a.g.e., s. 194.

¹⁴¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Düvel-i Ecnebiye (DVN.DVE)., Dosya No:24, Gömlek No:60.

¹⁴² Kocabaşoğlu; a.g.e., s. 72.

¹⁴³ Kocabaşoğlu; a.g.e., s. 75.

1832 yılında İstanbul'a gelen Amerikalı Misyoner William G. Schaffer'in (1798-1883) bildiği bir çok dil arasında Süryanice ve Keldanîce de yer almaktadır. Misyonerlerin piri olarak tanımlanan ve yaklaşık 69 yıl boyunca aktif misyonerlik yapan Elias Riggs (1810-1901) Keldanîce ve Süryanice biliyordu. Riggs, daha 20 yaşındayken Keldanî grameri üzerine bir kitap yayınlamıştı¹⁴⁴. Hatta Amerika misyonunun Süryanilere yönelik faaliyetlerinin de artması üzerine 1837'de Süryanice yayın yapan bir matbaayı da devreye sokmuşlardır¹⁴⁵. 1836 yılında ABCFM tarafından Horatio Southgate isimli misyoner, Türkiye, İran, Suriye ve Mısır'da daha ileri misyoner çalışmaları için imkan olup olmadığını araştırmakla görevlendiriliyordu. Southgate raporlarında, toplumun geneline ulaşmak için öncelikle Doğu Hıristiyanları üzerinde çalışma yapılmasını öneriyordu. Bu değerlendirmeler üzerine 1837'de Yakın Doğu Misyonu kuruluyordu. Bu misyona bağlı olarak, İstanbul'da Rumlarla çalışmak üzere John J. Robertson, Mardin'de Süryani Kadimlerle çalışmak üzere Southgate görevlendirildi. Onlara verilen talimat açıklı: *Mezhepçilik yapmadan Doğu kiliselerinin birliğini sağlamak ve Protestan ilkelerine ters düşmeyecek şekilde bu kiliselerin havarilere uzanan apolistik karakterini tanımak*. Kısacası; onları Protestanlaştırmaktan ziyade, değişik açılardan Protestan misyonuyla ilişkilerini geliştirmek amacı taşıyorlardı. Robertson 1842 yılında ailevi nedenlerle Amerika'ya dönmek zorunda kalınca, Southgate onun yerine İstanbul'a gitti ve 1844'te İstanbul'un ilk Protestan piskoposu oldu. Çalışmaların Ermeniler üzerinde yoğunlaşması sebebiyle Süryani Kadimlere olan ilgi zayıfladı. Southgate, Doğu patrikleri ile iyi ilişkilerini devam ettirmesine rağmen, kendisinden sonra görevlendirilen misyonerler Doğu kilisesi mensuplarını, ABCFM'nin ilk politikalarının aksine Protestanlaştırma faaliyetleri içine girince sıkıntı yaşanmaya başlandı. Bu süreç, 1850'de Southgate'nin istifasıyla sonuçlandı¹⁴⁶.

Bedirhan Bey'in Nasturîlere yönelik harekatı sırasında isminden çokça bahsedilen Dr. Asahel Grant, 1839-1844 yılları arasında Van, Diyarbakır, Harput, Mardin ve Musul gibi önemli yerleşimleri ziyaret ederek, halk arasına girmiş ve bölgede kurulabilecek misyoner örgütü için incelemeler yapmıştı. Grant'ın çalışmaları sonrasında, 1841'de "*Hakkari Misyonu*" kuruldu; Bedirhan Bey ile Nurullah Bey'in saldırıları sırasında misyon da yıkıldı. Nasturî patriği, Musul'a kaçarak İngilizlere sığındı. Bunun üzerine

¹⁴⁴ Kocabaşoğlu; a.g.e., s. 43.

¹⁴⁵ Açıkşes; a.g.e., s. 54.

¹⁴⁶ Atiya; a.g.e., s. 37.

misyonerler, Hakkâri’de çalışamayacaklarını düşünerek faaliyetlerini Musul’a kaydirdılar. Aslında dağlarda yapılan çalışmaların çok da verimli olmayacağını düşünen Grant, daha 1839’larda çalışmayı Musul’a doğru kaydirmayı planlıyordu¹⁴⁷. 1850’ye kadar Musul’da fazla başarı elde edilemedi ve örgütlenme Urmiye İstasyonuyla sınırlı kaldı. Fakat 1849 yılında Urmiye Misyonundan Justin Perkins’in Musul, Diyarbakır, Mardin gezisinden sonra bu bölgede Süryani Misyonu kurulması önerisiyle, bu yılda “*Musul Misyonu*” kuruldu. Musul’a atanan üç Misyoner Süryani Kadimlerle ilgili araştırmalara başladı. 1850 yılında Dr. Dunmore, Diyarbakır’a misyoner atandı. Antep ve Urfa’da Türkçe öğrendi, fakat tehdit edildi ve devlet görevlileri onu koruma sözü vermedi. Erzurum’a kadar Mardin, Harput, Arapkir gibi merkezleri ziyaret eden doktor, 1852 yılında Harputlu Ermenileri beğendiğini bildirerek, şehrin stratejik konumunu övdü ve misyonun bu şehirde kurulmasını önerdi. 1855’te Harput Misyonu kuruldu¹⁴⁸. Mardin’e gelip ikamet eden ilk Amerikalı misyoner, 1858’de Musul’dan gelen Williams’tır. Bu tarih aynı zamanda Mardin misyonunun kuruluşu veya ABCFM’nin kendi ifadeleriyle “*Mardin’i işgal*”¹⁴⁹ tarihi olarak kabul edilir. Williams, çalışmaları sonucunda 1867 Ocağı’nda 19 üyeli ilk kiliseyi oluşturmuştur. Bu kilisenin ilk papazı (pastor), maaşı cemaat tarafından ödenen, Cercis bin Abdullah Hadaye isimli bir Süryani’ydi¹⁵⁰.

ABCFM, Osmanlı misyonunu 1860 yılında, nispeten özerk yan örgütlenmelere sahip dört dala ayırdı: *Doğu Misyonu*, *Batı Misyonu*, *Merkez Misyonu* ve *çok küçük Avrupa Türkiyesi Misyonu*. Yeni kurulan Doğu Misyonu, Musul, Diyarbakır ve Mardin’de bulunan şubeleriyle eski Asur Misyonu ile Arapkir, Bitlis, Erzurum ve Harput’ta faaliyet göstermiş olan Kuzey Ermeni Misyonunun birçok şubesini kapsıyordu¹⁵¹.

Nisan 1868’de 24 yaşındaki Dr. Alpheus Newell Andrus ve karısı Louisa Türkiye’ye geldiler. Andrus altı ay Arapça çalışıp, yıllık 1000 dolar maaşla, yeni gelişen Mardin misyonuna atandı. Andruslar kısa süre Harputta kalıp, Mardin İlahiyat Okulu’nda görevli Theodora Pond’la birlikte Mardin’e geçtiler. Yaşlı Williams öldü ve Theodora

¹⁴⁷ Thomas Lourie; “Dr. Grant And The Mountain Nestorians”, *New Englander Nullius Addictus in Verba Magistri.*, Vol. XI New Series Volume V, 1863, s. 446.

¹⁴⁸ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 281-182.

¹⁴⁹ Kocabaşoğlu, a.g.e., s. 93.

¹⁵⁰ Grattan Geary; *Through Asiatic Turkey, Narrative of a Journey from Bombay to the Bosphorus*, London 1878, s. 159-160.; Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 282, İshak Armale; *Türkiye Mezopotamyasında Mardin*, (Çev.: Turan Karataş), Nsibin Yayınevi, İsveç 1993, s. 38..

ile Julia Pond başka yere gittiler. Bu dönemden sonra karı koca Andruslar Mardin'de yalnız kaldılar. Louisa öğrencilerin eşleri için okuma, biçki-dikiş, sağlık kurslarına başladı. Andrus, uç istasyon ve köylere uzun süreli seyahatler yaparak, Cudi köylerine kadar uzanıyordu. Bu dönemde, köy çocukları için üçüncü bir okul kuran Olive Parmalee, Mardin Misyonuna görevli geldi. Parmalee, kendi adına misyoner olarak gönderilen ilk yedi kadından biriydi¹⁵². 1877'de A.N. Andrus'un başkanlığındaki misyonda, Dr. Thom adında bir misyoner görevlidir. Thom'un eşi ve iki genç kadın ise misyonda öğretmen olarak görev yapmaktadırlar. Bu arada misyonu Avrupalı seyyahlar da ziyaret etmektedir. 1877'de bir süre misyonda kalan Geary, en son gelen Avrupalı seyyahın Assyriologist olarak nitelendirdiği, George Smith olduğunu söyler¹⁵³.

1880'de, 1857 Şikago doğumlu Caleb Frank Gates Mardin misyonuna geldi. 13 yıl Mardin'de çalıştı¹⁵⁴. Caleb, 1894'te Harput Misyonu'nun başkanlığına atanacaktır¹⁵⁵. Mardin hastanesi de 1880'de açıldı. 1881'de Midyat İstasyonu açıldı. Andrus sık sık iki günlük yoldaki Midyat'a gidiyor, birkaç ay ailece orada kalıyorlardı. Parry'nin, Mardin-Midyat arasındaki halkın Amerikalı misyonerlerin seyahatleri sebebiyle yabancılara alışkın olduklarını söylemesi, bölgedeki yoğun misyoner trafiğini ortaya koymaktadır¹⁵⁶. Aynı yıl Mardin Misyonuna bağlı, toplam 6 kilise ve 25 yerleşim yerinde çalışma yürütülüyordu. Mardin Kilisesi ile Misyonun arası, ABD'den gelen fonların daha güzel bir kilise yapımı konusunda çıkan anlaşmazlıkla, bir dönem açıldı ve ilişki koptu. 1889'da kilise sayısı 8'e çıkmıştı ve üçü, son 10 yıl içinde faaliyete başlamıştı. Cemaatin 449 üyesi vardı, 13 günlük ibadet ve hafta sonu ayini yapılıyordu. 21 istasyonun nüfus alanı 139.417, takipçiler ise 2.288 kişiydi. Pazar ayinlerine 1.187 kişi katılıyordu. 1887'de 1138 Kutsal kitap, 2465 başka kitap ve ders kitabı dağıtılmıştı. Mardin Misyonunun görevi de, bu aşamada ibadete önderlik etmekten çok, çevrede dine kazandırılacak yeni insanlar bulmak, eğitim ve dini kitapları dağıtmak olarak belirlenmişti¹⁵⁷.

¹⁵¹ Kieser; a.g.e., s. 91.

¹⁵² Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 282.

¹⁵³ Geary; a.g.e., s. 158.

¹⁵⁴ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 283.

¹⁵⁵ Açıkses; a.g.e., 159.

¹⁵⁶ Parry; a.g.e., s. 176.

¹⁵⁷ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 283-284.

Ermeni olaylarının başlaması misyonunun çalışmalarını artık bu olaylar çerçevesinde yapmasına sebep olmuştur. Misyon artık, eğitim ve kültürel çalışmalardan çok bir yandan Ermenilere yardım toplama girişimleri diğer yandan siyasi açıdan Ermeniler lehine bir ortam oluşturma çabaları üzerinde yoğunlaşmıştır. Amerikan misyonu 1894'te Ermeni olayları sırasında sığınma yeri oldu¹⁵⁸. ABD'de yayınlanan gazetelerde de ilan şeklinde yer alan bu yardım faaliyetleri, Osmanlı Devleti tarafından dikkatle takip edilmekteydi¹⁵⁹. 1894 olayları sırasında Mardin mutasarrıfı olaylarda Amerikan Misyonerlerinin tahrikinin de rol oynadığını merkeze bildiriyordu¹⁶⁰. Bu olaylarda Amerikan misyonerlerinin etkileri Amerikalı misyonerlerle yerli yöneticilerin arasındaki ilişkilerin bozulmasına sebep oluyordu. Bu olaylar öncesinde ABD misyonerlerinin yerli yöneticiler ile sorun yaşamadıkları ABCFM raporlarına bile yansımıştı. Dewey, 1888 yılındaki bir raporunda yönetici-misyoner ilişkileri hakkında şunları söylemektedir:

“Son bir veya iki yıl içinde bizim konumuzda, misyonerler ile Türk yöneticileri arasındaki ilişkilerde pek fazla değişiklik olmadı. Görevlendirildiğim on yıl süresince bu ilişkiler genellikle tamamen memnun edici veya bazı durumlarda kişisel dostluk içinde oldu.”

Dewey raporun devamında, yöneticilerin görev sürelerinin kısılması ve sık sık yönetici değişikliği sebebiyle, yöneticilerle ilişkilerinin eskisi kadar iyi olmadığından şikayet etmektedir. Bu sebepler, yöneticilerle samimi olacak yeterli zamanı bulmalarını engellemektedir. Yöneticiler misyonerlerin çalışmalarına karşı genellikle ilgisizdirler. Ancak parasal avantaj veya daha açık bir ifadeyle rüşvet almaları mümkün olabilecek olayları da gözü açık bir şekilde beklemektedirler. Dewey, merkezi yönetimin yerel yöneticiler kadar ılımlı olmadığını da belirtmektedir¹⁶¹. Ancak Ermeni olaylarıyla beraber durum değişmiştir. ABD misyonerleri artık yerel yöneticilere karşı kendilerini “koruyacak” bir güce ihtiyaç hissetmektedirler. Bu sebeple, 1895'te Amerikalı misyonerler, Amerika Senatosu ve Temsilciler Meclisi'ne gönderdikleri bir raporda Erzurum ve Harput'ta konsolosluklar kurulmasını isterler. Erzurum'da kurulacak konsoloslukla, Bitlis ve Van koruma altına alınacağı gibi, Harput Konsolosluğu

¹⁵⁸ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 282.

¹⁵⁹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hariciye Nezareti Siyasi Kısım (HR. SYS), Dosya No: 2834, Gömlek No:31.

¹⁶⁰ Açıksees; a.g.e., s.117.

¹⁶¹ B.O.A., HR. SYS., Dosya No: 2735, Gömlek No:10.

sayesinde de Mardin ve Musul'un da doğal olarak korunma altına alınmış olacağı, Amerikalılar tarafından belirtilmiştir¹⁶². Bundan sonra ABD misyonerleriyle ilişkilerin temelinde Ermeni meselesi yer alacaktır. Bununla beraber ABCFM'nin Mardin'deki misyonerlik faaliyetleri 1917'de ülkeyi terk edinceye kadar devam edecektir¹⁶³.

3.2.2.2.1. Mardin Amerikan Okulu

Yukarıda 19. yüzyılda Mardin'de faaliyetleri hakkında bilgi verdiğimiz Amerikan misyonu, tüm faaliyetlerinin merkezi olarak bugünkü adıyla Diyarbakır Kapı (*o günkü adıyla Meşkin*) mahallesinde, şehrin kenarında denilebilecek bir noktada bir üs oluşturmuştur. “*Misyon kompleksi*” olarak nitelendirebileceğimiz bu üs, Amerikan misyonerlerine ait eğitim kurumlarıyla birlikte; hastane, yetimhane, eczane ve misyonerlerin kalacakları mekân olarak düzenlenmişti.

Bu üssün ne zaman nasıl elde edildiği konusunda çok net bilgi olmasa da, muhtemelen 1858'de Mardin'e gelen Williams'ın çalışmaları sonrasında kurulmuş olmalıdır. Amerikan misyon okullarının, genellikle misyonerlerin bulabildiği evlerde faaliyete başlaması gerçeğini göz önüne aldığımızda, Mardin'de de benzeri bir başlangıçtan bahsetmemiz mümkündür. Muhtemelen Williams'ın, biraz da şehrin kenarında göze batmayacak bir mekân olarak bulduğu ilk yer zaman içinde misyonun tüm kurumlarını içinde barındıran bir kompleks halini almıştır. Bu yapı zaman içinde, yönetim merkezi (saray) ve Katolik misyonuyla beraber şehrin en görkemli üç yapısından biri haline gelecektir¹⁶⁴.

ABD'nin İstanbul Sefareti tarafından 1903'te Osmanlı Devleti Hariciye Nezareti'ne gönderilen “*Amerika'nın Mekatip ve Müessesat-ı Hayriye ve Diniyesini Mübeyyin Cevdvel*” de Mardin Sancağı'nda bulunan kurumlar şöyle belirtilmiştir: “*Zükur Mektebi ve Müştemilatı, İnas Mektebi ve müştemilatı, Ruhban Mektebi, Hastahane ve Eczahane, misyoner mesakini ve arazi vesaire.*”¹⁶⁵ İstanbul Sefareti tarafından, resmen bildirilen bu kurumların hepsi, “*cedvelde*” yer almayan yuva ve yetimhaneyle birlikte tek bir alanda toplanmıştı.

¹⁶² Açıkse; a.g.e., 181-183.

¹⁶³ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 285.

¹⁶⁴ Geary; a.g.e., s. 155.

¹⁶⁵ Gülbadi Alan, “Yirminci Yüzyılın Başlarında Osmanlı Topraklarında Faaliyet Gösteren Amerikan Kurumları”, Yeni Türkiye, S. 45, Mayıs-Haziran 2002, s. 400-402.

Williams döneminde başlayan eğitim kurumları, diğer tüm yabancı okulları gibi izinsiz ve ruhsatsız olarak açılmışlardır. Yine bu okulların ilk etapta düzenli bir okul yapılanması içinde başladıklarını da düşünmek mümkün değildir. Misyonerlerin kaldıkları mekânları okul olarak kullanarak başladıkları bu süreç, zamanla daha organize eğitim kurumlarının oluşmasıyla sonuçlanmıştır. Kayıtlarda göze çarpan önemli bir husus da, Mardin’de sadece idadi düzeyindeki okullar ile birlikte ruhban okulundan bahsediliyor olmasıdır. Ancak bu okullara hazırlayıcı düzeyde daha alt kademedeki okulların olmaması mümkün görünmemektedir. 1888’de ABD misyonerlerinin yuva açmış olmaları¹⁶⁶ daha alt düzeyde okulların mevcudiyetini akla getirmektedir. Kayıtlarda yer almasa da, misyonerlerin “*common schools*” dedikleri¹⁶⁷ sonraki eğitim faaliyetlerine basamak oluşturacak daha alt düzeyde okul Mardin’de de mevcuttur.

Mardin’de Amerikan okulları içinde ilk olarak faaliyete başlayan Osmanlı kayıtlarında “*Zükür Mektebi*” olarak adlandırılan idadi düzeyindeki erkek okuludur. Bu okulun açılış tarihi 1316 tarihli Maarif Salnamesinde Hicri 1288 (Miladi 1872-1883), hemen bir yıl sonraki 1317 tarihli Maarif Salnamesinde ise Hicri 1286 (Miladi 1869-1870) olarak belirtilmektedir. Bu okulun ruhsat tarihi ise 1892-1893 yıllarındadır¹⁶⁸. ABD İstanbul sefaretinin 1903’te verdiği bilgilerde ise okulların açılış tarihi olarak Hicri 1280 (Miladi 1863-1864) tarihi verilmektedir. Kocabaşoğlu, ABCFM kayıtlarına dayanarak bu okulun açılış tarihini 1885 olarak vermektedir. Misyonun Mardin’deki çalışmaları göz önüne alındığında ABD makamlarının verdiği bilgiler daha gerçekçi görünmektedir. Bu okul açılışında 20 öğrenci ile eğitime başlamıştır¹⁶⁹. 19. yüzyılın sonlarında ise öğrenci sayısı 40’a ulaşmıştır. 1887-88’de ABCFM kayıtlarına göre 48’dir¹⁷⁰. Osmanlı kayıtlarına göre öğrenci sayısı 1898’de 40, 1899’da ise 42’dir¹⁷¹.

Hem Osmanlı hem de ABD makamları kayıtlarına göre Erkek Lisesi ile aynı tarihlerde açılan başka bir okulda Kız Lisesi’dir. Bu okulların amacı ikiliydi. Bir kere genel amaç

¹⁶⁶ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 284.

¹⁶⁷ Kocabaşoğlu; a.g.e., s. 86.

¹⁶⁸ Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, Def’a 1, Sene 1316, Matbaa-i Amire, s. 1052-1053 ve Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, Def’a 2, Sene 1317, Matbaa-i , s. 1195-1197.

¹⁶⁹ Kocabaşoğlu; a.g.e., s. 166; Vahapoğlu; a.g.e., s. 114.

¹⁷⁰ Kocabaşoğlu; a.g.e., s. 171.

¹⁷¹ Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, Def’a 1, Sene 1316, Matbaa-i Amire, s. 1052-1053 ve Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, Def’a 2, Sene 1317, Matbaa-i , s. 1195-1197.

kızların eğitimini artırmaktı. Özel amaç ise bayan öğretmenlerin yetişmesine katkıda bulunmak, hiç değilse yerli misyoner yardımcılarına ve yerli öğretmenlere okumuş eşler yetiştirmektir¹⁷². Maarif Salnamelerine göre; 1898’de 25, 1899’da ise 23 kız öğrenci bulunmaktadır¹⁷³.

Eğitim süreleri üç yıl olan bu okullar eğitim görenlerin başında Ermeniler gelmekteydi. 1887-88 eğitim yılında Erkek lisesinin 48 öğrencisinden 37’si Ermeni Protestan, 5’i Süryani Kadim, 5’i de Katolik’ti. Hatta 1885–1886 döneminde bir Müslüman öğrenci de vardı¹⁷⁴. Arapça, Ermenice, Süryanice, Türkçe ve İngilizce eğitim verilen bu okullarda, sınıflara bölünmüş olarak İncil Okuma, Aritmetik, Ermenice gramer, Coğrafya, Yazı, Müzik ve Kompozisyon, Tarih ve Teoloji dersleri veriliyordu¹⁷⁵.

Bu okullar dışında, ABD misyonerlerinin Mardin’deki bir başka okulu, teoloji okulu olarak da nitelendirebileceğimiz “*ruhban okulu*”dur. Osmanlı resmi kaynaklarında bu okul hakkında bilgi yer almamaktadır. 1903’te ABD İstanbul Sefaretinin verdiği “*Amerika’nın Mekatip ve Müessesat-ı Hayriye ve Diniyesini Mübeyyin Cevdvel*” de dahi bu okulun sadece adı bulunmaktadır. Aynı belgede “*Rehabin mektebi hakkında mahallinde fi 27 Mardin 1319’da tekrar isti’lam edildi*¹⁷⁶” ifadesi ile bu okul hakkında resmi anlamda bilgi edinilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu okulun açılış tarihi Mardin’de ABD misyonunun diğer okullarından sonra olmalıdır. Okulun temel amacı, Arapça konuşulan bölgelere hizmet verecek misyoner yetiştirmektir¹⁷⁷. Okulun eğitim süresi 5 yaz dönemi idi. Okulun öğrencileri okulun açık olduğu 7 aylık dönemde okulda okuyorlar, yılın 5 ayında ise Hıristiyan köylerde din öğretmenliği yapıyorlardı¹⁷⁸. Bir ara bu okula hazırlık sınıfı mahiyetinde “*acedemy*” ya da “*training scholl*” adıyla hazırlık sınıfları da açılmıştır¹⁷⁹.

Amerikan misyonunun Eğitim kadrosunun başında misyonerler olmakla beraber, yerli cemaatten öğretmenler de yer almaktaydı. Mardin Amerikan okulunda öğretmenlik yapan önemli isimlerden biri de Süryani Kadim Hanna Sırr Çıkkı’dır. Diyarbakır’da

¹⁷² Kocabaşoğlu; a.g.e., s. 86.

¹⁷³ Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, Def’a 1, Sene 1316, Matbaa-i Amire, s. 1052-1053 ve Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, Def’a 2, Sene 1317, Matbaa-i , s. 1195-1197.

¹⁷⁴ Kocabaşoğlu; a.g.e.,s. 171.

¹⁷⁵ Kocabaşoğlu; a.g.e., s. 86; 1167-170.

¹⁷⁶ Gülbadi; a.g.m., s. 400-402.

¹⁷⁷ Açıkses; a.g.e., s. 87.

¹⁷⁸ Geary; a.g.e., s. 158-168.

Süryani Kadim cemaatinin eğitim işlerinin uzun süre sorumluluğunu yapmış olan Hanna Sırrı Çıkkı'nın 1890'ların sonunda muhtemelen cemaatle yaşadığı bir sorun sebebiyle Amerikalıların daveti üzerine Mardin Amerikan Okul'unda ders vermeye başlamıştır¹⁸⁰.

ABD Protestan misyonerlerince Osmanlı coğrafyasında yapılan çalışmaların öncelikli hedefi, daha önce de belirttiğimiz gibi, Ermeniler olmasına rağmen Mardin'de yapılan çalışmalardan etkilenen öncelikle Süryani Kadimler olmuştur. Geary 1877'de Protestanlığa geçenlerin genellikle Süryani Kadimler olduğundan bahsetmektedir. Geary'e göre; "*Mardin'den 16 saatlik uzaklıktaki bazı köyler son zamanlarda Protestan olduklarını ilan etmişler böylece Amerikan misyonunun korumasına girmişlerdir.*"¹⁸¹ Geary'nin Mardin'de bulunduğu tarihten birkaç yıl sonra artık, patriklik merkezi Deyruzzafaran'a çok yakın Benabil gibi bir köyde bile Protestan cemaatine rastlamak mümkündür¹⁸². Aynı şekilde 19. yüzyılın sonlarında, Mardin'e 5 km. uzaklıkta hemen Deyruzzafaran'ın yanında, Kalatılmırza köyünde de benzer şekilde Protestan varlığına şahit olmaktayız¹⁸³.

3.2.2.3. Alman Misyonerleri

1871'de, Fransa'ya karşı büyük bir zafer elde edilerek kurulan Alman İmparatorluğu, 19. yüzyılın dünyayı paylaşım ve ekonomik yayılmacılık mücadelesinde çok geçmeden yerini almıştır. Genç Alman İmparatorluğunun yayılma hırslarının öncelikle etkilediği ülkelerden biri, belki de en önemlisi, Osmanlı coğrafyasıdır. Alman yayılmacılığı, İngiliz ve Fransız tipi klasik sömürgecilik anlayışından uzak, askeri ve ekonomik ittifaklarla, Osmanlı üzerinde etkin olmak şeklinde kendini göstermişse de¹⁸⁴, misyonerlik gibi etkinliği arttıracak yöntemleri kullanmaktan da geri kalmamıştır.

Almanya'nın Osmanlı Devleti'ne yönelik faaliyetleri, diğer Avrupalı devletlerden farklı olarak, stratejik açıdan önemli coğrafyaya sahip bir müttefik kazanma şeklinde kendini göstermiştir. Bu bakış açısı, Alman misyonerlik çalışmaları sonrasında, Osmanlı sınırlarında devletten çok kendi misyonlarına veya kendilerini destekleyen Avrupa Devletlerine bağlı bir gayrimüslim zümrenin ortaya çıkmasını da engellemiştir. Şunu

¹⁷⁹ Kocabaşoğlu; a.g.e., s.173.

¹⁸⁰ Çıkkı; a.g.e., s. 131.

¹⁸¹ Geary; a.g.e., s. 159-160.

¹⁸² Mardin Şer'îye Sicili. 270, 20 Muharrem 1297.

¹⁸³ Parry; a.g.e., s. 104.

belirtmek gerekir ki; bu yapı Alman misyonlarının Osmanlıya bakış açılarından çok, Almanya Devleti'nin bakış açısından kaynaklanmaktadır. Almanya Osmanlı üzerindeki hedeflerine bir yandan, özellikle 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından, Osmanlı ordusunun yeniden teşkilatlandırılması gibi askeri ittifaklarla diğer yandan Osmanlı sınırlarında ekonomik açıdan faydalanabileceği bölgelerde etkin olmak için yaptığı kültürel faaliyetlerle ulaşmaya çalışmıştır. Alman propaganda uzmanlarının kültürel faaliyet sahası olarak seçtikleri İstanbul, Edirne, Selanik, Kosova, İzmir, Aydın, Bursa, Van, Mamuratülaziz, Maraş, Beyrut, Kudüs, Halep, Bağdat ve Malatya gibi şehirler daha sonraki yıllarda ekonomik olarak da faaliyet gösterdikleri bölgelerdir¹⁸⁵.

Alman İmparatoru II. Wilhelm'in, Osmanlı Devleti üzerinde Alman nüfuzunu arttıran 1898'deki ikinci gezisi sırasında II. Abdulhamid tarafından imparatora Protestanlarla birlikte Katoliklerin hamiliği sıfatı verilmiştir¹⁸⁶. Bu sıfat, Alman misyonların rakipleri olarak gördükleri ABD, Fransız ve İngiliz misyonerleri karşısında bir adım önde olmalarını sağlamışsa da, bunlara göre çok geç tarihlerde Osmanlı topraklarında faaliyetlere başlamış olmaları rakipleriyle aralarındaki farkı kapatmalarına engel olmuştur.

Daha çok Kudüs ve yukarıda saydığımız bölgelerde Ermenilere yönelik faaliyetlerine ağırlık veren Alman Misyonlarının Süryanilere yönelik çok ciddi bir çalışmasından bahsetmek mümkün değildir. 19. yüzyılın sonlarında Ermeni olaylarının, misyonerler tarafından Avrupa'da duyurulması ile ortaya çıkan heyecan Alman misyon cemiyetlerini de etkilemiş ve Osmanlı Devleti'nde faaliyet gösterecek, Alman Hükümetinden bağımsız kuruluşlar ortaya çıkmıştır. “*Deutscher Hülfsbund für Christliches Libeswerk im Orient (Şarkta Hıristiyan Şefkati için Alman Yardım Birliği)*” ve “*Die Deutsche Orientmission (Alman Şark Misyonu)*” bu iki misyon Almanya'nın Osmanlı politikasına muhalefet ediyorlardı. Abdulhamid'in yıkıcı faaliyetlerde bulduklarından emin olduğu ABCFM'nin faaliyetlerini kısıtlamasından sonra, misyonerlerin bu yeni kuruluşları, Doğu vilayetleri'nde Protestanlığın yeni bir canlılık kazanmasını sağladılar¹⁸⁷.

¹⁸⁴ İlber Ortaylı; Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 11.

¹⁸⁵ Mutlu; a.g.e., s. 96-97.

¹⁸⁶ Mutlu; a.g.e., s. 101.

¹⁸⁷ Kieser; a.g.e., 161-162.

1896'dan sonra Urfa, Van, Diyarbakır ve Urmiye'de hayır kurumları açan Alman Şark Misyonu esas olarak Ermenilere dönük çalışmalar yaptı. Ancak bu arada Urfa'da Süryanilerle ilgilenmekten de geri kalmadı. Urfa'da Süryani çocukları için bir erkek okulu açıldı. Bu misyonda çalışan birkaç Süryani vardı¹⁸⁸. Bununla birlikte Alman misyonlarının çalışmaları, Süryani Kadimlerin merkezi Mardin'e ulaşmadı.

3.2.3. Rusya ve Misyonerlik Faaliyetleri

Osmanlı Rus ilişkilerinde dönüm noktası, Küçük Kaynarca Anlaşması olmuştur. Bu anlaşma ile İstanbul Beyoğlu'nda bir kilise yapma hakkı elde eden Rusya¹⁸⁹, Fransa'nın Osmanlı coğrafyasında bulunan Katolikleri Himaye etme iddiasına benzer bir şekilde, Ortodoks dünyasının hamiliğine soyunmuştur. Bu hamilik öncelikle Rum papazlar arasında milliyetçiliği yayma şeklinde kendini göstermiş ve Yunanistan'ın bağımsızlığında rol oynamıştır. 19. yüzyılın ilk yarısında Mehmet Ali Paşa olayları vasıtasıyla Rusya'nın Osmanlı üzerinde etkinliğini artırma çabaları Avrupalıların müdahalesine sebep olmuştu. Bu müdahaleye rağmen Rusya, özellikle Filistin'de papazlar aracılığıyla yaptığı çalışmalar ve Katoliklere karşı kutsal yerlerde Ortodoksları desteklemek şeklinde Ortodoksların hamiliği sıfatını devam ettirmiştir. Bu durum 1847'de "*Kutsal yerler Sorunu*" ile daha belirgin bir hale gelmiştir. Bu mücadele aslında Rusya'nın Ortodoksları Fransa'nın ise Katoliklerin hamiliği sıfatlarını kullanarak Osmanlı üzerinde etkin olma çabalarından başka bir şey değildir. Bu sorun "*Kırım Savaşı*" gibi Osmanlı-Avrupa ittifakının Rusya'yı alt etmesiyle sonuçlanan savaşla son bulmuştur. Islahat Fermanı'nın ilanı da bu savaşın sonucunda yapılan Paris anlaşmasından hemen öncedir. Osmanlı bu Fermanla, Avrupa Devletlerinin Hıristiyanları bahane ederek kendi iç işlerine karışmalarına engel istemişse de, tam tersi bir sonuçla karşılaşmıştır. Bu savaştan yenilgiyle ayrılmasına ve Osmanlı Devleti Islahat Fermanı'nı ilan etmesine rağmen Rusya, Ortodokslarla ilgili dini ve kültürel çalışmalarından vazgeçmemiş ve özellikle de Filistin bölgesinde yoğun bir çalışma içine girmiştir¹⁹⁰.

Rusya, sömürgecilik ve yayılcılık emelinde Osmanlı Devleti'nin Ortodoks tebaasını, dünya sömürgecilik mücadelesi veya emperyalizm çağında kendisine ayrılmış veya

¹⁸⁸ Yonan; a.g.e., s.33-37.

¹⁸⁹ Eryılmaz; a.g.e., s.45.

¹⁹⁰ Mutlu; a.g.e., s. 77-78.

ayrılması gereken bir hisse olarak görüyordu¹⁹¹. Bu düşünce çerçevesinde Osmanlı topraklarında çalışan Rus misyonlarının çalışmalarında dikkat çeken en önemli husus, diğer misyonların bağlı buldukları devletlerle ilişkilerinden daha direkt bir ilişkinin bulunması, hatta diğer misyonların bağlı oldukları devletten özerk olmalarının aksine tüm yönleriyle Rusya devletine bağlı olmalarıdır. Kurulan cemiyetlerin kuruculuğunu Rus veliahtlarının yapması bunun en bariz göstergesi olarak kabul edilebilir¹⁹². Rusların bu çalışmaları daha çok, Suriye, Cebel-i Lübnan, Beyrut ve Kudüs'te okullar açma şeklinde olmuş ve daha çok bu bölgedeki Rumları kapsamıştır. Bu okulların sayısı 1902'de 87'ye ulaşmıştır¹⁹³.

Mardin ve çevresinde faaliyetlerine rastlamadığımız Rus misyonların aynı şekilde Süryani Kadimler üzerinde etkili olduklarını söylemek de mümkün değildir. Ancak Rusya'nın Süryani Kadimler üzerindeki etkisi ayrıca değerlendirilmesi gereken bir konudur. Süryani Kadimler, inanç bakımından kendilerini ayrı bir cemaat olarak değerlendirmelerine rağmen, Ortodoks'turlar. Yoğun bir Katolik ve Protestan hücumuna maruz kalan, daha öncede belirttiğimiz gibi, Fransa'nın Katolikleri himayesi karşısında bazen çaresizlik içine düşen Süryani Kadimler Rusya'nın Ortodokslar üzerindeki hamiliğinden faydalanma gereği duymuşlar mıdır? Bir başka açıdan bakacak olursak; Osmanlı topraklarında önce Rumlar ardından Ermeniler vasıtasıyla nüfuzunu arttırmaya çalışan Rusya, Süryanilere yönelik benzeri bir politika izlemiş midir?

Bu soruların cevabı Süryanilerin cemaat olarak arz ettikleri önemle birlikte yaşadıkları coğrafyanın da önemiyle ilişkilidir. Rusya'nın Osmanlı sınırlarındaki faaliyetlerinin Rumlar ve Ermeniler dışında Nasturîleri de kapsadığını biliyoruz. Özellikle 19. yüzyılın sonlarında Rusya ile Nasturîler arasında anlaşmalar imzalanmıştı¹⁹⁴. Bu arada Rus Sefareti, Diyarbakır Silvan civarında, Kürt aşiretlerin Süryanilere karşı yağma hareketlerinde bulduklarına dair Osmanlı makamlarına şikayette de bulunuyorlardı¹⁹⁵. Bunlardan daha ilginç, Parry 1892'de, Kırklar Kilisesi'nde Süryani Kadim Patriği Divanında bulunan resimler arasında Rus Kraliyet Ailesi'nin de resimlerini de saymaktadır¹⁹⁶. Bu bilgiler, Süryani Kadimler ile Rusya arasında bir ilişkinin varlığını

¹⁹¹ Kocabaşoğlu; a.g.e., s.102-104.

¹⁹² Mutlu; a.g.e., s. 79.

¹⁹³ Bkz. Mutlu; a.g.e., s. 84-94.

¹⁹⁴ Aydın, Emiroğlu, Özel ve Diğerleri; a.g.e., s. 297.

¹⁹⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühime Kalemi Evrakı (MKT. MHM)., Dosya No:637, Gömlek No:17.

¹⁹⁶ Parry; a.g.e., s. 60.

ortaya koysa da, elimizdeki bilgiler bu ilişkinin boyutlarını ortaya koymamız açısından yeterli değildir. Ancak bu konuda bilgi-belgelerin yetersizliği bile, ilişkinin çok geniş boyutlarda olmadığına dair bir ipucu olarak kabul edilebilir. Katolik ve Protestan misyonlar tarafından etrafları sarılmış olan Süryani Kadimlerin, Ortodoksluklarını vurgulamak için Rus Kralliyet ailesini bir sembol olarak kabullenmiş olmaları ihtimal dâhilindedir. Bunun ötesinde Rusya ile aralarında siyasi bir bağlantıya dair ne Rusların ne de Süryani Kadimlerin ciddi bir girişiminden bahsetmek mümkün değildir. Mardin ve civarında Rusların, misyon ve benzeri faaliyetlerde bulunmamaları da bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu durum daha çok Süryani Kadimlerin, Rusların direkt ilgi alanına girmeyen, Ermeni ve Rumlarla kıyaslandığında dar bir coğrafya sayılabilecek bir alanda yaşıyor olmalarıyla ilgilidir.

3.2.4. Misyonerlik Faaliyetlerinin Süryaniler Üzerindeki Etkileri

Misyonerlik faaliyetlerinin, olgusal anlamda ve sonuçları bakımından ele alınması gereken düzlem, birbirinden çok farklı çelişkili bir tablo ortaya koymaktadır. Bu çelişki, misyon çalışmalarına maruz kalan tarafların bu çalışmalardan nasıl etkilendiği ve değerlendirmeyi yapanın hangi tarafta yer aldığıyla bağlantılıdır. Osmanlı toplumu açısından düşünüldüğünde, toplumun bir bölümü üzerindeki etkinin toplumun geri kalan kesimleri üzerinde farklı şekillerde tezahür etmesi daha açık bir ifadeyle; Osmanlı toplumunun tüm unsurlarını (*millet sistemi içindeki cemaatleri*) aynı şekilde etkilememiş olması bu farklı yorumlarda etkili olmuştur. Misyonerlik çalışmalarını modernleşmenin önemli bir ayağı olarak sadece olumlu veya toplumsal çatışmanın bir sebebi olarak sadece olumsuz görme eğilimleri şeklinde kendini gösteren bu bakış açılarında göz ardı edilen önemli noktalar bulunmaktadır. Bu farklılığın/çelişkinin önemli bir sebebi de misyonların bizzat kendileridir. Aynı cemaatin, farklı misyonlara karşı farklı tavır takınmaları da çelişkiyi arttıran bir başka husustur.

Genel anlamda değerlendirildiğinde misyon çalışmalarının Süryani Kadimler üzerindeki etkileri şöyle sıralanabilir; çözülme-çatışma, kimlik sorunu, dünyaya açılma, modernleşme. Bu etkiler ve bunların sebep olduğu çelişkiler, misyon çalışmalarının Süryaniler üzerindeki etkileri başlıklar halinde ele alındığında daha iyi anlaşılacaktır.

3.2.4.1. Birlikten Bölünmeye

Süryani Kadimleri bir arada tutan en önemli ve hayati unsurun kilise teşkilatlanması olduğunu daha önce belirtmiştik. Zaman zaman, özellikle patriklik mücadeleleri ile sarsıntı yaşasa da, Süryani Kadimlerin ortaçağdan modern çağların başlarına kadar, inançlarıyla birlikte, taşıyabildikleri yegâne birleştirici unsur bu teşkilatlanmaydı. Misyonerlik çalışmalarının Süryaniler üzerindeki en önemli etkilerinden biri Süryani Kadim cemaatini bir arada tutan ve Süryani Kadim Patrikliği ile özdeşleşen kilise teşkilatlanmasını parçalamak olmuştur. Bu konuda Katoliklerin, çok direkt bir şekilde Süryani Kadim Patrikliğinin dolayısıyla da cemaatin ikiye ayrılmasıyla sonuçlanan ilk müdahaleleri üzerinde detaylı bir şekilde durmuştuk¹⁹⁷. Protestan misyonlarının çalışmaları da, Katolikler kadar kesin çizgilerle olmasa da, benzer sonuçlar doğurmuştur.

Protestan misyonlar diğer Doğu Hıristiyanlarıyla ilk ilişkilerinde, herhangi bir mezhebi kaygı taşımıyor görünüyordular. Hatta gittikçe artan Katolik tehditlerine karşı gerçek bir yardımcı ve yeni bir dost olarak bile görülmüşler. Süryani Kadimler, Katoliklerle açık bir savaş içindeydiler ve yeni gelen Protestanlardan yardım ve moral bekliyorlardı. Ancak zaman içinde, Protestan misyonların tavrı değişmeye başladı. Süryani Kadimleri hayal kırıklığına uğratan bu değişiklik sonunda misyonlar, Protestan Evangalist kiliselerini kurmaya başladılar. Artık Protestan misyonları, Katoliklere karşı bir dayanak olmaktan çıkmış, cemaat üyelerini acı sonuçlar doğuracak şekilde kendi mezheplerine sokmaya başlamışlardı¹⁹⁸. Protestanların bu çalışmaları da, Katoliklerinkine benzer sonuçlar doğurdu. Ancak Protestanların sebep oldukları bu bölünme, Katoliklerin sebep olduğu bölünme kadar derin ve uzun süreli çatışmalara sebep olmadı. Her şeyden önce Protestanların faaliyetleri sonucu mezhep değiştirmeler, Katolikler gibi kitlesel değildi. Protestanlar direkt bir şekilde patrikliği tehdit etmiyorlardı. Süryani Kadim Patrikliğinin kendisine rakip olarak göreceği bir patriklik veya papalık yapılanmasına sahip değillerdi. Protestanlaşan cemaatle birlikte, Katoliklerde olduğu gibi, kilise mal varlığını paylaşma gibi bir sorun da söz konusu olmuyordu. Protestanların söylemleri Katoliklere göre daha yumuşaktı. Bunlarla birlikte her iki tarafta Katolik aleyhtarlığı konusunda birleşiyorlardı. Tüm bunlara rağmen çatışma doğuracak sebeplerde yok değildi. Her

¹⁹⁷ Bkz. İkinci Bölüm.

¹⁹⁸ Atiya; a.g.e., s. 38.

şeyden önce cemaatin sayısında bir azalmaya sebep oluyordular. Bu cemaatin geleceği açısından endişe vericiydi.

Protestanlaşma, kilise ve inançlarına bağlılıkları devam eden Süryaniler tarafından öfkeyle karşılanıyor ve bu öfke çatışmayı da beraberinde getiriyordu. Cemaat içindeki dengeler sadece kilise teşkilatlanması veya inançla ilgili de değildi. Aynı zamanda Süryani Kadimlerin kendi içinde oluşturdukları sosyal bir yapılanma da mevcuttu. Bu yapılanma bölgedeki klasik aşiret yapılanmasından çok da farklı değildi. Dolayısıyla bey ve ağa olarak nitelendirebileceğimiz Süryani toplumunun sivil yöneticileri de Protestanlaşma hareketinden rahatsız oluyordular. Örneğin; 1879'da Midyat'ta Protestan Süryaniler vergilerini, eski sosyal yapılarından bağımsız ödemeye kalkışınca Süryani ağaları Midyat'taki Amerikan misyon evini basmışlardı. Doğal olarak bu baskın, hukuki ve diplomatik birtakım sorunlara sebep olmuştu¹⁹⁹. Benzeri bir çatışma Dargeçit'te de yaşanıyor. Protestan Süryaniler kilise açmak için müracaatta bulununca, yerli Süryani Kadim cemaati Protestan rahibin evini basmış, evin çocuğunu öldürmüş ve 200 koyununu da çalmışlardı²⁰⁰.

Misyonerlik çalışmalarının doğu kiliseleri üzerinde bölünmeyi veya çözülmeyi getiren tek sebep Katolikleşme ve Protestanlaştırma şeklinde olmamıştır. Bunun ötesinde, özellikle Protestanların getirdiği yeni anlayış, bakış açıları da, cemaatin zihnindeki kilise ve inanç kavramlarını etkilemiş ve misyonerler bu yönüyle de cemaatler üzerinde etkili olmuşlardır. Bu yeni anlayış ve bakış açıları, Hıristiyan halk için dinle eş anlam taşıyan birçok ritüeli ve sembolü değersizleştirmiştir. Örneğin; o zamana kadar, değerli taşlarla bezeli eski tür İncil, manastır ve kiliselerde ayin sırasında önemli bir rol oynuyordu. İnsanlar onunla gurur duyuyor ve yazılı olduğu eski lisanı artık ne rahiplerin, ne de halkın anlamamasına karşın okunmaya devam ediyordu. Sonra Protestan misyonerler geldi, onu sadece görünüşlü bir nesneyle, kendileri tarafından halk diline çevrilmiş ve basılmış bir İncil'le değiştirdiler, kendi usullerince yorumladılar. Bu Doğu kiliseleri için, şimdiye kadar kullandıkları kült nesnelere acılı bir ayrılış anlamına geliyordu. Haklı olduklarının bilinciyle, misyonerler, kilisenin geleneksel ritüellerine duyulan güveni yıktılar²⁰¹. Katoliklerle yaşanan çatışmaların da, benzer şekilde kiliseye ve klasik kilise ritüellerine karşı şüpheler uyandırdığı kabul

¹⁹⁹ Kieser; a.g.e., s. 237.

²⁰⁰ Aydın; a.g.m., s. 80.

edilebilir. Bu şüpheler daha sonra Süryani toplumunda inancın ve kilisenin yerini alacak başka birleştirici unsurlar aranmasında, daha açık bir ifadeyle Süryani milliyetçiliğinin ortaya çıkmasında önemli bir etkiye sahip olacaktır.

Birlik ve bölünme kavramlarını sadece cemaatlerin kendileri için değil; tüm Osmanlı toplumu için kullandığımızda misyonerleri, Osmanlı toplumunda çözülmenin sebeplerinden biri olarak göstermek mümkündür. Toplum yapısındaki uyumu kaybedişinde, Osmanlının kendinden kaynaklı sebeplerin önceliğini kabul etmekle birlikte, misyonerlerin etkisi de göz ardı edilemez. Misyonerlerin dikkate alınmayan önemli bir etkisi de, Müslüman halkla Hıristiyan halk arasında benzerlikleri ortadan kaldırmaları ve bunun sonucunda, dönemsel kargaşalara rağmen birlikte yaşama uyumunu sağlayabilmiş aynı coğrafya halkları arasındaki ayrılıkları derinleştirmiş olmalarıdır. Misyonerlerin amaçlarına ulaşmak için kullandıkları metotlardan birinin çalıştıkları bölgenin mahalli kültürünü yok etmek²⁰² olduğu düşünüldüğünde Müslüman-Hıristiyan ayrılığındaki etkileri kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

3.2.4.2. Cemaatten Millete

Süryaniler tanımlanırken kullanılacak en önemli kavram “*Hıristiyanlık*” tır. Süryani kültüründen de bahsedilirken de daima ön plana çıkan ve baskın olan Hıristiyanlık ve sonrasında geliştirilmiş olan kültürdür.”Süryanilik” ve “Hıristiyanlık” geçmişte (hatta bugün bile) öylesine özdeşleştirilmiştir ki; Mardin ve civarında yaşayan Süryaniler, toplum içinde Süryani kimlikleriyle değil Hıristiyan kimlikleriyle tanınırlar²⁰³.

Misyon çalışmalarının Süryaniler üzerindeki önemli bir etkisi de, Süryani kilisesi için bugün bile önemli bir sorun olan Süryaniliği salt milli bir kimliğe dayandırma hatta Süryanileri kilisenin boyunduruğundan kurtarma çabalarına kadar ulaşacak olan Süryani milliyetçiliğinin alt yapısını oluşturmuş olmalarıdır. “*Enternasyonalizme ve insan haklarına güçlü bir şekilde bağlı ve Ermeni milliyetçiliği dahil tüm milliyetçiliklere mesafeli oldukları*”²⁰⁴ söylenen misyonerlerin Osmanlı sınırlarında Hıristiyan halkların milliyetçiliğe kayışındaki etkileri yadsınamaz bir gerçektir. Bu konuda karşılaşılan

²⁰¹ Kieser, a.g.e., s. 78-79.

²⁰² Ayten Sezer;” Osmanlı Döneminde Misyonerlik Faaliyetleri”, Osmanlı C. 2, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2000, s.182.

²⁰³ Melih Duygulu; “Süryanilerde Müzik Kültürü”, Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu Midyat 19-21 Haziran 2003, Baskıda.

önemli bir sorun, bu etkinin ne kadar bilinçli yapıldığıdır. Açıkçası misyonerlerin Evrensel Hıristiyanlık anlayışı çerçevesinde hareket ettikleri dikkate alındığında enternasyonal davranmaları gerektiği kabul edilmelidir. Ancak misyonerlerin çalışmaları göz önüne alındığında, misyonerliği sadece inanç boyutuyla ele almanın mümkün olamayacağı da bir başka gerçektir. Misyonerlik faaliyetleri zaman içinde politikleşmiş, hatta sonuçları itibariyle politikliğin ağır bastığı çalışmalar haline gelmişlerdir. Bu yönüyle hitap ettikleri yerli Hıristiyanları bir araya getirecek ve düşmanları olarak gördükleri Müslümanlara karşı onları güçlü kılacak tüm unsurları sonuna kadar kullanmışlardır. Bunlardan biri de; milliyetçilikti.

Misyonerlerin yaptıkları bazı çalışmalar ise direkt milliyetçilik duygularını körüklemeye yönelik olmamasına rağmen hem Süryaniler hem de diğer Hıristiyan topluluklar üzerinde milliyetçilik doğrultusunda bir etki yapmıştır. Anadiller konusunda yapılan çalışmalar, taşraya kadar uzanan okullaşma, yerel matbaaların “*anadilde*” okuryazarlığı arttırması ve bunun entelektüel-siyasal bir canlılık getirmesi, bunun yanı sıra yabancı dil öğrenimi ile batıya ve batılı düşüncelere açık hale gelme misyonerliğinin milliyetçiliği körükleyen faaliyetlerinden olmuştur²⁰⁵.

Aslında Süryani milliyetçiliğinin temeli misyoner olmayan bir Batılı arkeolog Austen Henry Layard tarafından atılıyordu. Layard’ın ortaya attığı ve Mezopotamya’da önemli bir medeniyet oluşturmuş Asurîlerin, Mezopotamya’nın Hıristiyan halkaları olduğu düşüncesi, sonradan misyonerlerin Süryanilere yönelik çalışmalarıyla derinlik kazanıyordu. Asurî milliyetçiliği fikri sadece ABD ve İngiliz misyonerleri ve bilim adamlarınca desteklenmiyordu. İran ve Osmanlı sınırlarındaki Nasturîlerle ilişkileri dolayısıyla 1840’lardan itibaren Ruslar da bu konuda çalışmalar yapmaya başlamışlardı. 19. yüzyılda Safony Skoleski, R. Ticmen, Y.E. Lalayan ve S. Figin gibi yazarlar, Nasturî kilisesi ve Asurların etnik kökeni, tarihi ve sosyo-ekonomik yapısına dair çalışmalar yaptılar²⁰⁶. Hiç kuşkusuz Süryaniler arasında Hz. İsa’dan önceki dönemlerle ilişkilendirilen bir kültürel alt yapı da mevcuttur. Ancak belirtmek gerekir ki; özellikle batı misyonerleri milliyetçilik duygusunu körüklemek için Süryanilerin Hz. İsa’dan önceki kültürlerini abartmışlardır.

²⁰⁴ Kieser; a.g.e., s. 26.

²⁰⁵ Suavi; a.g.m., s. 79.

²⁰⁶ K.P. Matfiyef (Bar Mattay); Asurlar Modern Çağda Asur Sorunu, Çeviren: Vahap Kelat, kaynak Yayınları, İstanbul 1996, s. 14-15.

Nasturî ve Keldanîlere yönelik başlayan Asurî hareketi zaman içinde Süryani Kadimler arasında da yayılmaya başladı. 19. yüzyılda tohumları atılan bu düşünce, 20. yüzyılın başlarında Süryani Kadim Kilisesi içinde yetişmiş isimlerce de ön plana çıkarılmaya başlandı. Bu yeni düşünce çerçevesinde Nasturîler, Keldanîler, Maruniler, Süryani Katolikler, Protestan Süryaniler arasında inanç farklılıklarını bir kenara bırakıp milli duygularla birleşme çağruları yapılmaya başlandı²⁰⁷. Süryani aydınlar artık toplumlarına Asurîler olarak sesleniyorlardı. 20. yüzyılın başlarında, özellikle I. Dünya Savaşı sırasında, bu düşüncenin olumsuz yanları çok fazla da hissedilmedi. Ancak daha sonra milliyetçilik düşüncesinde yaşanan aşırılıklar, Süryani-Asurî kutuplaşması şeklinde kendini gösterdi. Milliyetçiler kendilerine hedef olarak kiliseyi seçtiler ve kilise ile çatışmaya girdiler. İki bin yıllık bir inancı ve kiliseyi hiçe sayarak kiliseye savaş açmakla, halkın çoğunluğuna da savaş açmış sayıldılar²⁰⁸. Düne kadar Batı'nın inanca müdahaleleri ile bölünme yaşayan Süryaniler bu kez Batı'nın modern düşüncelerinin etkisiyle bölünüyordu.

3.2.4.3. Modernleşme ve Süryani Rönesansı

Modernleşmenin klasik tanımı, gelişmiş toplumların özelliklerinin az gelişmiş bir toplum tarafından alınmasıdır²⁰⁹. Misyon faaliyetlerinin göz ardı edilemeyecek etkilerinden biri de modernleşmenin ve Batı medeniyetinin kapılarını açmış olmalarıdır. 19. yüzyıl bir modernleşme ve reform çağıydı. Bu genel ifade; Osmanlı Devleti için de geçerlidir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki; Osmanlı Devleti'nin kendi dinamiklerine dayanarak yaptığı modernleşme ve reform çabaları hep üst düzeyde gerçekleşiyordu. Tanzimat Fermanı bunun en bariz örneğiydi. Osmanlı, modernleşmeyi halka yayacak herhangi bir yapılanmaya sahip değildi, açıkçası böyle bir mantığa sahip olduğu da tartışmalıdır.

Misyonerler, Osmanlı sınırlarında modernleşmeyi halk içinde yaygın kurumlardır. Ancak kendi hedefleri doğrultusunda daha çok Hıristiyanlar bu harekettten etkilenmişlerdir. Bu yönüyle bakıldığında misyonerlik faaliyetlerini, Osmanlı modernleşmesinin bir parçası sayabiliriz. Osmanlı modernleşme hareketi aynı zamanda kendisini yıkan gelişmenin diyalektik bir parçası olarak, Osmanlı tarihinde ironik bir rol oynamıştır. Tıpkı

²⁰⁷ Çikkı; a.g.e., s. 67.

²⁰⁸ Atman; a.g.e., s. 10-11.

²⁰⁹ Fendoğlu; Modernleşme Bağlamında ..., s. 21.

modernleşme hareketi çerçevesinde kurulan okullardan yetişen, çeşitli unsurlara mensup aydın ve bürokratların hem imparatorluk fikrine karşı milliyetçiliği yayarak hem de anayasacı akımların önderliğini yaparak çöküşü hızlandırması gibi, Tanzimat ve Islahat Fermanları ile Osmanlı sınırlarına hızlı ve kararlı bir giriş yapan misyonların Hıristiyan unsurları “*modernleştirmeleri*” imparatorluğun yıkılışını hızlandıracaktır. Hıristiyan unsurların modernleşmesi, aynı zamanda onların politikleşmesi anlamına geliyordu. Ermeni cemaati içinde gelişen Protestanlaşma hareketi, 1850’de Osmanlı Devleti nezdinde “*millet*” statüsü elde ettikten sonra, Ermeni Gregoryen cemaati de tepkisel anlamda harekete geçmiş ve cemaat 1863’te kendine bir nizamname hazırlamak zorunda kalmıştır. Ermeniler bu süreci kendileri için bir anayasallaşma süreci, nizamnameyi de bir anayasa olarak kabul ederler.²¹⁰ Bu gelişmeler Ermeniler arasında Gregoryen kilisesini daha güçlü hale getirme ve bu amaçla merkezileştirme çabalarını doğurmuştur²¹¹.

Misyon çalışmaları karşısında kendini koruma içgüdüğü ile harekete geçme bu arada modernleşme unsurlarını kabullenme süreci sadece Ermenilere has değildir. Daha dar çerçevede ve daha yavaş da olsa Süryani Kadimler de aynı süreci yaşamıştır. Yoğun Katolik faaliyetleri karşısında, Süryani Kadim Patriklerinin İstanbul’da hak arama çabaları bu sürecin bir parçasıdır. Patriklik beratını doğrudan padişah’tan alma, hatta daha sonraları Ermeni Patrikliğinden tamamen bağımsız olma girişimleri bu çerçevede düşünülmelidir. Yine kendini koruma çabası, tüm cemaati tanıma ve onlar üzerinde etkili olma düşüncesi, merkeziyetçiliği de beraberinde getirmiştir. 1872’de Patrik Petrus tarafından “*lemmê*” toplamak amacıyla yapılan ve bir tür nüfus sayımını andıran çalışma muhtemelen bu düşüncenin ürünüydü. Süryanilerin idari anlamda modernleşme çabaları 1912’de Süryani Kadim Milleti Nizamnamesinin hazırlanmasıyla sonuçlanır.

Misyonların, Osmanlı Hıristiyanları üzerindeki modernleşme etkisi, salt koruma içgüdüğünden kaynaklanan tepkilere dayanmıyor ve sadece idari/politik alanlarda etkili olmuyordu. Bunun yanında misyonların birçok alanda uyguladıkları yöntemler, kullandıkları araçlar ile Osmanlı sınırlarında uygulanan yöntemler ve kullanılan araçlar arasındaki fark da gözle görülür bir şekilde Batılıların üstünlüğünü ve modernleşmenin gerekliliğini ortaya koyuyordu. Okulların, hastanelerin, küçük el sanatı atölyelerin vb.

²¹⁰ Bkz.; Vartan Artıman; Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu 1839-1863, Aras Yayıncılık, İstanbul 2004.

ekonomik inisiyatiflerin inşası, bölgesel üretimin modernleştirilmesi ve uluslararası dağıtım kanallarının oluşturulması gibi birçok alanda misyonlar, Hıristiyan cemaatlere örnekler sunuyorlardı. Bu örnekler; kültürel ve ekonomik alanlarda da modernleşme sürecini başlatıyordu.

Bu sürecin Süryani Kadimler üzerindeki etkileri, kuşkusuz Osmanlı sınırlarındaki birçok gayrimüslim cemaatten çok daha azdır. Özellikle, Osmanlı sınırlarında hiçbir zaman dikkate değer bir ekonomik olarak güç oluşturmamış olan Süryani Kadimler, Batılılar tarafından da bu anlamda işbirliği yapılacak bir zümre olarak görülmemişlerdir. 19. yüzyılda Osmanlı ülkesinin birçok yerinde olduğu gibi Mardin’de de *Avrupa Tüccar-ı Mutebarâni* unvanı Ermenilerin elindedir. Salt ekonomik sebeplerle yöneldikleri ABD gibi deniz aşırı ülkelere de el boş dönmüş olan Süryani Kadim cemaatinin bu süreçten ekonomik anlamda faydalandığını söylemek mümkün değildir. Ancak Süryani Kadimlerin 12.yüzyıldan sonra, içine girdikleri dar kalıpların aşılmasında ve eski kültürlerini hatırlayıp bir yenileşme faaliyetine girişmelerinde, bu sürecin önemli bir etkisi görülür. Süryani Kadimlerin bu faaliyetleri için “Rönesans” ifadesini kullanmak biraz iddialı da olsa, Avrupa Rönesansının alt yapısını oluşturan kültürel mantığın Süryani Kadimler arasında da yayıldığını görmekteyiz. Kilise mensupları içinde eski Süryanicenin hatta İbranice ve Grekçenin tekrar öğretilmesi gerektiğini düşünen ve Urfa okuluna özenen rahipler vardı²¹². 1879’da Diyarbakır’da Süryani Kardeşler Derneği tarafından açılan okul²¹³, Süryani Kadimlerin eğitim alanında da modernleşme sürecinden etkilendiklerini göstermesi açısından önemlidir. Bunların yanında Süryani Kadimlerin 19. yüzyılda “Rönesans” olarak nitelendirilebilecek en önemli faaliyetleri Deyruzzafaran’a kurulan matbaadır.

3.2.4.3.1. Bir Rönesans Aracı: Matbaa

Süryani Kadimlerin matbaayla ilgili ilk çalışmaları İstanbul’dadır. Daha önce de belirtildiği üzere, Patrik II. İlyas 1844 yılında Mardin metropoliti olan Yakub’u İstanbul’a Patrik vekili olarak gönderir. Metropolit Yakup Beyoğlu’nda açılan Meryem Ana Kilisesi’nde bir matbaa satın alır ve Süryani harflerin dökümünü yaptırır. Bu matbaada basılan kitaplardan biri Süryanice diğeri Gerşunicedir. Süryanice “Mazmuro

²¹¹ Aydın; a.g.m., s. 78.

²¹² Parry’nin 1892’de Deyruzzafaran’da Rahip İbrahim ile yaptığı konuşma için Bkz. Parry,, s. 113-114.

²¹³ Çıkkı; a.g.e., s. 50.

d-Davistso” (Davud’un Mezmurları), Gerşunice “*Daslovasto*” dur. Daha sonraki yıllarda Patrik II. Yakup zamanında basit ve küçük bir matbaa Deyruzzafaran manastırına getirilir. Ancak kısa bir süre sonra patrik ile cemaat arasında yaşanan sorunlar sebebiyle bu matbaadan pek fazla yararlanılmadığı anlaşılmaktadır²¹⁴.

Matbaaya yönelik yapılan ilk iki girişimin başarısızlığına rağmen, Patrik Petrus’un İngiltere gezisi dönüşünde aldığı matbaa kalıcı olmuş ve 20. yüzyılın ortalarına kadar, Süryani Kadimlerin kültürel faaliyetlerinde önemli rol oynamıştır. Süryani Kadimlerin kendi kilise kaynaklarına yönelik çalışmaları hızlandırmak istemeleri ve bunları cemaatin tamamına yayma, özellikle misyonerlerin yaygın halde dağıttıkları basılı materyaller karşısında Süryani Kilisesinin kendine özgü dua ve ilahi kaynaklarını yaygınlaştırma düşüncesi Patrik Petrus’un Londra gezisinde matbaayla ilgilenmesine sebep olmuştur.

Patrik Petrus tarafından alınan matbaanın hikayesi şöyledir: Patrik Londra’dan aldığı matbaayı daha Londra’dan ayrılmadan Halep’e Antanyanus Azar’a gönderir. Kendisi Mısır ve Hindistan gezilerinin ardından 1881’de Diyarbakır’a döner. Henüz patrik dönmeden Diyarbakır’da buluna patrik vekili tarafından matbaa için gerekli izinleri almaya yönelik çalışmalar başlatılır. Diyarbakır Vilayeti ile Dahiliye Nezâreti arasında yapılan yazışmalarda matbaaya ruhsat verilmesi için gerekli şartlar şöyle sıralanır: Öncelikle huzur bozucu hareketlerden kaçınılacaktı; “*mügayir-i usul-i hal ve hareketden mücânebet eylemek*”. Matbaanın imtiyaz sahibi mahalli hükümetçe incelenmeli, zararlı biri olmadığı anlaşılmalıydı; “*tesisi istenilen matbaa için dahi sahib-i imtiyâzının mahalince ahvâli bi’t-tahkik kefalet-i hayriyeye rabt olmak*”. Süryanice olarak basılacak kitap ve risaleler öncelikle hükümet tarafından incelenmeliydi; “*Süryani lisanı üzere basılacak kütub ve resâil evvel emirde canib-i hükümetden muâyane edilmek*”. Nihayet matbaa patrikhane içinde değil, şehrin içinde olduğu takdirde ruhsat verilmesinde bir mahzur görülüyordu; “*ve matbaa dahi patrikhane dahilinde olmayub sair mahallerde olduğu gibi memleket derununda bulunmak üzere ruhsat itasına mahzur olmadığı*”²¹⁵. Süryani kaynaklarına göre; ruhsat işlemleri devam ettiği tarihlerde matbaa henüz Halep’ten gelmemiştir. Patrik Petrus, Halep’e haber göndererek matbaayı Urfa’ya göndermelerini ister. Urfa’dan Mardin’e getirilen matbaa Mardin’de patriklik merkezi

²¹⁴ Dolabani; Tarihte Mardin ..., s. 195; Taşğın; *Matbaa* ..., s. 11.

²¹⁵ Kırklar Kilisesi Arşivi Belge No: 127, 23 Cemaziyelahir 1294 Tarihli Belge.

olan Deyruzzafaran'a yerleştirilir. Ruhsat alma şartlarından biri, matbaanın Patrikhane dışında kurulması olmasına rağmen Süryani Kadim Patrikliğinin Deyruzzafaran'da kurma sebebi daha sonraki resmi izin ve yazışmalarda Patriklik tarafından; “*Deyruzzafaran'da kurulmuş olan matbaanın şehre getirilmesinin imkân haricinde olması ve mezheb-i umuriyeleri dışında kitap basılmayacak olmasıyla*” açıklanır²¹⁶. 1882'de Deyruzzafaran içinde matbaa için ayrı bir bina yaptırılır ve matbaa oraya taşınır. Patrik matbaanın çalıştırılmasında görev dağılımı yaparak; Metropolit Mor İvennis İlyas Heluli, Rahip İlyas Şakir ve Rahip Mansur Rahipğallo'yu görevlendirir. Bu isimlerden Metropolit İlyas Heluli 1889-1893 tarihleri arasında matbaanın müdürlüğünü de yapar. Ancak matbaanın kurulması ve çalıştırılması bir hayli zor olmuştur. Teknik sorunlar yaşanmış ve matbaa uzun müddet çalıştırılmamıştır. Bunun üzerine 1886 yılında matbaa konusunda eğitim almak üzere birinin İngiltere'ye gönderilmesi kararlaştırılır. Bu göreve Abdullah Satuf Sadedi talip olur. Sadedi, Suriye'den yüksek para ödeyerek yanına aldığı bir tercüman ile İngiltere'ye gider. Burada “*Süryani Patrikliği Eğitim Topluluğu*” (*The Syrian Patriarchate Education Society*) başkanı Dr. Thermal ile görüşür ve kendisinden matbaa konusunda yardım ister. Sadedi; İngiltere'de kaldığı süre içinde İngilizce'yi öğrenmenin yanı sıra matbaa hakkında özel kurs alır. Hazırlıklarını tamamlayıp dönmek üzereyken Dr. Thermal kendisine, matbaanın herhangi bir nedenden dolayı bozulması ihtimaline karşın yanından birde usta götürmesini, tavsiye eder. Sadedi bunu fırsat bilerek, böyle bir ihtimale karşı ustayla birlikte Topluluğun yardımıyla alınacak bir matbaayı da yanına götürmek istediğini söyler. Sadedi yeni matbaayı da alarak, ustayla birlikte geri döner. Londra'dan Deyruzzafaran'a gelen usta belli bir müddet çalıştıktan sonra, ücreti ödenerek geri gönderilir. Abdullah Satuf Sadedi Süryani harfli kalıplar dökerek, Arapçanın yanında Süryanice eserler basılmasını da sağlar²¹⁷.

1888'de Süryanice dilbilgisi kitabı olan “*Turos Mumlo*” ve inanca yönelik “*Yulfuna Mşihoyo*” (Mesihsel öğretiler) kitaplarının basılmasıyla matbaa faaliyetlerine başlar. Bu arada matbaanın çalışmaları, muhtemelen ruhsat şartlarında belirtilen patrikhane dışında kurulması şartına uyulmaması sebebiyle kısa süreli kesintilere uğramış görünmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi; Süryani Kadimler bu şarta, matbaanın şehre taşınmasının

²¹⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Maarif Nezaretinin Maruzatı (Y.PRK. MF.), Dosya No:2 Gömlek No:27 Bkz. Taşgın, “Basın-Yayın...”, s. 33.

mümkün olmadığı ve sadece dini kitaplar basacakları gerekçeleriyle uymamışlardır. 19. yüzyılda bu matbaada basılan kitaplar şunlardır:

Turos Mamlo, (1888).

Yulfuna Mşihoyo, (1888).

Şhimo (1888).

Tekso Tkurobo, (1888).

Amidii Abdunnur, Kısa Süryanice Gramer, (1889).

Amildi Abdunnur, etTa'lim el-Mesihî, (1889).

Efrem Barsavm, el-Eşhim, (1890)²¹⁸.

²¹⁷ Taşğın; Matbaa ..., s. 16-18; The Ancient Syian Church in Mesopotamia, Published for the Syrian Patriarchate Comittee 1908, 12-13; Akyüz; Deyruzafaran ..., s. 41-43.

²¹⁸ Taşğın, Matbaa ..., s. 24-25.

SONUÇ

Hıristiyanlığın kadim temsilcileri olan Süryaniler, Hıristiyanlık tarihi içinde önemli rol oynamışlardır. 1. yüzyılda Kudüs'ün Romalılarca tahrip edilmesinin ardından, Hıristiyanlığın önemli merkezlerinden biri olarak ortaya çıkan Antakya ve Antakya Kilisesi hem Süryanilerin bir toplum olarak ortaya çıkmasında hem de bir kilise teşkilâtı oluşturmalarında önemli bir etkiye sahiptir. 2. ve 3. yüzyılda başlayan teolojik çatışmalar, Roma'nın hem kilise teşkilâtına hem de Hıristiyanlık inancına yönelik müdahaleleriyle birleşince, tüm Hıristiyanlık dünyasında olduğu gibi Süryaniler arasında da bölünmeye sebep olmuştur. Bu bölünme sonucunda hem inanç hem de kilise teşkilâtlanması açısından iki Süryani cemaati ortaya çıkmıştır: Doğu Süryanileri (Nasturîler), Batı Süryanileri (Yakubîler/Süryani Kadimler).

Bu bölünmenin ardından Süryaniler, İslam hâkimiyetine kadar yaşadıkları bölgenin siyasi otoritelerinin baskısı altında kalmışlardır. İslam hâkimiyeti Süryanilerin hem kilise teşkilâtı hem de inanç bakımından en rahat dönemlerini oluşturmuştur. Bu rahatlık ve yüzyılların birikimi İslam hâkimiyeti altında Süryanilerin bilimsel ve kültürel açıdan en parlak dönemlerini yaşamalarına sebep olmuştur. Bu durum 13. yüzyıla kadar devam etmiş, bu yüzyıldan sonra Süryaniler bir fetret dönemine girmişlerdir.

16. yüzyılda Süryanilerin yaşadığı bölgeler Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Osmanlı sınırları içinde Süryani geleneğine bağlı kiliseler içinde en çok göze çarpan Yakubîler/Süryani Kadimlerdir. Süryani Kadimler, Güneydoğu Anadolu, Suriye, Lübnan, Filistin ve Irak'ta nüfus ve teşkilât olarak var olmakla birlikte merkezleri Mardin'dir. Mardin yakınlarındaki Deyruzzafaran Manastırı'nın 1293'ten beri Süryani Kadimlerin patriklik merkezi olması, Mardin'in Süryaniler açısından önemini arttırmıştır.

16. yüzyıldan itibaren Osmanlı hâkimiyetine giren Süryaniler idarî anlamda millet sisteminin de bir parçası haline gelmişlerdir. Ancak Osmanlı Devleti, Süryani Kadimleri millet sistemi içinde bağımsız bir millet olarak kabul etmemiş, Ermeni Patrikliğine bağlamıştır. Kendi kilise teşkilâtlanmalarında tamamen bağımsız olan Süryani Kadimlerin, merkezle olan ilişkilerinde Ermeni Patrikliğine bağlı sayılmalarının en önemli sebebi, İstanbul'da temsilcilerinin olmayışı, buna karşın Osmanlı Devleti'nin hemen her alanda ön plana çıkan merkezîyetçi anlayışıdır. Osmanlı Devleti'nin idarî tasarrufu olarak değerlendirilebilecek bu bağıllık, sadece devlet merkeziyle olan

ilişkilerle sınırlı kalmıştır. 19. yüzyıla kadar devlet merkeziyle çok sıkı ilişki içinde olmayan Süryani Kadimler için Ermeni Patrikliğine bağlılık herhangi bir sorun oluşturmamıştır. Ancak 19. yüzyılda Süryani Kadimlerin Ermeni Patrikliğine bağlılıkları sorun olmaya başlamıştır. Bu sorunun iki önemli sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki; Süryani Katoliklerdir. 1782 yılında hem Süryani Kadimlerin kendi iç sorunları hem de papalığa bağlı misyonerlerin çalışmaları sonucunda Süryani Kadimlerden ayrılan bir kısım Süryani tarafından Süryani Katolik Patrikliği kurulmuştur. Süryani Katoliklerle çatışma içine giren Süryani Kadimler, bu çatışma çerçevesinde İstanbul'la daha çok ilişki kurmaya başlamışlar ve Ermeni Patrikliğinden tamamen bağımsız olmak için girişimlerde bulunmuşlardır. İkinci sebep ise; bu bağlılığın zaman içinde Ermeniler tarafından, Süryani Kadimlerin tüm yönleriyle kendilerine bağlı olduğu şeklinde yorumlanmasıdır. Özellikle Ermeni olaylarının başlamasıyla birlikte Ermeniler, bu bağlılığı kullanarak Süryani Kadimler üzerinde de etkili olmaya çalışmışlardır. Bir yandan Süryani Kadimleri kendi nüfusları içinde göstererek nüfuslarını fazla göstermişler, diğer yandan olayların içine Süryani Kadimleri de çekmeye çalışmışlardır. Süryani Kadimler tarafından çok sert bir tepkiyle karşılanan bu durum, Süryani Kadimlerin Ermeni Patrikliğinden tamamen bağımsız olma çalışmalarını hızlandırmıştır.

19. yüzyılda Süryani Kadimler kilise teşkilâtlanmalarında millet sistemi çerçevesinde bağımsız bir yapıya sahiptirler. Kilise teşkilâtlanmasının başında patrik bulunmaktadır. Seçimle göreve gelen patriğin, resmen göreve başlaması için padişah tarafından patrikliğinin onaylandığına dair berat alması gerekmektedir. Bu berat, patriğe meşruiyet kazandırmakla birlikte görev ve yetkilerinin sınırlarını da belirlemektedir. Patriğin hemen altında genellikle birkaç piskoposluk bölgesini içine alan ve metropolitlik denilen bölgelerin ruhanî yöneticisi durumda matranlar yer almaktaydı. Matranları, piskoposlar ve papazlar takip ediyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında Süryani Kadimlerin Osmanlı sınırlarındaki kilise teşkilâtlanmasında hatırı sayılır bir ilerleme göze çarpmaktadır.

Süryani Kadimler dışında, Osmanlı idarî sistemi içinde, Süryani Kilisesi geleneğine bağlı Nasturîler, Keldanîler, Süryani Katolikler yer almaktadır. Keldanî ve Süryani Katolikler İstanbul Ermeni Katolik Patrikliğine bağlı olarak teşkilâtlandırılmış, Nasturî

Patrikliği ise murahhaslık olarak nitelendirilmiştir. Bunlarla birlikte 19. yüzyılda Süryani Protestan cemaati de oluşmuştur.

19. yüzyıl, Osmanlı idarî sisteminde önemli değişikliklerin meydana geldiği bir yüzyıldır. Bu değişiklikler içinde en dikkat çekenini, diğer Osmanlı şehirleri için olduğu kadar Mardin için de, meclisli sistemlerle gayrimüslimlerin de şehir idaresinde söz sahibi olmalarıdır. Bu değişiklikle Mardin’de, diğer gayrimüslim cemaatlerle birlikte Süryani Kadimler de meclislerde temsilci bulundurarak şehir yönetimine katılmışlardır.

19. yüzyılda hem Osmanlı sınırlarında hem de Mardin’de yaşayan Süryani nüfusu tam bir muammadır. Bu muammada Osmanlı Devleti’nin resmi nüfus sayımlarındaki eksiklik ve hatalarla birlikte etkili olan önemli bir sebep de; Ermenilerin Süryani nüfusunu kendi nüfusları içinde gösterme çabalarıdır. Buna rağmen Süryani Kadimlerin nüfus yoğunluğunun en fazla olduğu yer, Mardin ve çevresidir.

19. yüzyılda Mardin civarında göze çarpan önemli bir husus da yaşanan kargaşa ortamıdır. Bir yandan merkezi yapıyı korumaya çalışan idareciler, diğer yandan yarı bağımsız yapılarını devam ettirmeye çalışan ve bunlara ek olarak bölgede özellikle misyon faaliyetleriyle etkili olmaya çalışan Batılılar bu kargaşa ortamının taraflarıdır. Bu kargaşa ortamında Süryani Kadimleri en çok etkileyen husus, misyon çalışmaları sonrasında ortaya çıkan Süryani Katolikler olmuştur. Öyle ki; 19. yüzyılda Süryani Kadimlerin en önemli uğraşları, Süryani Katolıklere karşı cemaatlerini, kilise ve manastırlarını korumak olmuştur. Bu uğraş Süryani Kadimler için önemli bir huzursuzluk kaynağı olmakla birlikte, Süryani Katolıklere karşı kendilerini koruma çabaları Süryani Kadimlerin hem Osmanlı’da hem de dünyada meydana gelen gelişmelerin farkına varmalarında da önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Çalışmada varılan önemli sonuçlardan biri de; Mardin şehir merkezinin, Mardin çevresinde yaşanan tüm olumsuzluklara rağmen, çok farklı cemaatleri uyum içinde barındıran klasik bir Osmanlı şehri görünümünde olmasıdır. Mardin ve çevresi, coğrafi konumuna bağlı olarak tarih boyunca birçok kavmin, etnik grubun ve dinsel cemaatin yurdu olmuştur. İlk çağlardan itibaren büyük imparatorlukların sınırı olan bölge, bu özelliği dolayısıyla imparatorluklar arası çatışmanın da merkezi olmuştur. Ancak siyasi otoriteler arasındaki bu çatışmalar, sosyo-ekonomik açıdan birbirine bağlı bölge halkları arasında çatışmayı beraberinde getirmemiştir. 19. yüzyıla gelindiğinde Mardin, Mardin kalesi çevresinde kümelenmiş 13 mahallesi ve bu mahallelerde yaşayan 7 farklı

dini/etnik cemaatin (Müslüman, Ermeni Katolik, Süryani Kadim, Süryani Katolik, Keldanî, Şemsi ve Yahudi) 19. yüzyılın siyasi gelişmelerine nispet edercesine, birlikte yaşamının gerektirdiği sosyal uyumu yakalayabildikleri bir şehirdir.

19. yüzyılda Mardin Süryanilerinin iktisadî durumunu belirleyen temel unsur, Süryanilikleri değil Mardin'in kendine has ekonomik yapısıdır. Mardin'in ekonomik yapısının dayandığı üç temel unsur bulunmaktadır: Bölgelerarası ticaret, kent merkezinde ve hemen civarındaki birkaç köyde zaman zaman önemli boyutlara varan dokumacılık, boyacılık gibi küçük işletmeler halinde örgütlenmiş el zanaatları, küçük çaplı sinai üretimde bulunan imalathaneler ile mütevazı ölçekteki bağ ve bahçe tarımı ve kenti çevreleyen kırsal alandaki tarımsal faaliyet ile hayvancılıktır. 19. yüzyılda Mardin ve çevresinde Süryani Kadimlerin de ekonomik uğraşlarını bu üç unsur oluşturmaktadır.

Süryani kilise teşkilâtlanmasının ekonomik alt yapısı ise kilise vakıfları ile cemaatten toplanan bağışlara/vergilere dayanmaktadır. Hem 19. yüzyıla ait Mardin mahkeme kayıtları hem de kilise arşivlerine göre, Mardin'de Süryani kilise ve manastırlarına vakfedilmiş birçok gayrimenkul bulunmaktadır.

19. yüzyılın önemli bir özelliği de Süryani Kadimlerin 13. yüzyıldan itibaren ilk kez ciddi bir şekilde kendi kilise teşkilâtlanmalarını yeniden canlandırma faaliyetlerine başlamış olmalarıdır. 19. yüzyılın yenilikçi ve batıcı rüzgârı Süryani Kadimleri de etkilemiştir. Süryani Kadimler özellikle misyon faaliyetlerinin etkisiyle yenilikçi düşüncelerle tanışmışlardır. Süryani Kadimler bu düşüncelerin etkisiyle, manastır ve kiliselerinde eğitim anlayışını modernleştirmeye çalışmışlar, ancak bu faaliyetleri çok da etkili olmamıştır. Bu faaliyetler içersinde göze çarpan en önemli husus, Süryani Kadimlerin bölgeye ilk matbaayı getirmiş olmalarıdır.

19. yüzyılda Süryani Kadimleri etkileyen önemli bir husus da misyon çalışmalarıdır. Süryani Kadimlere yönelik misyon çalışmaları ilk kez Katolikler tarafından başlatılmıştır. Papalığın Hıristiyan dünyasının bu kadim milletini kendine bağlama çabası Süryani Kadimler için 19. yüzyılın en önemli sorunu haline gelmiştir. Fransa ve İtalya gibi Katolik devletlerce desteklenen Katolik misyon faaliyetleri Süryani Kadimlerin bölünmesiyle sonuçlanmıştır. Katolik misyonların yanında Süryani Kadimleri etkileyen bir diğer misyon faaliyeti Protestanlar tarafından yapılmıştır. ABD ve İngiliz kökenli Protestan misyonların Süryani Kadimler arasına sızma çabalarında ön plana çıkan yöntem, eğitim faaliyetleridir. Katoliklere göre daha ılımlı ve “*iyi niyetli*”

görünen Protestan misyonlarının çalışmaları da, Katolik misyonlarının çalışmalarından farklı sonuç vermemiştir. Sonuç; Süryani Kadimler içinde Protestanlığı kabul edenlerin ayrılmasıyla yine bölünme ve güç kaybıdır. Kısacası; Süryani Kadimlere yönelik misyon çalışmaları veya Batı müdahalesi, ilkçağlardakine benzer sonuçlar vermiş ve Süryani Kilisesinin birkaç parçaya ayrılmasına sebep olmuştur.

Süryanilere yönelik Batı müdahalesi ve misyon çalışmalarının en önemli sonuçlarından biri de, günümüzde de Süryaniler arasında sorunlara sebep olan, “Asurilik” adı altında milliyetçilik düşüncesidir. Tarih boyunca kendilerini bir inancın müntesibi olarak gören ve kendilerini tanımlarken inançlarını ön plana çıkaran Süryaniler arasında, 19. yüzyıldan itibaren Batılıların etkisiyle milliyetçilik düşüncesi de yayılmaya başlamıştır. Özellikle Fransız kökenli İngiliz Arkeolog A.H. Layard’ın, Musul ve çevresinde yaptığı kazılarda bulduğu Asur kalıntılarıyla bölgedeki yerli Hıristiyanlar arasında, biraz da zorlamayla, bir bağlantı kurmaya çalışmasıyla Süryanilerin Asuri olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Zaman içinde bu düşünce, özellikle Batılıların etkisiyle yaygınlaşmıştır. Bölgedeki Hıristiyanlar arasında inanç bakımından birlik oluşturmanın zorluğunu fark eden Batılılar, yerli Hıristiyanlar arasındaki birliği milliyetçilik düşüncesiyle sağlamaya çalışmışlardır. Farklı kilise örgütlenmesine sahip Süryani cemaatleri arasında birliği sağlamayı amaçlayan bu durum, Süryani Kadimler için tam tersi bir etki yaratmıştır. Bu düşüncenin etkisiyle, Süryani Kadimleri bir arada tutan en önemli unsur olan kilise, etkisini kaybetmeye başlamıştır.

Süryani Kadimlerin 19. yüzyılda, genelde tüm Osmanlı coğrafyasındaki özelde ise Mardin’deki durumları değerlendirildiğinde hem yüzyılın, hem Osmanlı ve dünyadaki gelişmelerin, hem de Mardin’in kendine has şartlarından etkilenen ve bu etkilenmenin sonucu değişim süreci yaşayan bir cemaatle karşılaşmaktadır. Günümüzde ülkemizin, Güneydoğu Bölgesi’nde yaşayan en önemli hatta tek gayrimüslim cemaat olma özelliğini taşıyan Süryanilerin, 19. yüzyılda yaşadıkları değişim süreci bilinmeden günümüzdeki durumlarının doğru değerlendirilmesi ve geleceklerine yönelik doğru öngörülerde bulunulması mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Divân-ı Hümayûn Defterleri

998 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 1 No'lu Defter , Şûrut-ı Milel-i Muhtelif Defteri.

998 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 9 No'lu Defter 1255-1328.

998 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 10 No'lu Defter 1277-1324.

998 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 8 No'lu Defter 1236-1274.

998 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu, Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 15 No'lu Defter 1251-1329.

989 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu, 2 Nolu Kilise Defteri 1290-1304.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maliye Nezareti Defterleri

Varidat Muhasebesi Defterleri, Cizye Defterleri Katalogu, (ML. VRD. CMH) 375.

Varidat Muhasebesi Defterleri, Cizye Defterleri Katalogu, (ML. VRD. CMH) 1316.

Fon Adına Göre Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri

Dahiliye İdare(İ.DH.)

Dosya No: 949, Gömlek No:75124, Dosya No:1069, Gömlek No:83872.

Dahiliye Mektubî Kalemi (DH. MKT.)

Dosya No: 1143, Gömlek No:51, Dosya No: 1330, Gömlek No:62, Dosya No: 1349, Gömlek No:71, Dosya No: 1349, Gömlek No:71, Dosya No: 1415, Gömlek No:89, Dosya No: 1429, Gömlek No:22, Dosya No: 1574, Gömlek No:99.

Hariciye Nezareti Mektubî Kalemi (HR.MKT.)

Dosya No:7, Gömlek No:32, Dosya No:46, Gömlek No:75, Dosya No:73, Gömlek No:18.

Hariciye Nezareti Siyasi Kısım (HR.SYS.)

Dosya No:83, Gömlek No:30, Dosya No: 2735, Gmlek No:10, Dosya No:2821, Gmlek No:31, Dosya No: 2834, Gmlek No:31.

Hatt-ı Humayun Tasnifi (HAT) 13441.

İrade Adliye ve Mezahip: No: 13.

Meclis-i Vükela Mazbataları (M.V.)

Dosya No: 100, Gmlek No:53, Dosya No: 102, Gmlek No:76, Dosya No: 104, Gmlek No:58, Dosya No: 105, Gmlek No:13, Dosya No: 123, Gmlek No:26.

Mühime Kalemi Evrakı (MKT.MHM.)

Dosya No: 6, Gmlek No:63, Dosya No: 13 Gmlek No:24, Dosya, Dosya No: 272, Gmlek No:29, Dosya No:346, Gmlek No:83, Dosya No: 362, Gmlek No:36, Dosya No: 544, Gmlek No:7, Dosya No: 609, Gmlek No:36, Dosya No: 636, Gmlek No:31, Dosya No:637, Gmlek No:17, Dosya No: 637, Gmlek No:18, Dosya No: 637, Gmlek No:34, Dosya No:637, Gmlek No:38-40, Dosya No:637, Gmlek No:41.

Nezaret ve Deavi Evrakı (MKT. NZD)

Dosya No:105 Gmlek No:31.

Sadaret Divân (Beylikçi) Kalemi (DVN)

Dosya No: 66 Gmlek No:89, Dosya No: 92, Gmlek No:39.

Sadaret Meclis-i Vala Evrakı (MKT.MVL)

Dosya No: 62, Gmlek No:50.

Sadaret Mektubî Kalemi Meclis-i Vala Evrakı (A. MKT. MVL)

Dosya No: 141 Gmlek No: 66.

Sadaret Umum Vilayet Evrakı (MKT. UM)

Dosya No: 64, Gmlek No:86, Dosya No: 130, Gmlek No:41, Dosya No: 154 Gmlek No:35, Dosya No: 301, Gömlek No:79, Dosya No: 194, Gömlek No:46, Dosya No: 438,

Belge No:25, Dosya No: 440, Gömlek No:48, Dosya No: 445, Belge No:9, Dosya No: 499, Gömlek No:70.

Yıldız Askeri Maruzat (Y. PRK. ASK.)

Dosya No: 39, Gömlek No:75, Dosya No:188, Gömlek No:50.

Yıldız Dahiliye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.DH.)

Dosya No: 11, Gömlek No:42.

Yıldız Esas Evrakı (Y.E.E.)

Dosya No:38 Gömlek No:69, Dosya No:38, Gmlek No:71, Dosya No: 70 Gmlek No:63.

Yıldız Hususi Maruzat (Y. A. HUS.)

Dosya No: 164, Gmlek No:2.

Yıldız Maarif Nezaretinin Maruzatı (Y.PRK. MF.)

Dosya No:2 Gmlek No:27.

Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.MTV.)

Dosya No:31, Gmlek No:66, Dosya No:45, Gmlek No:81, Dosya No:49, Gmlek No:108, Dosya No:68, Gmlek No:54, Dosya No:106, Gmlek No:77.

Yıldız Perakende Evrakı Adliye ve Mezahip Nezareti Maruzatı, (Y.PRK.AZN.)

Dosya No:5, Gömlek No:6, Dosya No: 15, Gömlek No:1, Dosya No: 22 Gömlek No:67, Dosya No:25, Gömlek No: 29.

Yıldız Perakende Müteferrik,(Y. PRK. M.)

Dosya No:3 Gömlek No:58.

Yıldız Umumi (Y.PRK.UM)

Dosya No: 33, Gömlek No:39, Dosya No:38, Gömlek No:64.

Yayınlanmış Arşiv Belgeleri

998 Numaralı Muhâsebe-i Vilayet-i Diyâr-i Bekr ve ‘Arap ve Z’l-Kâdiriyye Defteri (937/1730) I, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 39, Ankara 1998.

KIRKLAR KİLİSESİ ARŞİVİ

Kırklar Kilisesi Arşivi, 23 Cemaziyelahir 1290 (1873) Tarihli Nusaybin Süryani Kadim Cemaatinin Ermeni Milletinden Ayrılmaları Talebini İçeren Maruzat.

Kırklar Kilisesi Arşivi, Ortodoks Süryani Kadim Patrikliğinin Nizamnâme-i Umumiyesidir 1914, 18 Mart 1330 Tarihli Belge.

Kırklar Kilisesi Arşivi, No: 31, 10 Muharrem 1283 Tarihli Belge.

Kırklar Kilisesi Arşivi, Evahir-İ Receb 1257 Tarihli Mazerti Karyesine Papaz Atanması İle İlgili Belge.

Kırklar Kilisesi Arşivi, 19 Haziran 1329 Tarihli Vakıf Defteri.

Kırklar Kilisesi Arşivi Belge No: 127, 23 Cemaziyelahir 1294 Tarihli Belge.

MARDİN ŞER'İYE SİCİLLERİ

Mardin Şer'ıye Sicili 201 (H.1262-1271/M.1845/1855)

Mardin Şer'ıye Sicili 202 (H.1228-1252/M.1813-1837)

Mardin Şer'ıye Sicili 220 (H.1315-1317/M.1897-1900)

Mardin Şer'ıye Sicili 234 (H.1288-1289/M.1871-1873)

Mardin Şer'ıye Sicili 235 (H.1274-1275/M.1858-1859)

Mardin Şer'ıye Sicili 242 (H.1258-1268/M.1842-1862)

Mardin Şer'ıye Sicili 243 (H.1273-1274/M.1856-1858)

Mardin Şer'ıye Sicili 251 (H.1126-1130/M.1714-1717)

Mardin Şer'ıye Sicili 253 (H. 1221-1256/M.1806-1841)

Mardin Şer'ıye Sicili 270 (H.1295-1297/M.1878-1880)

SALNÂMELER

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 1, Sene 1263, Daru'l-Matbaat-u Amire.

- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 2, Sene 1264, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 3, Sene 1265, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 4, Sene 1266, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 5, Sene 1267, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 6, Sene 1268, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 7, Sene 1269, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 8, Sene 1270, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 9, Sene 1271, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 10, Sene 1272, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 11, Sene 1273, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 12, Sene 1274, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 21, Sene 1283, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 22, Sene 1284, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 23, Sene 1285, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 24, Sene 1286, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 25, Sene 1287, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 26, Sene 1288, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a, 27, Sene 1289, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 28, Sene 1290 Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 29, Sene 1291, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 30, Sene 1292, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 31, Sene 1293, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 32, Sene 1294, Daru'l-Matbaat-u Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 33, Sene 1295, İstanbul, Matbaa-i Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 34, Sene 1296, İstanbul, Matbaa-i Amire.
- Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 35, Sene 1297, İstanbul, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 36, Sene 1298, Bab-ı Ali Civarında Ebu Suud Caddesinde Mahmud Beg Matbaasında Tab' olunmuştur.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 37, Sene 1299, Bab-ı Ali Civarında Ebu Suud Caddesinde Mahmud Beg Matbaasında Tab' olunmuştur.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 38, Sene 1300, Konstantiniye, Ebu Ziya Matbaası.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 39, Sene 1301, Matbaa-i Osmaniye.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 40, Sene 1302, Çenberlitaş Karşusunda Matbaa-i Osmaniye'de Tab' olunmuştur.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 41 Sene 1303, Bab-ı Ali Civarında Ebu Suud Caddesinde Mahmud Beg Matbaasında Tab' olunmuştur.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 42, Sene 1304, Bab-ı Ali Civarında Ebu Suud Caddesinde Mahmud Beg Matbaasında Tab' olunmuştur.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 43, Sene 1305, Bab-ı Ali Civarında Ebu Suud Caddesinde Mahmud Beg Matbaasında Tab' olunmuştur.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 44, Sene 1306, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 45, Sene 1307, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 46, Sene 1308, Dersaadet, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 47, Sene 1309, Dersaadet, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 48, Sene 1310, Dersaadet, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 49, Sene 1311, Dersaadet, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 50, Sene 1312, Dersaadet, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 51, Sene 1313, Dersaadet, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 52, Sene, 1314, Dersaadet, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 53, Sene 1315, İstanbul, Alim Matbaası.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 54, Sene 1316, İstanbul, Alim Matbaası ve Mahmud Beg Matbaası.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 55, Sene 1317, İstanbul, Alim Matbaası ve Mahmud Beg Matbaası.

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye Def'a 56, Sene 1318, Daru'l-Hilafeti'l-Aliye, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, Def'a 1, Sene 1316, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, Def'a 2, Sene 1317, Matbaa-i ,Amire.

Salnâme-i Diyarbekir

Diyarbakır Salnâmeleri, 1286-1323 (1869-1905), C.1-5, Yayın Yönetmeni: Ömer Tellioglu, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Yayın No.14, İstanbul 1999.

Düstur

Düstur, C.I, Matbaa-i Amire 1289.

Düstur, C.II, Matbaa-i Amire 1290.

Düstur, C.IV, Matbaa-i Amire 1296.

KİTAPLAR, MAKALELER ve TEZLER

Abdalla, Michael; Fasting and Fast Customs Practised By Modern Assyrians In The Middle East, Revised and Published Hause Of Nsibin, İsveç 1993.

Abdulgani Efendi (Abdulgani Fahri Bulduk); Mardin Tarihi, Yayına Hazırlayan: Burhan Zengin, Ankara 1999.

Aboona, Hirmis; How And When Catholicism Was Imposed on National Churches of Mesopotamia?, <http://www.atour.com.education/20010303.html> (Erişim: 10.01.2004).

Açıkses, Erdal; Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003.

Adday Şer; Siirt Vakayinamesi Doğu Süryani Nasturi Kilisesi Tarihi, Çeviren: Celal Kabadayı, Yaba Yayınları, İstanbul 2002.

Ainsworth, William Francis; Travels and Researches In Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia, Vol. II, London 1842.

Akdemir, Samuel, Dini Kurallarımız, Baha Matbaası, İstanbul 1972.

Akgündüz, Ahmet; İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, Ankara 1988.

Aktan, Ali; “Osmanlı Belgelerine Göre Kayseri’deki Gayrimüslim Tebaanın Durumu”, III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri, Kayseri Nisan 2000, s.7-31.

Akyılmaz, Gül; “Tanzimattan Önce ve Sonra Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin Hukukî Statüsü”, Yeni Türkiye Dergisi, S. 38, (Ermeni Özel Sayısı II), Ankara 2001, s. 671-686.

Akyüz, Gabriel; Mardin İli’nin Merkez ve Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi, Resim Matbaacılık, İstanbul 1998.

-----; Tüm Yönleriyle Süryaniler, Mardin 2005.

-----; “Süryani Kaynaklarına Göre Nusaybin ve Nusaybin’deki Mor Yakup Kilisesi”, Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu, Nusaybin 2004.

-----; Deyruzzafaran Manastırının Tarihi, Mardin 1997.

-----; Diyarbakır’daki Meryem Ana Kilisesi’nin Tarihçesi M.S. Yüzyıl, İstanbul 1999

-----; Diyarbakır’daki Meryem Ana Kilisesi’nin Tarihçesi, Resim Matbaacılık, İstanbul 1999.

-----; Nusaybin’deki Mor Yakup Kilisesi ve Nusaybin Okulu M.S. 325, Mardin 1998.

Akyüz, Gabriel; Şabo Aktaş; Bakısyân (Alagöz) Köyü’nün Tarihçesi, Mardin 2004.

Alan, Gülbadi, “Yirminci Yüzyılın Başlarında Osmanlı Topraklarında Faaliyet Gösteren Amerikan Kurumları”, Yeni Türkiye, S. 45, Mayıs-Haziran 2002, s. 389-420.

Alan, Gülbadi; Merzifon Amerikan Koleji ve Andolu’daki Etkileri, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Albayrak, Kadir; Keldanîler ve Nasturîler , Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Altınışık, Kenan; “Tarih ve Toplum Dergisinde Süryaniler ile İlgili Yayınlanan Yazıya Cevap”, idem (İstanbul Süryani Ortodoks Metropolitliği Haber ve Kültür Dergisi), S. 5, Ekim-2003, s.14-15.

Altun, Ara, Mardin’de Türk Devri Mimarisi, İstanbul 1971.

Anzerlioğlu, Yonca; Nasturiler, Tamga Yayıncılık, Ankara 2000.

Armale, İshak; Türkiye Mezopotamyasında Mardin, (Çev.: Turan Karataş), Nsibin Yayınevi, İsveç 1993.

Artınian, Vartan, Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863, Aras Yayıncılık, İstanbul 2004.

Atalay, Talip; "Yuhanna Dolabani", Süryaniler ve Süryanilik IV, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 234-251.

Atiya, Aziz Suryal; Doğu Hıristiyanlığı Tarihi, Nsibin Yayınevi, Södertälje-İsveç 1995.

Atman, Sabri; Asurlar Süryaniler, Kaynak Yayınları, İstanbul 1997.

Atto, Simon; Süryanice-Türkçe Sözlük, Ensehede/Holland-1990.

Aydın, Cebrail; Tarihte Süryaniler, Sıralar Matbaası, İstanbul 1964.

Aydın, Mehmet; "Yezidiler ve İnanç Esasları", Belleten, C. LII, S.202, Nisan 1988, s. 35-40.

-----; Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1991.

Aydın, Suavi; "Anadolu Hıristiyanlığında Dönüşüm Misyoner Faaliyetlerinin Doğu Hıristiyanlığı Üzerindeki Etkisi ve Modernleşme", Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi 25-28 Ekim 2000 Ürgüp/Nevşehir, s. 73-88.

Aydın, Suavi; Kudret Emiroğlu; Oktay Özel ve Diğerleri; Mardin Cemaat Aşiret Devlet, Toplumsal ve Ekonomik Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.

Basmajy, Mazy; 1850-1914 Mereyam Basmajy: A Story of a Great Lady, www.atour.com/~holocaus, (Erişim 17.03.2004).

Bell, Gertrude Lowthian; Amurath to Amurath, Londra 1911.

Beysanoğlu, Şevket; Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi, C.2, Diyarbakır Belediyesi Yayınları, Ankara 1990.

Bilge, Yakup; "Mor Malke'nin Taşithosu", Heto (Süryani Edebiyatı Dergisi), Sayı 4, Ağustos 2000, s. 22-23.

-----; Süryaniler Anadolu'nun Solan Rengi, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1996
Assad, Assad; Süryani İsmi Üzerine, Bahro Süryayo, İsveç Nisan 1988, s. 46-48.

-----; Süryaniler Anadolu'nun Solan Rengi, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1996.

Bozkurt, Gülnihal; Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1996.

Braude, Benjamin; "Millet Sisteminin İlginç Tarihi", Osmanlı, C. 4, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 245-254.

Bruinessen, Martin van; Ağa, Şeyh, Devlet, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

Celil, Celilê; XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler, Çeviren: Mehmet Demir, Özge Yayınları, Ankara 1992.

Cuinet, Vital; La Turquie d'Asie, Geographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonné de Chaque Province de l'Asie Mineure, Paris 1892.

Çadırcı, Musa; "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilâtının Kurulması Üzerine Bir İnceleme", Belleten, XXXIV, 135, 1970, s. 409-420.

-----; Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997.

Çakır, Coşkun; Tanzimat Dönemi Osmanlı Maliyesi, Küre Yayınları, İstanbul 2001.

Çelik, Mehmet; "Tarihte Türk-Süryani İlişkileri", Yeni Türkiye Sayı 44 (Türkoloji ve Türk Tarihi Araştırmaları Özel Sayısı, Mart-Nisan 2002), Ankara 2002, s.32-44.

-----; Süryani Kilisesi Tarihi, C. 1, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1987.

Çerme, Tomas;"Osmanlı İmparatorluğunda Misyoner Faaliyetler", Yaba Edebiyat, Ocak-Şubat 2004, s.10-12.

-----; "Surp Asdvadzadzin Ermeni-Süryani Kilisesi", Tarih ve Toplum, S. 202, Ekim 2002, s.36-37.

-----; "Süryaniler, Tarih ve Toplum", C. 40, S. 235 Temmuz 2003, s.28-37.

Çerme, Vartanuş A.; "Ermeni Katolik Kilisesi'nin Kurucularından Melkon Tazbazyan'ın Hayatı (1654-1716)", Tarih ve Toplum, C. 31, S. 184, Nisan 1999, s. 35-41.

Çevik, Adnan; “İlkçağlardan Ortaçağın Sonuna Kadar Midyat ve Yöresi’nin Tarihi Coğrafyası”, Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu Midyat 19-21 Haziran 2003.

Çıkkı, Murat Fuat; Naum Faik ve Süryani Rönesansı, Baskıya Hazırlayan: Mehmet Şimşek, Belge Yayınları, İstanbul 2004.

Danacıoğlu, Esra; Osmanlı Anadolu’sunda Anglo-Sakson (Protestan) Misyoner Faaliyetleri (1816-1856), Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1993.

Danko, Nihmetallah; Süryani Müziği, (Çev: Gabriel Akyüz), Mardin 1997.

Demir, Zeki; Süryani Kilisesi ve Kilisesinin Kutsal Yedi Gizi, İstanbul 2001.

Dolabani, Hanna; Deyr-el-umur Tarihi, (Çev.: Cebrail Aydın), Hikmet Aynaz Matbaası, Mardin 1961.

-----; Tarihte Mardin, Itr-el Nardin fi Tarihi Merdin, İstanbul 1972.

Durak, Nihat; “Süryani Ortodoks Kilisesi”, Süryaniler ve Süryanilik I, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 187-210.

Duygulu, Melih; “Süryanilerde Müzik Kültürü”, Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu Midyat 19-21 Haziran 2003.

El-Yezidi, Muaviye bin İsmail, “Zerdüşt Bizimle Konuştu”, Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni, Berfin Yayınları, İstanbul 1996, s. 100-116.

Emiri, Ali; Osmanlı Vilayât-ı Şarkiyyesi, (Sadeleştirenler: Abdulkadir Yuvalı, Ahmet Hallaçoğlu), Kayseri 1992.

Engelhard, Türkiye ve Tanzimat, (Çeviren: Ali Reşad), Kanaat Matbaası, İstanbul 1328.

Ercan, Yavuz; “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar”, Belleten, LV/213, 1991, s. 371-391.

-----; Kudüs Ermeni Patrikhanesi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988.

-----; Osmanlı imparatorluğunda Bazı Sorunlar ve Günümüze Yansımaları, M.E.B. Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara 2002.

Ergenç, Özer; “Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fiziki Yapıya Etkileri”, I. Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi, Ankara 1980, s. 102-120.

Ergün, Ömer; “AB Sürecinde Azınlık (Süryani) Vakıfları”, Süryaniler ve Süryanilik, C.II, (Hazırlayanlar:Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 287-304.

Erpolat, M. Salih; “Tapu Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Midyat”, Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu Midyat 19–21 Haziran 2003.

-----; 16. Yüzyıl'da Diyarbakır Beylerbeyliğindeki Yer İsimleri, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Eryılmaz, Bilal; Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi, Risale Yayınları, İstanbul 1996.

Faroqhi, Suraiya; Osmanlı'da Kent ve Kentliler, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000.

Fendoğlu, Hasan Tahsin; “Amerika Birleşik Devletleri'nin Misyonerleri ve Osmanlı Devleti”, Türkler C. 14, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 188-192.

-----; İslâm ve Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

-----; Modernleşme Bağlamında Osmanlı-Amerikan İlişkileri, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.

Geary, Grattan; Through Asiatic Turkey, Narrative of a Journey from Bombay to the Bosphorus, London 1878.

Gergory Abu'l-Farac; Ebu'l-Farac Tarihi, C. I, (Süryaniceden İngilizceye Çeviren. Ernest A. Wallis Budge, Türkçeye Çeviren: Ömer Rıza Doğrul), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987.

Göyünç, Nejat; “Osmanlı Devleti'nde Ermeniler Hakkında”, Yeni Türkiye Dergisi, S. 38, (Ermeni Özel Sayısı II), Ankara 2001, s. 633-638.

-----; XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.

- Güler, Ali; Türkiye’de Gayrimüslimler, Genel Kurmay Basımevi, Ankara 1996.
- Gülsoy, Ufuk; “Cizye’den Vatandaşlığa: Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni”, Türkler C.14, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 87-91.
- Günay, Ramazan; 259 Numaralı Hicri 1006-1008 (Miladi 1598-1600) Tarihli Mardin Şeriyeye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Günel, Aziz; Türk Süryanileri Tarihi, Diyarbakır 1970.
- Güran, Tevfik; Osmanlı Devleti’nin İlk İstatistik Yıllığı 1897, Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, Ankara 1997.
- Halfin; XIX. Yüzyıl’da Kürdistan Üzerine Mücadeleler, Komal Yayınları, İstanbul 1992.
- Haydaroğlu, İlknur Polat; Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Hayes, E.R.; Doğu-Batı Asur/Süryanilerin Kurduğu Urfa Akademisi, (Çeviren. Yaşar Günenç), İstanbul 2002.
- Heredotos; Heredot Tarihi, Çeviren; Müntekim Ökmen, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991.
- Hollerweger, Hans; Canlı Kültür Mirası Turabdin, Linz, Österreich 1999.
- Joseph, John; The Nestorians and Their Muslim Neighbours, Princeton 1961.
- Kamacı, Fatımatüz Zehra; “Cûrcis B. Cebrail, Süryaniler ve Süryanilik IV”, (Hazırlayanlar:Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 169-174.
- Yılmaz, Saim; “Cebrâil B. Ubeydullah”, Süryaniler ve Süryanilik IV, (Hazırlayanlar:Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 209-218.
- Kansu, Atuf N.; Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1932.
- Karal, Enver Ziya; Osmanlı Tarihi, C. II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2002.
- Karpat, Kemal H.; “Giriş”, Osmanlı ve Dünya, Ufuk Kitapları, İstanbul 2001.

-----; Osmanlı Nüfusu (1830-1914), Demografik ve Sosyal Özellikler, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003.

Kazıcı, Ziya; İslâm Müesseseleri Tarihi, , Kayıhan Yayınları, İstanbul 1996.

Kılıç, Davut; “Osmanlı Ermenileri Arasında Katolik Kilisesi’nin Kuruluş Faaliyetleri”, Yeni Türkiye Dergisi, S. 38, (Ermeni Özel Sayısı II), Ankara 2001, s.726-734.

Kieser, Hans-Lukas; Doğu Vilayetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

Kinneir, John Macdonald; Journey Through Asia Minor, Armenia and Koordistan in the Years 1813 and 1814 with Remarks on the Merches of Alexandar and Retreat of the Ten Thousand, London 1818.

Kocabaşoğlu, Uygur; Kendi Belgeleriyle Anadolu’daki Amerika, 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğundaki Amerikan Misyoner Okulları, Arba Yayınları, İstanbul 1989.

Kodaman, Bayram; “Hamidiye Hafif Süvari Alayları II. Abdulhamid ve Doğu Anadolu Aşiretleri”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, S. 32, İstanbul, Mart 1979, s. 427-451.

Koluman, Aziz; Ortadoğu’da Süryanilik, ASAM Yayınları, Ankara 2000.

Küçük, Cevdet; “Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi”, Yeni Türkiye Dergisi, C. 38 (Ermeni Özel Sayısı II), Ankara 2001, s.692-701.

Kütükoğlu, M.S.:“Osmanlı İktisadi Yapısı”, Osmanlı Devleti Tarihi, Editör; Ekmeleddin İhsanoğlu, C. II İstanbul 1999, s.513-589.

Layard, Austen Henry; Ninova ve Kalıntıları, (Çeviren: Zafer Avşar), Avesta Yayınevi, İstanbul 2000.

Lourie, Thomas; “Dr. Grant And The Mountain Nestorians”, New Englander Nullius Addictus in Verba Magistri,, Vol. XI New Series Volume V, 1863. s. 442-447.

Mar Yeşua; Vakaayiname, (Süryanice’den İngilizce’ye Çeviren: W. Wright, İngilizce’den Türkçe’ye Çeviren: Mualla Yanmaz), Diyarbakır Tanıtma Derneği Yayınları, Tarihsiz.

Marufoğlu, Sinan; Osmanlı Döneminde Kuzey Irak, Eren Yayınları, İstanbul 1998

Matfiyef, K.P. (Bar Mattay); Asurlar Modern Çağda Asur Sorunu, (Çev: Vahap Kelat), Kaynak Yayınları, İstanbul 1996.

Mayévsriy, V.T.; 19. Yüzyılda Kürdistan'ın Sosyo-Kültürel Yapısı Kürt Ermeni İlişkileri, (Osmanlıca'ya Tercüme eden; Mehmet Sadık, Günümüz Türkçesine çeviren Haydar Varlı, Yayına hazırlayan ve notlandıran; Abdullah Varlı), Sipah Yayıncılık, İstanbul 1997.

McCarthy, Justin; Müslümanlar ve Azınlıklar, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998.

Metin, Erkan; İstanbul, Güzel ve Hain Dost, HETO, Süryani Edebiyat Dergisi, Yıl 1 S. 1, Ocak 1999, 34-35.

Molitor, Joseph; Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi, (Çeviren ve Ek Notlar: Erol Sever), Yaba Yayınları, İstanbul 2004.

Mşiha Zha, Erbil Vakayinamesi, (Çev.: Erol Sever), Yaba Yayınları, İstanbul 2002.

Murre, Helen H.L.; Van Den Berg; "The Patriarchs Of The Church East From The Fifteenth to Einteenth Centuries", Hugoye: Journal Of Syriac Studies, Vol. 2, No. 2, July 1999, <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No2/HV2N2Murre.html>, (Erişim: 12.09.2004).

Mutlu, Şamil; Osmanlı Devleti'nde Misyoner Okulları, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2005.

Nedkoff, B. Christof, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Cizye (Baş Vergisi)", (Çev.: Şinasi Altundağ) Belleten, VIII/32 1944, s. 600-652.

Nelhans, Bertil; Asuri, Süryani, Kildani Adlandırmalarının Dünü Bugünü Üzerine, Nsibin Yayınevi, Södertälje-İsveç 1990.

Çağatay, Neşet; "Osmanlı İmparatorluğu'nda Reayâdan Alınan Vergi ve Rüsûmlar" DTCFD, V/5., s. 492-460.

Newcomb, Harwvy; Cyclopedia of Missions; Comprehensive View of Missionery Operations Throughout The World , New York 1854.

Ortaylı, İlber; "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi", Türkler, C. 10, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s.216-265.

-----; Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

-----; Osmanlı Toplumunda Aile, Pan Yayıncılık, İstanbul 2001.

-----; Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000.

Ömer Turan; "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Protestan Misyonerlik Faaliyetleri", Osmanlı, C. 2, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2000, s. 204-211..

Öymen, Raşit, Doğulu ve Batılı Yönüyle Eğitim Tarihi I, Ankara 1969.

Özcoşar, İbrahim; "438 Numaralı Şer'iyye Siciline Göre Siverek'te Sosyal Hayat", Tarihte Siverek Sempozyumu, Siverek, 13-24 Ekim 2001, s.212-216.

Özel, Oktay; "Osmanlı Demografi Tarihi Açısından Avarız ve Cizye Defterleri", Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik, Editör: Halil İnalçık & Şevket Pamuk, Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2001, s. 30-41.

Öztürk, Levent; Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hristiyanlık, İz Yayınları, İstanbul 1998.

-----;"İslâmiyet'in Yayıldığı Coğrafyada Yaşayan Hristiyanlar", Süryaniler ve Süryanilik I, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s.11-36.

Pakalın, M. Zeki; Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1993.

Palva, Heikki; Dün'den Bugüne Doğu ve Batı Süryanileri, Nsibin Yayınevi, Södertälje-İsveç, 1990.

Panzac, Daniel; Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999

Parry, Oswald H., Six Months In A Syrian Monastery, Horace Cox, London 1895.

Sarikavak, Kazım; "Urfa-Harran Okulları ve Süryaniler", Süryaniler ve Süryanilik III, (Hazırlayanlar:Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005

Sasuni, Garo; Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. YY'dan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri, Med Yayınları, İstanbul 1992.

Sever, Erol; Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni, Berfin Yayınları, İstanbul 1996.

Seyfeli, Canan; "Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryaniler (1847-1918)", Süryaniler ve Süryanilik I, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005. s. 49-140.

-----; "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimler", Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu Midyat 19-21 Haziran 2003.

-----; "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar İstanbul Ortodoks Ermeni Patrikliği'nin İdarî Yapısındaki Değişiklikler", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, S. 65, Temmuz 2002, s.81-97.

Sezer, Aytan; "Osmanlı Döneminde Misyonerlik Faaliyetleri", Osmanlı C. 2, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2000, s.181-191.

Shaw, Stanford J.;Ezel Kural Shaw; Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye'nin Doğuşu, (Çev: Mehmet Harmancı), e Yayınları, İstanbul 1994.

Sonyel, Salahi R.; The Assyrians Of Turkey Victims Of Major Power Policy, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2001.

-----; "Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Gayri-Müslim Uyrukları Üzerindeki Etkisi", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (Ankara 31 Ekim-3 Kasım 1989), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994, s. 339-387.

Southgate, Narrative of a tour Through Armenia, Kürdistan, Persia and Mesopotamia, C. II, Londra 1840.

Surma Hanım; Ninova ve Yakarışı Doğu Asur Kilisesi Gelenekleri ve Patrik Mar Şamun'un Katli, Avesta Yayınları, İstanbul 1996.

Süvari, Ç.Ceyhan; "Kültürel ve Dini Bir Kimlik Olarak Yezidilik", Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu, Nusaybin 2004.

Şemseddin Sami, Kamus-i Türkî, İkdam Matbaası, Dersaadet 1317.

Şener, Abdullatif; Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi, İşaret Yayınları, Ankara 1990.

Şimşek, Mehmet; M. Cengiz Yıldız; “Süryani Cemaatinde Kadın Olmak”, Süryaniler ve Süryanilik III, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s.227-246.

Şimşek, Mehmet; Süryaniler ve Diyarbakır, Çhiviyazıları Yayınevi, İstanbul 2003.

Tabakoğlu, Ahmet; Türk İktisat Tarihi, Dergah Yayınları, İstanbul 1998.

Tarihin Tanığı Nusaybin, Nusaybin Belediyesi, Nusaybin 2001.

Taşğın, Ahmet; “Anadolu’nun Yok Olmaya Yüz Tutan Zenginliklerinden: Süryaniler”, VI. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Genel Konular Seksiyon Bildirileri (İçel 18-22 Haziran 2001), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002,

-----; “Süryani Kadim Ortodoks Patrikhanesinde Yenileşme Çabaları”: Deyru’l-zafaran Manastırında Patriklik Matbaası, Süryaniler ve Süryanilik IV, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s.1-26.

Taştan, A.Vahap; Orta Asya’da Nesturilik, Laçin, Kayseri, Tarihsiz.

Tepeyran, Ebubekir Hazım; Hatıralar, Pera Yayınları, İstanbul 1998.

The Ancient Syrian Church in Mesopotamia, Published for the Syrian Patriarchate Comitte 1908.

The Syrian Ortodoks Church In The Nineteenth&Early Twenty Centuries, <http://www.uk-christian.net/newboc/102f.shtml>, (Erişim:13.04.2004).

Tori, Welat; Birlikte Yaşadığımız Halklar Keldanî, Assuri, Süryani, Ermeni, Koral Yayınları, İstanbul 1991.

Turan, Osman; Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi, Turan Neşriyat, İstanbul 1969.

Tümer, Günay; Günümüzde Doğu Hristiyanlığı, Asrımızda Hristiyan Müslüman Münasebetleri, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.

Tüner, Günay; Abdurrahman Küçük; Dinler Tarihi, Ankara 1988.

Tütenk, Mustafa Akif; “Diyarbakır ‘in Son 60 Yıllık (1892-1952) Vak’aları I”, Kara-Amid, Yıl II-III, Sayı 2-4, Işıl Matbaası, İstanbul 1960, s.317-321.

Ubicini, M. A.; Osmanlı’da Modernleşme Sancısı, Timaş Yayınları, İstanbul 1998.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı; Osmanlı Tarihi, C. 4, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2002.

Ünal, Mehmet Ali, Osmanlı Müesseseleri Tarihi, Kardelen Yayınevi, Isparta 1997.

Vahapoğlu, M. Hidayet; Osmanlıdan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar, MEB Yayınları, Ankara 1997.

Wigram, W. A.; The Assyrians And Their Neighbours, G.Bell & Sons, London 1929.

Yıldız, Hatip; "Bedirhan Bey ve Nasturiler", Süryaniler ve Süryanilik I, (Hazırlayanlar:Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Orient Yayınları, Ankara 2005, s.161-186.

Yılmazçelik, İbrahim; XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995.

Yonan, Gabriele, Asur Saykırımı Unutulan Bir Holocaust, (Çeviren: Erol Sever), Pencere Yayınları, İstanbul 1999.

ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Cizye Maddesi, C.8, DİA, C.8, İstanbul 1993, 42-50.

Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Misyonerlik Maddesi, C.30, İstanbul 2005, s.. 193-199.

İslâm Ansiklopedisi, Cizye Maddesi, C.3, Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, s. 199-201.

İslâm Ansiklopedisi, Mardin Maddesi, C 7, İslam Ansiklopedisi, , Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, s. 317-322.

İslâm Ansiklopedisi, Nesturiler Maddesi, C.9, Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, 201-212.

İslâm Ansiklopedisi, Tur Abdin Maddesi, C.12/2, Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, s. 97-104

İslâm Ansiklopedisi, Vakıf Maddesi, C.13, Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, s.153-172.

DİZİN

A

A.Dubre, 125
Abbasi, 245, 257
Abdulgani Efendi (Bulduk), 94, 95, 120, 121, 125,
126, 143, 145, 146, 185, 204
Abdulhamid II., 158, 293
Abdullah, 47, 54, 55, 65, 66, 128, 145, 150, 151, 220,
223, 225, 226, 227, 281, 286, 305
Abdulmecid, 51
Abdulmesih, 50, 55, 56, 64, 65, 105, 157, 174, 175,
176, 177
Abdulmesih Efendi, 64, 65, 105, 157
Abdülkerim Bey, 158
Abraham, 36, 66
Adana, 64, 65, 73, 75, 90
Adliye, 50, 87, 88, 90, 99, 103, 154, 168, 210
Afrika, 266
Agobos, 51
Akkoyunlular, 77, 124
Alikân, 139
Amediye, 180
Aneze, 119
Ankara, 6, 8, 10, 11, 15, 16, 17, 20, 24, 25, 28, 30,
34, 35, 36, 57, 62, 67, 69, 76, 80, 81, 83, 94, 95,
96, 115, 118, 120, 148, 158, 159, 172, 180, 184,
200, 207, 208, 229, 240, 244, 245, 246, 247, 248,
249, 252, 253, 267, 270, 277, 278, 299
Antakya, 14, 16, 17, 18, 19, 33, 44, 46, 55, 74, 75,
171, 244
Anton, 74, 111, 113, 166, 167, 168, 221
Aram, 15
Aramî, 14, 15, 16, 133
Arapça, 24, 77, 188, 245, 257, 258, 259, 280, 286,
291
Arhedyakon, 44
Arşiv, 6, 7
Artuklu, 124
Asur, 6, 12, 14, 15, 16, 77, 79, 132, 133, 149, 181,
247, 254, 268, 279, 284, 286, 300
Asurî, 15, 16, 83, 300, 301
Asurîn, 14
Asya, 76, 276, 279, 283
Aşiret, 94, 115, 119, 260
Atatürk, 6, 10, 96

B

Babiâli, 29, 41, 87, 88, 89, 90, 91
Bağdat, 74, 75, 76, 79, 87, 90, 94, 95, 96, 118, 146,
179, 246, 272, 274, 293
Bahdınan, 180
Bardasyan, 18, 247
Bariştepe, 39, 169
Barnabas, 17
Barsavmo, 55
Baseliyus, 39
Baş Mahallesi, 187
Başdiyakos, 44, 254
Batı, 1, 4, 8, 16, 17, 20, 21, 27, 33, 48, 67, 85, 108,
143, 147, 149, 247, 251, 254, 266, 267, 282, 286,
301

Batman Çayı, 133
Bazmir, 139
Bedirhan Bey, 10, 81, 96, 97, 98, 120, 121, 122, 138,
147, 148, 149, 150, 170, 181, 237, 238, 285
Behnam, 55, 61, 65, 221, 222, 223, 225
Berat, 36, 51, 80
Berseyfi, 139
Beyrut, 75, 90, 93, 118, 168, 269, 283, 293, 295
Bimaristan, 185, 188
Bitlis, 64, 65, 119, 124, 286, 288
Bizans, 20, 21, 33, 34, 76, 114, 159, 169, 207, 244,
245, 271
Bogomil, 35
Bohtan, 97, 101, 138, 239
Bosna-Hersek, 127
Bosnalı, 34, 38
Botan Çayı, 180

C

Cami-i Kebir Mahallesi, 128, 155, 185, 186, 187, 195
Canterbury, 12, 280, 281, 282
Carve (Mihail), 34, 67, 68, 69, 74, 162, 163
Cebel-i Tur, 57, 60, 65, 71, 132, 229
Cello, 161, 225
Cemaat, 24, 46, 94, 115, 122, 209, 260, 298
Cercis, 59, 61, 64, 65, 66, 93, 101, 106, 107, 109,
110, 111, 113, 194, 195, 198, 199, 206, 208, 209,
221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 286
Cizre, 59, 65, 75, 81, 86, 90, 95, 96, 97, 100, 107,
111, 112, 121, 122, 132, 133, 138, 139, 140, 141,
148, 152, 158, 180, 237, 238, 239, 260
Cizye, 97, 115, 120, 123, 127, 228, 230, 231, 232,
233, 234, 235, 237, 238, 239, 240
Cuinet (Vital), 130, 131, 135, 137, 138, 140, 141,
142, 205, 206, 260, 262

Ç

Çerkân, 156
Çingeneler, 130, 131, 135

D

Dadanoğlu, 14
Daşiler, 145, 146
Daşili Ahmet Efendi, 156
Davut Madenli, 54
Davuşşah, 54
Dergah-ı Ali, 234
Devlet, 23, 31, 36, 46, 60, 61, 64, 65, 66, 70, 71, 73,
74, 75, 86, 90, 94, 95, 97, 101, 115, 116, 118, 148,
160, 181, 247, 258, 260, 267, 301
Deyrulumur, 5, 60, 133, 200
Deyruzzafaran, 11, 36, 48, 52, 55, 56, 57, 65, 67, 74,
128, 132, 146, 157, 163, 169, 173, 207, 220, 221,
251, 257, 263, 292, 303, 304, 305
Dicle, 49, 133, 185
Diocletien, 35
Diofizm, 19

Diyarbakır, 9, 11, 13, 34, 44, 46, 49, 52, 55, 56, 57, 59, 66, 75, 80, 85, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 106, 108, 117, 120, 122, 127, 133, 148, 150, 154, 155, 156, 158, 160, 164, 167, 172, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 185, 199, 203, 220, 241, 246, 247, 253, 257, 260, 262, 272, 285, 286, 289, 291, 294, 295, 303, 304

Diyarbakır, 49, 52, 56, 59, 60, 64, 65, 71, 94, 97, 100, 101, 103, 107, 109, 111, 112, 113, 124, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 151, 153, 156, 168, 176, 177, 178, 181, 182, 185, 239, 242, 304

Diyetlu, 132

Doğu, 8, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 33, 46, 67, 69, 75, 76, 77, 85, 91, 92, 93, 133, 147, 150, 158, 159, 247, 251, 254, 267, 269, 270, 273, 277, 278, 281, 282, 283, 285, 286, 293, 297, 298

Dupré, 131, 179

E

Efrem, 54, 167, 168, 190, 199, 306

Ehl-i Kitap, 159

Elvan, 139

Emevi, 180, 181

Emineddin Mahallesi, 185, 188

Enis Paşa, 174

Episkopos, 64, 87

Ermeni, 4, 16, 21, 24, 25, 26, 30, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 49, 50, 51, 57, 59, 60, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 89, 92, 96, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 115, 117, 118, 125, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 150, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 163, 164, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 198, 203, 234, 237, 251, 262, 270, 271, 284, 286, 288, 291, 293, 296, 299, 302

Ermeni Ahkâm Defteri, 37

Ermeni Atik Ahkâm Defteri, 37

Ermeni Gregoryen, 25, 38, 117, 130, 131, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 163, 164, 302

Ermeni Katolik, 68, 70, 72, 89, 101, 102, 109, 125, 128, 129, 130, 131, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 154, 156, 161, 164, 173, 174, 187, 188, 191, 198

Ermeni Patrikliği Nizamnamesi, 30, 37

Ermeni Protestan, 130, 131, 135, 138, 141, 142, 262, 291

Erzurum, 96, 153, 286, 288

Esnaf-ı Selase, 239

Espirti, 139

Ezdey, 181

Ezerkân, 139

Ezidi, 181

F

Fatih, 23, 28, 34, 35, 36, 38, 43

Fatih Sultan Mehmed, 23, 34, 43

Fenek, 139

Ferman, 28, 30, 229, 233

Fetros, 55

Filistin, 9, 14, 22, 159, 277, 294

Filolojik, 13, 14

Fransa, 28, 41, 68, 70, 73, 89, 90, 91, 165, 167, 240, 268, 270, 271, 272, 273, 275, 278, 281, 292, 294, 295

Fransız Françisler, 130, 131

Fuat Efendi, 156

G

G.A. Oliver, 125

Gabriel, 39, 40, 44, 56, 133, 152, 168, 169, 171, 182, 200, 220, 222, 224, 225, 227, 228, 252, 253, 258

Gassani, 33

Gayrimüslim, 23, 25, 51, 82, 101, 118, 129, 134, 137, 139, 140, 141, 192, 247, 248, 249

Geary, 129, 154, 170, 286, 287, 289, 291, 292

Gercüş, 133

Gevegis, 46, 47, 51, 55, 56, 190

Gevegis Halepli, 55

Gevegis Musullu, 55

Gevegis Urfalı, 55

Göllasiyan Mahallesi, 185, 188, 195, 198

Gurs, 132

H

H.Southgate, 125

Habeş, 35, 38, 39, 172

Hacı Abdullah, 151

Hacı Behram, 97, 100, 139, 239

Hakkâri, 77, 79, 80, 81, 82, 90, 95, 97, 119, 148, 180, 282, 286

Halep, 9, 52, 55, 59, 65, 66, 68, 69, 72, 74, 94, 163, 164, 206, 271, 273, 293, 304

Halil Ağa, 120

Hamdan Ağa, 156

Hamidiye Alayları, 158

Hamitoğlu Şeyh Seydullah, 156

Hams Kazaları, 132

Hananyo, 55

Hanaş, 156

Harunbaki, 139

Harunbaş, 139

Hasanan-i Zir, 139

Hasankeyf, 66, 133, 134

Havari, 46, 283

Helenistik, 15

Hercân, 156

Hristiyan, 2, 10, 13, 16, 17, 18, 21, 26, 34, 38, 39, 40, 67, 75, 81, 83, 92, 115, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 137, 138, 140, 145, 146, 147, 150, 153, 154, 156, 159, 160, 161, 174, 178, 179, 186, 188, 189, 190, 191, 232, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 267, 268, 271, 276, 277, 283, 291, 293, 298, 299, 300, 302, 303

Horepiskoposluk, 45

Hovakim, 34, 38

Hukukî, 25, 28, 249

Hüseyin Sarraçoğlu, 156

Hz. İsa, 17, 19, 75, 300

Hz. Ömer, 20, 35

Hz. Peygamber, 20

Hzozyel, 133

I

Irak, 16, 20, 22, 79, 95, 119, 121
İslahat Fermanı, 28, 30, 31, 47, 99, 241, 249, 294

İ

İbrahim Bey, 101, 158
İdare Meclisleri, 31, 100, 103
İdarî, 29, 40, 47, 59, 61, 93, 101
İdil, 133
İgnatios, 46, 56, 74
İhtida, 159, 160, 162
İliya, 181, 222, 223, 225
İliyan, 139
İlyas, 48, 50, 51, 54, 55, 57, 65, 85, 105, 106, 108, 112, 166, 177, 199, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 251, 262, 273, 303, 305
İmârân, 139
İmparator, 18, 76
İmparatoriçe, 33
İncil, 15, 44, 63, 196, 199, 208, 254, 262, 280, 283, 291, 298
İngiliz, 82, 96, 119, 272, 277, 278, 279, 280, 282, 284, 292, 293, 300
İnkılap Tarihi, 10, 96
İran, 16, 45, 76, 77, 79, 80, 86, 87, 88, 92, 94, 133, 169, 181, 279, 280, 285, 300
İskenderiye, 17, 33, 75, 244, 281
İslâm, 20, 23, 24, 35, 40, 59, 63, 76, 109, 114, 131, 133, 136, 138, 140, 141, 142, 148, 153, 155, 159, 160, 161, 162, 166, 169, 175, 178, 180, 182, 194, 197, 203, 207, 208, 228, 230, 231, 244, 245, 246, 266, 267, 276
İstanbul, 4, 6, 11, 13, 14, 16, 17, 19, 21, 23, 26, 30, 33, 34, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 51, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 69, 71, 72, 75, 76, 77, 79, 82, 83, 86, 87, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 99, 106, 108, 109, 111, 115, 116, 119, 121, 123, 133, 147, 148, 149, 150, 151, 156, 158, 159, 163, 164, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 180, 182, 183, 184, 186, 192, 196, 199, 203, 206, 207, 220, 228, 229, 230, 244, 245, 247, 248, 251, 252, 254, 260, 266, 267, 268, 269, 272, 275, 277, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 300, 302, 303
İşmoil, 39
İtalyan Kapuçinler, 130, 131

J

J.S. Buckingham, 125, 126
Jan Beth Şawoce, 6

K

Kadıköy Konsili, 10, 19, 20, 32, 35, 39, 114
Kanun-i Esasi, 31, 250
Kartmin, 133, 253
Kasaba, 129

Kaşyari, 132

Katolik, 8, 17, 20, 22, 25, 34, 37, 41, 48, 57, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 84, 85, 86, 87, 102, 105, 106, 115, 116, 118, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 154, 157, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 189, 190, 191, 194, 195, 197, 201, 251, 263, 266, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 282, 289, 291, 295, 297, 302
Kavalalı, 95, 96, 119
Keldanî, 8, 10, 15, 16, 17, 20, 22, 71, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 102, 105, 116, 125, 127, 129, 130, 131, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 154, 170, 171, 186, 189, 191, 195, 234, 237, 269, 280, 285
Keldanî Katolik, 17, 20, 71, 130, 131, 135, 138, 141, 142
Kermozade Hacı Faris Çelebi, 156
Keyhüsrev, 13
Kılıçarslan II, 21
Kımlı, 121
Kıptî, 35, 38, 39
Kırklar Kilisesi, 6, 8, 11, 42, 43, 54, 56, 63, 128, 186, 190, 191, 192, 208, 209, 259, 262, 295, 304
Kıssis Mahallesi, 166, 167, 185, 188, 189, 193, 194, 197, 199
Kızıltepe, 156
Kiki, 98, 120, 152, 156, 158
Koban, 139
Konstantin, 18
Korkil, 139
Kudüs, 17, 18, 35, 36, 38, 39, 44, 45, 60, 64, 65, 85, 91, 117, 118, 171, 172, 281, 283, 293, 295
Kuruş, 182, 203, 221, 234, 239
Kürt, 96, 119, 120, 125, 143, 147, 149, 150, 152, 154, 174, 176, 181, 182, 279, 295

L

Laleş, 180
Latifiye Mahallesi, 185, 189, 198
Lif, 132
Londra, 12, 95, 122, 146, 278, 281, 304
Lübnan, 9, 13, 18, 22, 31, 74, 99, 153, 180, 295

M

Mahmut II, 27, 61, 70, 229, 232
Malatya, 55, 293
Mamurtilaziz, 117, 118, 124
Mardin, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 20, 39, 40, 43, 44, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 65, 68, 69, 71, 74, 75, 80, 86, 90, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 179, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 220, 221, 229, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241,

242, 247, 251, 252, 253, 254, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 281, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 299, 303, 304
 Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 6
 Marunî, 8, 17, 19, 68, 69, 70, 74
 Matiatu, 133
 Matios Mardinli, 55
 Matran, 59, 61, 64, 65, 89, 166, 169, 207, 209
 Matranlık, 59
 Mazıdağı, 132
 Mc.D. Kinneir, 125
 Meclis, 29, 31, 32, 73, 88, 96, 99, 100, 102, 103, 109, 111, 124, 137, 151, 153, 170, 250
 Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye, 29, 31
 Meclis-i Vükelâ, 31, 73, 88, 124
 Medrese Mahallesi, 185, 189, 194
 Mehmet Şimşek, 13, 44, 56, 199, 200
 Melkit, 8, 17, 20
 Melkon, 68, 105, 109, 110, 112, 155, 156, 173, 174, 273
 Menci, 161
 Mendikanlı Faraç Bey, 156
 Meryem Ana, 11, 42, 56, 58, 74, 167, 175, 177, 189, 220, 303
 Mesud, 39, 151
 Meşkin Mahallesi, 155, 185, 190
 Metay, 54, 65
 Mezâhip, 50, 88, 90, 103
 Mezhep, 38, 163
 Mezopotamya, 12, 14, 15, 18, 33, 45, 83, 133, 146, 245, 251, 271, 279, 280, 300
 Midyat, 36, 52, 57, 65, 66, 75, 96, 98, 100, 107, 110, 111, 112, 122, 132, 133, 134, 135, 136, 141, 144, 151, 152, 153, 161, 167, 182, 196, 229, 274, 287, 298, 299
 Mihayel, 21, 34, 55, 67, 246
 Mihayel Carve, 34, 67
 Milano, 18
 Millet, 1, 23, 24, 25, 26, 34, 72, 102, 127, 234, 237
 Millet-i Ermeni, 127
 Millet-i Süryani, 127
 Millet-i Süryani Katolik, 127
 Milli, 5, 6, 8, 78, 94, 95, 98, 120, 133, 152, 158, 178, 207, 231, 244
 Milli Kütüphane, 5, 6, 8
 Miran, 158
 Misyoner, 70, 92, 96, 244, 275, 280, 285, 286
 Misyonerlik, 3, 266, 267, 276, 277, 278, 294, 296, 297, 298, 299, 300
 Mişkinli Ahmet, 156
 Modern, 26, 33, 243, 300
 Moğol, 21, 79, 247
 Monofosizm, 33
 Monofozit, 33, 38, 39
 Mons Masius, 132
 Muaviye, 180, 181
 Murad IV, 179
 Musevilik, 23
 Mustafa Paşa, 158
 Mustafa Reşid Paşa, 30

Musul, 9, 52, 60, 65, 66, 69, 71, 75, 81, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 117, 118, 164, 166, 180, 181, 234, 271, 272, 273, 280, 285, 286, 289
 Mürennim, 44
 Mürettip, 44
 Müslim, 2, 3, 28, 32, 37, 108, 128, 129, 134, 137, 139, 140, 141, 152, 161, 192
 Müslüman, 17, 21, 24, 27, 29, 30, 31, 32, 49, 100, 101, 103, 105, 107, 109, 110, 111, 113, 115, 122, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 156, 159, 160, 161, 166, 183, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 197, 202, 205, 209, 230, 232, 240, 241, 243, 249, 268, 270, 291, 299

N

Nasturî, 8, 10, 11, 12, 16, 17, 19, 20, 22, 33, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 96, 116, 125, 137, 148, 150, 169, 170, 181, 251, 273, 280, 285, 300, 301
 Naum Faik, 56, 175
 Necmeddin Mahallesi, 185, 190, 194, 209
 Niebuhr, 125, 179
 Nimetullah, 54
 Nizamname, 37, 249
 Nsibin, 6, 15, 18, 20, 21, 33, 38, 69, 145, 166, 251, 286
 Nurullah, 148, 285
 Nusaybin, 33, 41, 42, 59, 60, 65, 66, 90, 101, 107, 111, 113, 122, 132, 136, 137, 138, 140, 152, 170, 171, 180, 253, 254, 260

O

Okul, 252, 253, 254, 263, 292
 Ortaçağ, 23, 132
 Ortodoks, 10, 15, 17, 19, 33, 34, 43, 47, 50, 57, 67, 69, 74, 84, 116, 125, 135, 163, 164, 173, 174, 175, 276, 280, 294, 295
 Osmanlı, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 54, 58, 59, 60, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 109, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 160, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 178, 182, 183, 184, 185, 186, 192, 193, 194, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 220, 221, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 237, 239, 240, 247, 248, 249, 250, 251, 258, 260, 262, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 283, 284, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 301, 302, 303, 305
 Osyo, 168

Ö

Ömerkân, 100, 132, 134, 139, 141

Ömerli, 133

P

Padişah, 23, 152, 203
 Papaz, 61, 182, 220, 235
 Parry (Oswald H.), 43, 46, 49, 54, 56, 102, 103, 107, 124, 144, 145, 146, 168, 169, 191, 196, 200, 203, 206, 207, 221, 251, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 282, 287, 292, 295, 296, 303
 Patrik, 21, 34, 39, 41, 42, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 65, 67, 72, 74, 77, 78, 79, 82, 85, 86, 87, 88, 90, 102, 105, 106, 148, 153, 157, 161, 167, 168, 175, 176, 177, 220, 221, 251, 262, 280, 302, 303, 304
 Pavlos, 17, 18
 Petrus, 18, 43, 50, 56, 66, 74, 188, 220, 221, 226, 280, 302, 304
 Piskoposluk, 60, 78, 173
 Piştakor, 139
 Protestan, 16, 20, 22, 25, 30, 81, 91, 93, 96, 102, 106, 109, 112, 115, 118, 129, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 154, 157, 184, 189, 190, 197, 251, 276, 277, 278, 279, 282, 283, 284, 285, 292, 295, 297, 298, 301

R

Rakka, 52, 163, 164
 Resulayn, 157, 158
 Roma, 17, 18, 19, 20, 40, 46, 68, 72, 74, 85, 86, 87, 90, 132, 133, 169, 173, 207, 254, 271, 272, 273
 Rum, 20, 21, 30, 34, 35, 36, 38, 39, 43, 47, 51, 57, 130, 131, 135, 138, 141, 142, 171, 271, 294
 Rum Katolik, 130, 131, 135, 138, 141, 142
 Rum Ortodoks, 20, 38, 39, 130, 131, 135, 138, 141, 142
 Rusya, 28, 91, 268, 278, 279, 294, 295

S

Sabiîn, 43
 Safeviler, 124
 Salah, 39, 66, 169
 Samsatlı, 18
 Sancak, 98, 100, 103, 104, 109
 Sasanî, 159
 Savur, 49, 100, 132, 133, 134, 135, 141, 152, 185, 186
 Selçuklu, 21
 Severios, 33
 Seyyah, 125, 131
 Sirus, 14
 Sosyal, 10, 11, 49, 62, 92, 115, 136, 184, 185, 201, 230
 Sultan Abdulaziz, 127
 Suriye, 9, 13, 16, 18, 20, 22, 34, 38, 59, 65, 67, 92, 117, 119, 121, 123, 133, 153, 159, 177, 180, 285, 295, 305
 Sürgücü, 100, 132, 134, 135, 141, 161

Ş

Şah, 93, 139
 Şahpesend, 139
 Şam, 40, 52, 65, 66, 71, 75, 90, 163, 164, 181, 192
 Şammar, 119
 Şamuel, 133, 253
 Şehidiye Mahallesi, 166, 185, 186, 191
 Şehir, 29, 111, 112, 126, 129, 135, 143, 201, 225, 235
 Şekâkân, 139
 Şemmas, 44, 93, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 208, 221, 222, 223, 224, 225, 226
 Şemsi, 125, 132, 178, 179, 222, 223, 224, 225
 Şemun, 54, 133, 148, 166, 191, 208, 262
 Şeyh Adi, 180, 181
 Şeyh Çabuk Mahallesi, 185, 191
 Şeyh Osman, 161
 Şeyh Şara Mahallesi, 191, 198, 201
 Şeyhan, 132
 Şırnak, 59, 65, 66, 101, 107, 111, 132, 138, 140
 Şûra-yı Devlet, 31

T

Tahrir, 115, 124, 134
 Tanzimat, 3, 27, 28, 30, 31, 32, 44, 47, 62, 81, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 111, 112, 119, 120, 126, 127, 148, 160, 182, 229, 230, 231, 233, 238, 240, 248, 249, 267, 301, 302
 Tanzimat Fermanı, 27, 28, 30, 96, 99, 229, 233, 301
 Tarsus, 18, 90
 Tazbazyan, 68, 173, 174, 273
 Tekye Mahallesi, 185, 186, 191, 195
 Tel Ermen, 156, 158
 Theodora, 33, 286
 Theodosius, 33
 Ticaret, 108
 Timur, 21, 77, 156, 247
 Tityanus, 18
 Tiyari, 148
 Turabdin, 39, 49, 52, 132, 133, 150, 180, 182, 183, 280
 Türk, 2, 6, 10, 11, 13, 15, 17, 20, 21, 25, 28, 30, 34, 35, 46, 47, 62, 80, 94, 115, 125, 133, 143, 149, 172, 180, 186, 206, 247, 249, 253, 257, 267, 270, 288
 Türk Tarih Kurumu, 6, 17, 25, 28, 30, 35, 62, 80, 94, 115, 172, 247, 249, 267, 270
 Türkiye, 1, 4, 6, 10, 11, 16, 20, 24, 25, 26, 30, 34, 61, 69, 92, 166, 184, 240, 247, 252, 277, 278, 285, 286, 289, 299

U

Urfa, 18, 60, 66, 75, 76, 158, 177, 206, 245, 246, 247, 254, 270, 274, 286, 294, 303, 304
 Urhay, 33
 Urmiye, 79, 85, 86, 180, 286, 294

V

Van, 64, 79, 80, 85, 97, 180, 282, 285, 288, 293, 294
 Vergi, 126, 229, 230, 232
 Vilayet, 29, 31, 88, 98, 99, 102, 103, 109, 111, 115,
 120, 127
 Vilayet Nizamnamesi, 31, 99, 111
 Vilayet Umumi Meclisi, 31
 Viranşehir, 158

Y

Yahudi, 17, 18, 30, 115, 122, 125, 126, 127, 129,
 130, 134, 137, 138, 140, 141, 142, 186, 197, 234,
 237, 243
 Yahudi Milleti Nizamnamesi, 30
 Yakup, 11, 13, 17, 19, 33, 53, 54, 55, 56, 57, 65, 66,
 94, 136, 170, 171, 222, 223, 224, 225, 226, 227,
 228, 244, 253, 255, 303
 Yakup Baraday, 19
 Yakup II. Mardinli, 55
 Yakupoğlu Beşara, 175
 Yavuz Sultan Selim, 22, 34, 35, 36, 38, 43, 93, 172
 Yazdan, 181
 Yeşu Kanişoğlu, 55
 Yezd, 181
 Yezidi, 130, 131, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 150,
 180, 181, 182, 183
 Yezidi Kızılbaş, 130, 131, 135, 138, 141, 142
 Yezidilik, 180
 Yuhanna, 44, 55, 66, 84, 85, 253
 Yukarı Mezopotamya, 133

Z

Zarraka Mahallesi, 185, 190
 Zihberi, 139
 Zibari, 139
 Zimmî, 230

BELGELER

۴۴ قضاة محترمین
۴ ماسی شایسته
تذلل

دخیرتفہ بہ صلوٰۃ

عقب

شا

۴۵

۴۵ دلی شایسته
۵ ماسی شایسته

بجہ قضاہ و عدالت در بیان تقدیر محاسن افسردہ بولندند نہ محاسن شکرانہ یہ خود مدعا ہے قصہ با پور و اقصا
دیوید با پور قذیفہ دیرہ کے ساتھ طرفینہ ارمینہ قصہ ہی دادنہ قرارہ بطریقہ مدعا پر حصہ
مکملہ نہ لکھو ادنیٰ نہ دھوکہ سربانیدن اوتہ دیرہ بقا صادرہ حضرتانکے لیے حصہ نہ لکھو
مقامہ قضاہ سبب اہمیت کے قرار نہ لکھو اس لئے حصہ نہ لکھو جو محاسن ہی نہ لکھو
بطریقہ دیکھ جائزہ ان کے ذاتی حصہ نہ لکھو سربانیدن ہا نامہ سابقہ م دفع دائرہ کار دعوای
مذکورہ کو لکھو لکھو ارمینہ قصہ قضاہ اہمیت اندہ تسمیہ موافقہ و عدالت اور قصہ نہ لکھو
شہادہ و صایا اہمیت میں جو قضاہ جاریہ قضاہ رہے ہوگا اس کا قضاہ برابر ہے کہ عدالت قضاہ نہ لکھو

کھت

شا بہ ضابطہ شایسته

بر قتلہی مکتبہ سر بائینہ اولیاد دہاد بکر اکوہ و شان فضا لوزی مغلانیہ
مکتبہ کتہ سر بائینہ لڑینہ جو شان اکوہ لڑینہ مکتبہ لڑینہ رویتہ مکتبہ
اور لڑینہ اکوہ و شان و ایسی لڑینہ بائینہ فضا لڑینہ
بخطیہ لڑینہ سالی ایسی بائینہ
اور فضا لڑینہ لڑینہ مکتبہ لڑینہ

۱
مکتبہ لڑینہ
۳

Belge 4: B.O.A. MKT.UM. Dosya No: 64 Gömlek No:86.

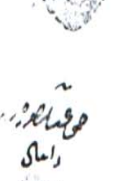
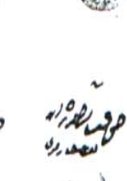
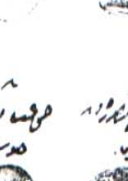
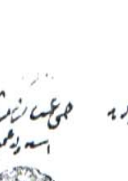
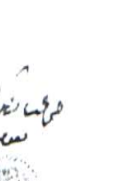
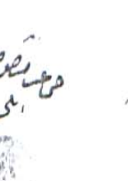
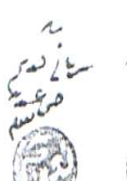
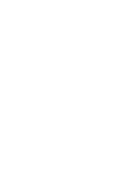
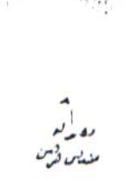
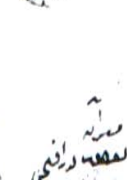
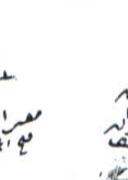
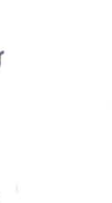
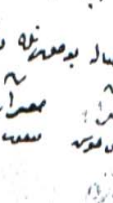
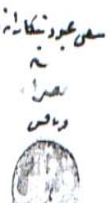
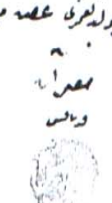
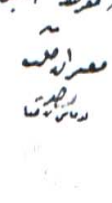
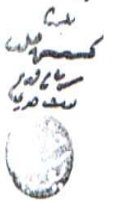
بندوی مسوده ای که در برهه مذکور	تاریخ	محل	موضوع
۱۹	۱۹	ک	م

مکتوبه ای که در برهه مذکور

مکتوبه ای که در برهه مذکور به بوسه اعضا بر رویه قولنامه ای که
 در این تاریخ در بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه
 اعلامه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه
 طرفه ای که در بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه
 در این تاریخ در بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه
 مکتوبه ای که در بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه
 ایضا و بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه بوسه

بر دایمی و فولادی فتح علی خانی هفت عمریه بد حکمده اسلامیه تک و سیزده سوزد برد درله ابدیه عقیقه تک بز جباع مستقیم الفلاح علی خانی آسوده نسبه
 امده امان اراد و غیره فقهیر کت مال رجاء و عرضت حکومت سینه تک کرفت همایه و دولت اسلزلر و غیره قیودارند امده الهالی اسلامیه تک
 در دایم عمریه و غیره اورد که هر دو تو قرضه و تعدیه موده اول کلکله و بورد سله ابل اوجه دوام عمره سوزکند هفت خلاقینا کله بر الفیله مال اراد
 نکر موده یونجه کله کتله هج بر سجه فردار اولیغیز حاله و بایکرم و اطرافه اسی مفه لریک البقاع ایتکی جابیه در ر علیه تک بر صاده
 و قجم ندرین فولادی استراکه اجبار و مزاج اولیغ با لرزده و ده ده لرزده بک فیملی برات امده طابو طوبیله فیضا طافره یا سلسله السره
 له الحده سلسک عبودیه و نابغه دوام انجمله اغفالونه قایمده جاقلدی صنع و قجم ابدیت وک النعت بخت سوزکند قدره سوزکلی یاد سهر
 اند هفت لریک ادریزه فقه امده الهاعت نعت تک قدری بلیک هر دو اولیغ رضه ده اجناس الملک سلاتی الترام مفه لریک افکاشی
 رد تقیم ابدیت عبودیه و صافیه قدریزت مقضیانة نوجه کت ابدیکم و انیکم بلعیز معلوم بویله رضای سعادت انضای هفت سرتنا هر یک
 استحصار بدعونه دایم سعید سوزکانه ادره بولدی عله و باده موقده استوزکانه از هفتبه قفینیه تقیم تلفه

الرضی
 سنان دم زلمین
 اعظمی



داریوش نظامی

بر حسب نظام مصدق و اتصال او صحت جهت شرحه اوراج کرده. اعطای او فخری است و نیز
 سید ملای مدینه دفتر بنام تنظیم و اصلاحی لانج در و در بنام افضای ملای علی بابا
 در کار ایضا و نیز مرکز کجاست در تنظیم او فخری و در بنام افضای ملای علی بابا
 خدمت ملای ای او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 صبی بودند او فخری شرح ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 کتب الدیار اولوب شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 دافعی در بنام افضای ملای علی بابا شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 بعد از بنام افضای ملای علی بابا شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 او فخری در بنام افضای ملای علی بابا شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 موصول بنام افضای ملای علی بابا شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 نسیم اولوب شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 رک کفری و برانی ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 بوضوح در بنام افضای ملای علی بابا شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 بنامی حکم اولوب شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 و مرکز حسب او فخری شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 رضوی جوره و تنظیمه بنام افضای ملای علی بابا شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 او فخری در بنام افضای ملای علی بابا شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 تنظیمه بنام افضای ملای علی بابا شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا
 بنامی حکم اولوب شرح او فخری در بنام بیلا دفتر صرف ایضا و نیز در بنام افضای ملای علی بابا

داریوش نظامی

ÖZGEÇMİŞ

İbrahim ÖZCOŞAR, 04.08.1975'te Diyarbakır'da doğdu. İlk ve Orta öğrenimini Diyarbakır'da yaptı. 1994 yılında Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi Tarih Bölümünü kazanıp 1998'de aynı bölümden mezun oldu. Aynı yıl Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Eğitimi Anabilim Dalında Yüksek lisansa başladı. 2000 yılında, "315 Numaralı-Hicri 1154-1155 (Miladi 1741-1742) Tarihli Diyarbakır Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi" adlı yüksek lisans teziyle mezun oldu. Halen Mardin'de AB ve Mardin Valiliği işbirliği ile gerçekleştirilen "Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi" adlı projenin koordinatörlüğünü yapmaktadır.

İLETİŞİM:

Adres: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi

Meydanbaşı/MARDİN.

TLF: 0 482 213 52 66

GSM: 0 533 495 10 10

E-POSTA: iozcosar@hotmail.com, iozcosar@yahoo.com.