

Bir Osmanlı Şehrinde Frenkleşenler: Diyarbakir Katolikleri

İbrahim ÖZCOŞARⁱ

Öz: Katolik dünyanın, Osmanlı vatandaşı Doğu Hıristiyanlarına yönelik misyon faaliyetleri dini alana odaklanmış görünmelerine rağmen zamanla sosyal, ekonomik ve siyasi alanlarda da oldukça etkili bir çözülmenin başlangıcı olmuştur. Diyarbakir’de Süryani, Nasturi ve Ermenilere yönelik Osmanlı hakimiyeti öncesinde başlayan Katolikleştirme faaliyetleri, ondokuzuncu yüzyılda önemli bir başarı elde etmiş ve şehirde azınsanmayacak bir Katolik nüfus ortaya çıkmıştır. Bu makalede, Diyarbakir’deki kadim Ortodoks cemaatlerin Katolikleşmesi süreci ve bu süreçte yaşanan çatışmalar incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Frenk, Katolikleşme, Diyarbakir, Süryani, Nasturi/Keldani, Ermeni.



Those Who Started to be Frank in an Ottoman City: Diyarbakir Catholics

Abstract: Although Catholic missionary activities directed at the Eastern Christians, who were at the time Ottoman citizens, seem to focus on the religious realm, they gradually also became the starting point for quite effective solutions in the areas of society, economy and politics. In Diyarbakir the missionary activities among Jacobites, Nestorians and Armenians that had started even before the Ottoman period made considerable inroads in the nineteenth century and resulted in a not negligible Catholic population. This article investigates the process of conversion to Catholicism in the Jacobite (Ancient Orthodox) community and the conflicts to which this process gave rise.

Keywords: Frank, conversion to Catholicism, Jacobites, Nestorians/Chaldeans, Armenians.

ⁱ Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniv., Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, iozcosar@yahoo.com.

Giriş

Bütün bir yönetim felsefesini “*kanun-i kadim*”i korumak üzerine inşa eden Osmanlı Devleti’ni, mevcut toplumsal yapısını korumak ve değişime karşı direnmek bağlamında, gelenekçi kabul etmek gerekir. “*Evvelden olageleni*” korumak Osmanlı gelenekçiliğinin temel dayanağı olmuştur. Hayata dair her şeyin birbiriyle dairesel ilişkiler içinde olduğu bir sistemde bu korumacı yaklaşım tek boyutla, genellikle vurgu yapıldığı gibi sadece iktisadi boyutla, sınırlı değildi. Korumacılığın en belirgin yansımalarından biri, modern bir kavram olarak ön plana çıkmasına rağmen geleneksel toplumlardaki varlığını inkar edemeyeceğimiz, “*kimlik*”le ilgilidir. Bireyi ön plana çıkaran modern kimlik ile kolektifliğin ön plana çıktığı geleneksel kimlikler arasındaki en önemli benzerlik bu kimliklerin oluşumunda ya da korunmasında iktidarın etkisidir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti, Karpat’ın (2006: 72) “*çift yapılanma sistemi*” olarak bahsettiği bir sistemle kendi sınırlarında yaşayanların kimlik tanımları üzerinde belirleyici ve koruyucu bir rol üstlenmiştir. Çift yapılanma sisteminin Erkân-ı Erbaa denen ilk sınıflamasına göre halk sosyo-ekonomik bağlamda dört sınıfa ayrılmıştı: Asker, ulemâ, tüccar-esnaf ve reâyâ (Öz, 1999: 31). İkinci sınıflandırma ise dini bir sınıflandırma olarak kabul edebileceğimiz “*millet sistemi*” idi.

Osmanlı Devleti’nin çözülme sürecine dair gelenekçi yaklaşımların hemen hepsi, çözülmenin önemli sebeplerinden biri olarak yukarıdaki sınıflamanın, özellikle de sosyo-ekonomik sınıflamanın, bozulmasını gösterir. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda dikkat çekmeyen ancak ondokuzuncu yüzyılda oldukça belirgin bir şekilde ön plana çıkan bir çözülme de dini kimliklerde meydana gelir. Osmanlı sınırlarındaki Hıristiyanlara yönelik Katoliklikler ve Protestanların giriştiği misyonerlik çalışmaları dini alana odaklanmalarına rağmen zamanla sosyal, ekonomik ve siyasi alanlarda da oldukça etkili bir çözülmenin başlangıcı olmuştur.

Diyarbakir’de, bu çözülmenin en önemli yansıması Katolik cemaat(ler)in ortaya çıkmasıdır. Şehir ve çevresinde, geçmişte Osmanlı hakimiyeti öncesine kadar giden Katolikleştirme ve misyonerlik faaliyetleri kadim cemaatlerin parçalanması sürecini başlatmış ve yeni bir cemaat olarak Katolikler ortaya çıkmıştır. Bu makalede misyonerlik çalışmalarının ardından Hıristiyan cemaatler arasında yaşanan çözülme, bu çözülmenin oluşturduğu çatışma/mücadele alanları ile yeni bir kimlik olarak ortaya çıkan Katolik cemaat(ler) ve Katoliklerin nüfus durumu incelenecektir.

Tarihi Arkaplan: Osmanlı Devleti ve Katolikler

Osmanlı Devleti, Katoliklerin Doğu kiliselerine karşı Katolikleştirme stratejileriyle İstanbul’un fethinin hemen ardından karşılaştı. İstanbul, Osmanlılar tarafından fethedilmeden kısa bir süre önce Bizanslılar ve Avrupalılar arasındaki ilişkilerde en önemli konu Ortodoks ve Katolik kiliselerin birleştirilmesiydi. Fetihden önceki bir dizi gelişme bir yandan bu birleşmeye dair yeni umutlar ortaya koyarken diğer yandan bazı krizlere sebep olmuştu. 1437-1442 tarihleri arasında yapılan Ferrare-Florence Konsillerinde, Doğu-Batı kiliselerini birleştirme çabası

sonuç vermediği gibi bu konsiller İstanbul Ortodoks patrikliğinde krize yol açmıştı (Aydın, 1990: 374). İstanbul Ortodoks patrikliği, Bizans yönetimindeki nüfuzunu kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmış, kilise mensupları arasında birlik bozulmuş ve bu sebeplerden Patrik Athanasios'un istifasından sonra bu makama atama yapılamamıştı (Eryılmaz, 1996: 30). Sultan II. Mehmet İstanbul'u fethettikten sonra stratejik sebeplerden dolayı bu iki kilisenin birleşmesini engelleme siyaseti takip etti. Bu sebeple birleşmeye karşı olan II. Gennadios'u Ortodoks kilisesi patriği olarak atadı. Sultanın bu siyasetiyle hem İstanbul'da yaşayan Katoliklerin, ki çoğu Galata'daki Avrupalı tüccarlar ile Dominiken rahiplerden oluşuyordu, hem de Osmanlı sınırları içerisindeki Katolik misyonerlerin hayatlarını zorlaştıran bir süreç başladı. Bu siyaset sonraki iki sultanın hükümdarlığında Osmanlı Devleti'nin Katolik Avrupa devletleriyle ilişkilerine bağlı olarak küçük değişikliklerle devam etti. Bu süreçte doğudaki Ortodoks Hıristiyanlarla ilişki kurma arayışlarına devam eden papalık, Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlığında daha rahat bir ortam bulmaya başladı.

Sultan Süleyman'ın, Fransa ve Habsburg arasındaki çatışmayı Osmanlı lehine kullanmak ve Avrupa devletleri arasındaki bölünmeyi derinleştirmek için daha güçsüz olan Fransa'yı Habsburg'a karşı desteklemesi sonrasında Osmanlı ile Fransa arasında gelişen ilişkiler, Fransa'yı Osmanlı sınırları içerisindeki bütün Katoliklerin koruyucusu haline getiren bir süreci başlattı. İlk resmi Fransa büyük elçisi Jeande la Forêt 1534'te İstanbul'a seyahat edip bir yıl içinde kapitülasyon anlaşması imzalamayı başararak Fransa için sadece belirli ticari ayrıcalıklarla birlikte dolaylı olarak Osmanlı sınırları içerisindeki Katoliklerin koruyuculuğunu da elde etti. Bu anlaşmaya göre *“tüccarlar, acentalar, delegeler ve kralın tüm diğer görevlileri Müslüman görevlileri tarafından rahatsız edilmeyecek ya da yargılanmayacaktı ve ibadet özgürlüğüne sahip olacaktı”*. Farklı zamanlarda yenilenen bu anlaşmayla, Katolik Hıristiyanlara hizmet edecek rahiplerin Osmanlı topraklarına gönderilmesinin yolu açıldı. Bunun sonucunda Osmanlı Devleti'nde Katolik misyoner faaliyetlerine olanak tanınmış oldu. Anlaşmaya göre, mevcut Katolik halka hizmet etmek amacıyla gelen rahipler sadece bu görevle yetinmeyip Ortodoks Hıristiyanlarla yoğun bir şekilde mücadele etmeye başladılar. Bu amaçla Cizvitler, Fransiskanlar, Dominikenler ve Kapusenler Osmanlı Devleti sınırlarında misyoner akınları başlattılar. Katoliklerin, kilise ve okullar üzerinden yürüttüğü misyonerlik faaliyetleri hem Ortodoks cemaatlerin hem de Osmanlı yetkililerin hoşuna gitmese de, Fransa himayesi etkili önlemler alınmasını engelledi (Frazee, 1983: 80). Kapitülasyonların sağladığı ayrıcalıklar ve koruma sayesinde Katolik Hıristiyanlara hizmet edecek misyonerler gönderme hakkı elde eden papalık bu misyonerleri Osmanlıyla yapılan anlaşmalara aykırı olarak aynı zamanda Ortodoksları dönüştürme ve kendi yanına çekme aracı olarak da kullandı (Bkz. Özcoşar, 2014: 205-210).

Bu süreçte Osmanlı sınırlarındaki Doğu Hıristiyanlığına bağlı kadim cemaatleri dönüştürme arzusundaki Katolik misyonerler, kendilerine bu fırsatı verecek kanuni düzenlemeleri Osmanlı Devleti'nden talep ederken ironik bir

şekilde “kadim” haklarını öne sürüyorlardı. 1672’de Fransa elçisi kapitülasyonlara dayanarak efrenc rahiplerin haklarının devlet tarafından tanınmasını isterken yine “kadim”e başvuruluyor ve yapılan anlaşmada; “*efrenç dinine mensup piskoposların ve rahiplerin memalik-i mahrusede kadimden olduğu üzere ayinlerine devam [idecekleri]*” ve “*minel kadim*” mevcut müesseselerinin muhafaza edileceği kaydı yer alıyordu (Ahmed Refik, 1340: 257-258).

Osmanlı Devleti’nin, Katolikleştirme çalışmalarına ilk tepkisi kadim cemaatlerle birlikte hareket edip, geleneksel toplum yapısında meydana gelebilecek değişiklikleri engellemeye çalışmak olmuştur. Bu engelleme çabaları genellikle Rum ve Ermeni patrikliklerinin “*mezahibi-i efrenciyeye*” davet eden rahipleri veya “*kadim ayinlerin terk eden/frenk mezhebine mütabaat iden*” cemaat üyelerini şikayetiyle ilgili oluyordu. Rum ve Ermenilerin “*efrenç ayinine dühulleri ve efrenç kiliselerine varmaları[nın] nice mahzurati müstetbi*” olduğunu düşünen Osmanlı Devleti, bazen patrikleri bu kişileri yakalamak (*derdest etmek*) hatta cezalandırmakla görevlendiriyordu. Bazen de patriklikler, “*efrenç iddiasında*” bulunanların cezalandırılmasını devletten talep ediyorlardı. Bu gibi durumlarda ilgililere/genellikle eyalet valilerine “*ehl-i zimmet reayası kadimi hallerinde ve ayinlerinde olmak üzre muhkem tenbih ve te’kid eylesin ve badelyevm olmakule idlâl ve ifsada cesaret idenler dahi ele getirilüb şer’an haklarında gelen cezaları virilüb şerr ü fesadları def’ ü ref’ olunmakda tekayyüd ve ihtimam [gösterilmesi]*” emrediliyordu (Ahmet Refik, 1988: 21-163). Bazen de tepkiler resmi makamların dışında doğrudan halktan geliyordu. Mesela; 1693’te Galata ahalisi, frenk taifesini civarımızda istemeyiz, diye ayaklanmıştı (Ahmet Refik, 1340: 262).

Kuşkusuz Osmanlı Devleti’nin kendi reayasını dönüşümlere karşı koruma tavrı, Katolik misyonerleri destekleyen Fransa karşısındaki durumuyla doğrudan ilişkiliydi. Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı Devleti’nin koruma gücünden yoksun olduğu bir yüzyıl olduğu gibi misyon çalışmalarının bütün dünyada etkisini arttırdığı bir “*misyon yüzyılı*” ydı (Kieser, 2005: 70). Bir yandan Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu zayıflık ve Fransa baskısı diğer yandan Katolik nüfusun gittikçe artmasıyla ortaya çıkan sorunlar ve bunların toplumsal bir baskıya dönüşmesi, Katoliklerin resmen tanınması sürecini başlatmıştır. Öncelikle 1814/1815’te Katoliklere bir psikopos atanması ile başlayan süreç, Fransa ve Katolik Ermenilerin dahil olduğu bir diplomasi savaşıyla 1830’da Katolik patrikliğinin ihdasıyla sonuçlandı (Kenanoğlu, 2004: 119 vd.).

İdlal ve İfsad: Diyarbekir’de Katolikleştirme Faaliyetleri

Ondokuzuncu yüzyılda Diyarbekir’deki Katolik çalışmaları Musul merkezli Katolik misyondan “*Kaasıt*” adı verilen papa temsilcileri tarafından yönetilmekte ve Fransız Konsoloslarınca himaye edilmekteydi (Tepeyran, 1998: 374 vd.). 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 Diyarbakir'deki 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 Onyedinci yüzyıl sonlarına ya da Onsekizinci yüzyıl başlarına dayanmaktadır.

Roma Katolik misyonerlerinin ilk ortaya çıkışı doktorlar aracılığıyla oldu ve bu sıfatla birçok paşanın 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 ayin 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 kurumlar 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 (Aboona, Erişim: 10.01.2004).”

Katolikler, Ondokuzuncu yüzyılda Diyarbakir ve çevresindeki teşkilatlanmalarını ve cemaatler üzerindeki etkilerini İngiltere'nin dikkatini çekecek derecede arttırmış olmalarına rağmen bölgedeki çalışmaları daha eski tarihlere dayanmaktadır. Hatta Diyarbakir ve çevresinde Katolikleştirme faaliyetleri Osmanlı hâkimiyeti öncesinde başlamıştı. Bu raporda verilen bilgiler Diyarbakir ve çevresinde Katoliklerin faaliyetlerine dair genel bir bilgi sunsa da Katoliklerin her cemaate yönelik farklı gruplarca farklı stratejiler bağlamında çalışmış olmaları, ayrı ayrı değerlendirilmelerini gerektirmektedir.

Süryani Yakubiler ve Katolikleştirme

Onbeşinci yüzyılda, Hıristiyanlığın üç önemli merkezinden biri olan Antakya kilisesinin takipçileri olan Nasturiler (Doğu Süryanileri) ile Yakubiler'e (Batı Süryanileri) yönelik misyon çalışmaları bölgede etkili olmuştu. Papalık kayıtlarına göre Fransisken rahipler Onbeşinci yüzyılda Süryani Yakubi patriğini etkilemeyi başarmışlar ve Patrik IX. Ignatius 1444'te Floransa'ya gelip Roma'yla bir anlaşma imzalamıştı. 1515'te Süryani Patriği Yakup'un, Süryanice dini kitapların basımı için Roma'ya gönderdiği Mardinli Musa adındaki papaz burada Papa'nın huzuruna çıkarak Katolik olmuştur. Bahsedilen tarih bölgenin Osmanlı

hakimiyetine girdiği yıla işaret etmektedir. Bölgede Osmanlı-Safevi çatışmalarının yaşandığı bu dönemde Süryani kilise-manastırları da saldırılara maruz kalmaktadır. Bölgede Osmanlı hâkimiyetinin hemen öncesi yaşanan sıkıntılar Süryanileri, papayla irtibat kurmaya zorlamış olabilir. Ancak belirtmek gerekir ki, Süryani kaynakları onbeş ve onaltıncı yüzyıllarda kendi patrikleri aracılığıyla kurulduğu iddia edilen bu ilişki ağını doğrulamamaktadır (Dolabani, 2006: 131 vd.).

Onaltıncı yüzyılda, Süryanilerin papayla irtibata geçtiklerine dair bir rivayet, 1557-1575 tarihleri arasında görevde bulunan Patrik Nimetullah dönemine aittir. Bu rivayete göre patrik papayla ilişkileri geliştirmek için Roma'ya bir piskopos göndermiş, ardından yaşadığı bazı sıkıntılar sebebiyle Roma'ya kaçarak Katolikliği kabul etmiş ve papaya sığınmıştır (Frazee, 1983: 54). Patrik Nimetullah'la ilgili bu rivayet batılı, genellikle de papalık, kaynaklarına dayanmaktadır. Süryani kaynaklarında ise farklı bir hikaye anlatılır. Süryani iddialarına göre bazı Diyarbekirliler tarafından patriğe Müslüman olması yönünde baskılar yapılmış ve Diyarbekir valisi ile karşı karşıya gelmemek için Müslüman olmuş gibi görünen patrik sonradan pişman olup tövbe için bir manastıra çekilmiştir (Dolabani, 2006: 143 vd.). Burada dikkat çeken husus Süryanilerin, Roma ile irtibat kurdukları her dönemin kendi içinde bir krizi barındırmasıdır. Bölgede yaşanan karışıklıklar, Müslümanlarla yaşanan sıkıntılar, birden fazla ruhaninin patriklik iddiasında bulunması ve cemaatin bölünmesi, bazı patrik adaylarının patriklik iddiasını güçlendirmek için papalığın desteğine ihtiyaç duymaları bu krizlerin başlıca sebepleridir.

1583'te Maltalı Leonardo Abel, papa tarafından Doğu kiliselerine yönelik misyon faaliyetleri için görevlendirilmiş ve ilk durağı Diyarbekir, ilk hedef kitlesi de Süryani Yakubiler olmuştu. Abel, yanında papaya sığınan eski patrik Nimetullah'ın, muhtemelen eski cemaatine papaya itaat etmelerini öğütleyen, mektuplarını da getirmiştir. Ancak, aynı zamanda Nimetullah'ın kardeşi olan yeni patrik Davutşah, kendisine papadan bir mektup ve patrikliğinin papa tarafından tanındığını ve aynı zamanda papanın otoritesini kabul ettiğini gösteren bir cübbe getiren Abel ile görüşmeyi reddetmiştir (Frazee, 1983: 75). Süryani kaynakları Davutşah'ın, Abel ile doğrudan görüşmek istemediğini teyid etmekle birlikte Raban Abdunnur adlı bir elçisini Abel ile görüşmek üzere görevlendirdiğinden bahsederler. Abdunnur, Abel ile görüşmesi sırasında niyetinin patrikliği papaya bağlamak olduğunu anlayınca onu Müslümanların tepkisiyle korkutarak geri dönmesini sağlamıştır (Dolabani, 2006: 144). Batılı kaynaklara göre ise Abel, Süryanilerce Osmanlı otoritelerine şikayet edilmişti (Frazee, 1983: 75 vd.).

Onyedinci yüzyılda da Halep'te Abdugal Ahican isimli bir piskopos Halep Fransız konsolusu ve Frenk rahipleri aracılığıyla Katolik piskoposu (bazı kaynaklara göre patriği) olarak kutsanıp cemaati bölmeye çalışıyor, ancak başarılı olamıyordu (Atiya, 2005: 240; Durak, 2005: 197). Katoliklerin Süryaniler içinden bir Katolik patrikliği ortaya çıkarma çalışmaları onsekizinci yüzyılın sonlarında,

1782’de, başarıya ulaşıyordu. Süryani Yakubilerin patriklik seçimleri sırasında yaşadıkları bir ihtilaf sonrasında patrik adaylarından Mihail Carve papaya başvuruyor ve Süryani Katolik patriği olarak atanıyordu. Süryani Kadimler, Süryani Katolik patrikliğinin ortaya çıkışını ve cemaat arasında kesin bölünmeyi bahsettiğimiz Mihail Carve olayı ile başladığını söylerken, Süryani Katolikler, Andreos Ahican’ın patrik atanmasıyla bir cemaat olarak ortaya çıktıklarını iddia ederek daha eski olduklarını ispatlamaya çalışırlar (Armale, 1993: 32).

Nasturiler/Keldaniler ve Katolikleştirme

Katolik misyonerler onaltıncı yüzyılda Nasturiler/Doğu Süryanilerine yönelik çalışmaya başladılar. Nasturi kilisesinde onbeşinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan patrikliğin verasetle amcadan yeğene geçmesi usulüne göre yapılan bir patriklik seçimi sırasında yaşanan ihtilaf, Katolikler için Nasturileri ayrıştırma imkanı sundu. Başlangıçta patriklik seçimleri sırasındaki ihtilaf ve bölünmelerin önüne geçecek bir engel olarak kabul edilen bu veraset uygulaması, zamanla cemaatin parçalanmasındaki en önemli sebep haline geldi. 1551’de Patrik Mor Mama’nın ölümüyle seçim sistemindeki sorunlar bir krize dönüştü. Nasturi toplumunun önemli bir kısmının desteklediği birkaç piskopos, ölen patriğin yeğeni Simon Denha’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 seçildi (Atiya, 2005: 307; Albayrak, 1997: 105 vd.). 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.

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 döndü. Kaynaklar daha sonra Diyarbekir’e gelen patriğin cemaati tarafından sevinçle karşılandığını, hatta yeni patriğin, Osmanlı Devleti’nden patrikliğini onaylayan bir berat aldığını da belirtilir (Atiya, 2005: 307; Albayrak, 1997: 108). Ancak her iki bilgiye de temkinli yaklaşmak gerekir. Öncelikle cemaatlerin, bu tür mezhep değişikliklerine sıcak bakmadıkları bilinmektedir. Bu değişiklik ya kaynaklarda belirtildiği gibi hızlı bir değişim değildir ve cemaatin de dönüşümünü içeren bir sürece sahiptir ya da anlatılarda abartı bulunmaktadır. Osmanlı Devleti’nin Katolik patriğini onayladığı bilgisi için de aynı eleştirilerde bulunmak mümkündür. Onaltıncı yüzyılın ortalarında gerçekleştiği söylenen tanıma olayı, Osmanlı Devleti’nin kendi toplumsal yapısındaki değişimlere açık olmadığı veya

buna yönelik dış baskılara boyun eğmeyecek kadar güçlü olduğu bir döneme denk gelmektedir. Bu anlatılardaki anakronizmi, Sulaka'nın Diyarbekir valisi tarafından tutuklanıp ardından öldürüldüğü bilgisi daha belirgin olarak ortaya koymaktadır. Üstelik bu gelişmede cemaatin Katolikleşmemiş kesiminin muhalefeti ve muhtemelen şikayetleri etkili olmuştur (Atiya, 2005: 307).

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 çalışıyorlardı (Wigram, 1929: 161-162) . Nasturîlerin kendi aralarındaki çatışma bu patriklerden sonra da devam etti. Öyle ki; nyedinci yüzyılda hem Urmiye'de bulunan Nasturî patriği hem de Musul'da bulunan patrik, papa tarafından kabul edilmişti (Atiya, 2005: 308). Her iki tarafın da papa tarafından tanınmayı ve onun hükmü altına girmeyi bir avantaj olarak gördükleri anlaşılıyor. Ancak iki tarafın da papa ile Onsekizinci yüzyıla kadar direkt bir ilişki içinde olduklarını söylemek mümkün değildir (Murre-Van Den Berg, 1999). 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 ettiler (Wigram, 1929: 69). Bundan sonra Kudşanis merkezli Nasturî patrikliği eski yapısına geri dönerken, Musul'da Keldanî patrikliği ortaya çıkıyordu.

Bu olaylarla, Keldanî ve Nasturîler arasındaki ayrım kesinleşmekle birlikte Keldanîler, bu tarihten sonra da birçok ihtilafı içi içe yaşadılar. Bu ihtilaflar içinde en önemlisi Diyarbekir ve Musul'daki iki ayrı patriklikti. Onsekizinci yüzyılın ortalarında Diyarbekirli bir başpiskopos Yusuf (Josef) de papadan patriklik onayı almıştı (Atiya, 2005: 308). Bu durum papanın Doğu Hıristiyanlarına güvenemediğini ve aralarındaki her türlü ihtilaftan faydalanma politikasını gözler önüne sermektedir. 1827'de Diyarbekir patrikliği silsilesinin son patriği V. Yusuf'un ölümü ve Roma'nın Musul'dan yana tavır sergilemesi ile geriye bir tek Musul patrikliği kaldı (Albayrak, 1997: 113).

Ermeniler ve Katolikleştirme

Diyarbekir, Süryani ve Keldanilerin zaman zaman patriklik düzeyinde temsil edildiği, bu düzeyde olmasa bile patriklerin yaşadığı şehirlerle idari bir hiyerarşi içinde olması sebebiyle bu cemaatler için önem arz eden bir şehirdi. Bu sebeple Süryani ve Nasturîlere yönelik Katolikleştirme faaliyetlerinde Diyarbekir önemli bir merkez olmuştur. Diyarbekir yoğun bir Ermeni nüfusa sahip olmasına rağmen kilise hiyerarşisi bağlamında Süryani ve Keldaniler için taşıdığı anlamı taşımamıştır. Bu sebeple Katolikleştirme faaliyetlerinden etkilenmesine rağmen bu çalışmaların en önemli merkezi veya merkezlerinden biri olmamıştır.

Diyarbekir Ermenilerine yönelik misyonerlik faaliyetleri, Diyarbekir Ermeni murahaslığının bağlı olduğu Sis Katalikosluğunun papalıkla erken dönemlerde

başlayan ilişkileri çerçevesinde gelişmiştir (Atiya, 2005: 367). Onbirinci yüzyılda kurulan Sis Katalikosluğu, Haçlı seferlerinden itibaren önemli ölçüde Katolik etkisinde kalmıştı (Fraze, 1983: 47). Katolik etkisi özellikle onsekizinci yüzyılda etkisini artırmış ve 1740'ta bir Katalikos seçimi sırasında Katolik inancını benimsemiş Halep Psikoposu Apraham Ardzivyan'ın bir oldu bittiyle Katalikos seçilmesiyle bu etki önemli bir aşama katetmiştir. Apraham'ın patrikliği 1742'de papa tarafından da resmen tanınmasına rağmen cemaatin itirazları sonrasında Sis başepiskoposu Mikail Katalikos atanmış, Apraham ise Cebel-i Lübnan'a çekilmiş ve Katolik Ermeni hiyerarşisi varlığını burda devam ettirmek zorunda kalmıştır (Seyfeli, 2012: 148).

Katolikler, Sis Katalikosluğunu kilise hiyerarşisi üzerinden elde etmeye çalışmalarına karşın İstanbul'da onyedinci yüzyıldan itibaren daha etkili bir yöntem kullanmaya başlamışlardı. 1642'de iyi eğitilmiş bir papaz olan Cemet Galano ile başlayan misyonerlik çalışmaları, onsekizinci yüzyılın ikinci yarısına kadar önemli ölçüde amira ailesinin Katolikliği kabul etmesiyle sonuçlandı. Öyle ki, papa 1758'de İstanbul'a ilk papalık vekilini atadı. Yetki kargaşası oluşmasını diye Katolik Ermenilerin yaşadıkları yerler, Cebel-i Lübnan'daki Katalikos ile İstanbul'daki papa vekili arasında paylaşıldı. Bu paylaşımına göre Diyarbekir İstanbul papa vekilinin yetki alanı içindeydi (Artanian, 2004: 46).

Diyarbekir'de Ermenilere yönelik misyonerlik faaliyetlerinin merkezi onyedinci yüzyılın ortalarından itibaren Mardin olmuştu. Mardin'deki İtalyan rahiplerin aracılığıyla Roma'ya gidip eğitim gören Melkon Tazbazyan isimli rahip 1680'de Mardin'e dönerek, Ermenilere yönelik Katolikleştirme çalışmalarına başladı. 1687'de Mardin'de açılan Katolik ilahiyat okulunda Diyarbekirli Ermeni öğrenciler de yer almaktaydı. Onsekizinci yüzyılın sonlarında şehirde İtalyanca bilen Ermeni Katoliklerin varlığı, Roma'da eğitim görme geleneğine işaret etse de (Korkusuz, 2003: 68), Katolik misyonerlerin Diyarbekir Ermenileri üzerindeki etkileri Mardin Ermenileri kadar olmamıştır. Mardin'de ondokuzuncu yüzyıla geldiğimizde neredeyse Gregoryen Ermeni kalmamış olmasına rağmen aynı yüzyılda Diyarbekir'de Gregoryen Ermeniler halen çoğunluktadır.

Diyarbekir'de Katolik Nüfusu

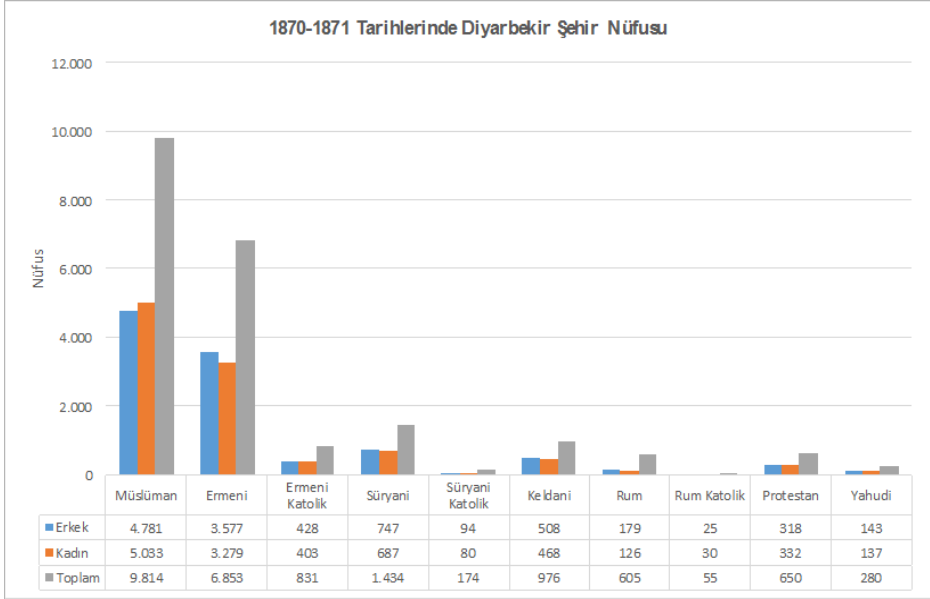
Osmanlı kayıtlarının, ondokuzuncu yüzyıla kadar, nüfusa dair verdikleri temel bilgiler, geleneksel kimlik anlayışının yansımalarını gösterir. Temel gösterge inançtır ve hem kollektif hem de bireysel tanımlar öncelikle inanç üzerinden yapılır. Tüm resmi kayıtlar, özellikle de Osmanlı mahkeme kayıtları, bu tanımlamaların en belirgin örneklerini sunarlar. Örneğin, ondokuzuncu yüzyıla kadar Diyarbekir mahkeme kayıtlarında verilen bilgiler çoğu zaman kişinin Müslüman, Hıristiyan veya Yahudi olduğuyla sınırlıdır. Müslümanlar arasında da diğer dini gruplar arasında da hangi etnik kökene, kiliseye vs. sahip olduğu hakkında bilgi bulmak nerdeyse imkansızdır. Buna dair bilgiler ancak yukarıda bahsettiğimiz gibi millet sistemi olarak tanımlanan yapının çözülmeye başlamasıyla ortaya çıkar. Ondokuzuncu yüzyıldaki kayıtlar, bu çözülmelerin

etkisiyle, kendilerini yeniden tanımlayan cemaatlerin/bireylerin daha detaylı bilgilerini sunarlar. Ondokuzuncu yüzyıla kadar “*taife-i nasara*”, “*İsevi*” vb. nitelendirmelerle yetinilirken bu yüzyıldan itibaren “*Ermeni Katolik milletinden*”, “*Süryani Yakubi Milletinden*” gibi daha detaylı tanımlarla karşılaşmaktayız.

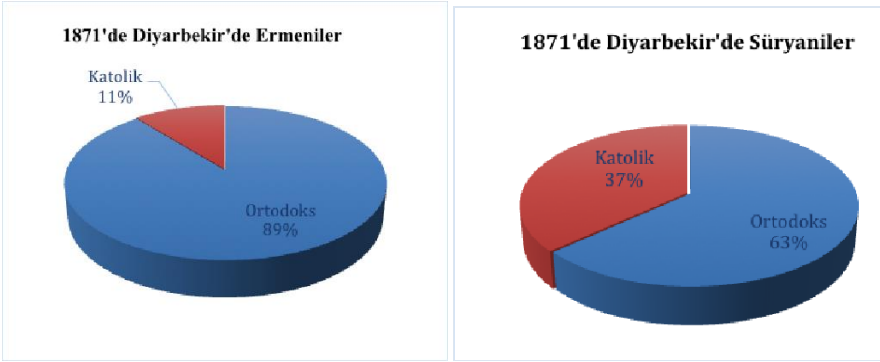
Ondokuzuncu yüzyıla kadar resmi kayıtların Hıristiyan cemaatleri tek bir ‘*cedvel*’de göstermesi, nüfus verilerinin de detaylandırılmasını engellemektedir. Osmanlı dönemine dair ilk nüfus verileri vergi amaçlı yapılan tahrirler ve bunların kaydedildiği tahrir defterleri de detay içermeyen bilgiler sunmaktadırlar. Bu kayıtların Diyarbakir şehir merkezinin nüfusuna dair verdikleri ilk bilgiler, Osmanlı hakimiyetinden 2 yıl sonrası sonrasına aittir. 1518’de yapılan bu sayıma göre 8.444 Müslüman, 5.985 Hıristiyan ve 157 Yahudi olmak üzere şehrin toplam nüfusu 14.568’dir. Yine tahrir defterlerine göre 1520-1530 tarihleri arasında Müslüman, gayrimüslim ayrımı olmaksızın şehrin toplam nüfusu 18.942’dir. 1540’ta 8.761 Müslüman, 11.612 Hıristiyan ve 160 Yahudi olmak üzere toplam nüfus 20.533’tür (Behar, 2003:5; İlhan, 1981: 415 vd.).

Onsekizinci yüzyıldan sonra nüfus ile ilgili bilgiler daha çok seyyahların verdiği kaba bilgilere dayanmaktadır. Niebuhr 1766’da Diyarbakir şehir nüfusuyla ilgili; 16.000 evin iskân halinde olduğunu ve bunların 1/4’ünü Hıristiyanların oluşturduğunu söylemektedir. William Heuda, ondokuzuncu yüzyılın başında şehrin nüfusuyla ilgili 11.000 hane ve 55.000 kişi olarak bir tahmin yapar. Buckingham 1815’de nüfusu 50.000 civarında tahmin eder. Buckingham’ın tahminine göre bu nüfusun dağılımı ise şöyledir: Ermeniler 1000 aile, Katolikler 500 aile, Süryaniler 400 aile, Rumlar 50 aile bir düzine Yahudi aile, geri kalanlar ise Müslümanlar. 1819’da şehre gelen A. Dupre, şehir nüfusunun 56.000 olduğunu, bu nüfusun 50.000 Müslüman, 4.000 Ermeni, 300 Süryani Yakubi, 250 Yahudi, 250 Rum, 80 Keldani şeklinde dağıldığını belirtir. 1837’de Southgate nüfusu 27.000 kişi olarak tahmin eder. Bu nüfusun dağılımı ise şöyledir: 1500 Müslüman aile, 500 Ermeni aile, 300 Süryani Yakubi aile, 15 Şemsi aile, 150 Ermeni Katolik aile, 100 Keldani aile, 25 Süryani Katolik aile ve 20 Rum aile (Korkusuz, 2003: 45 vd; Yılmaçelik, 1995: 109). 1850’de şehri ziyaret eden Amerikalı Benjamin Schneider’in nüfus tahmini ise şöyledir: 9 ila 10 bin Ermeni, 2 bin Süryani, bin Keldani, 250 Katolik Ermeni, 250 Rum, gerisi Müslüman olmak üzere toplam 50 bin (Merguerian, 2013: 47).

Resmi kayıtların verdiği bilgilerden Katolik nüfusunu ancak Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren takip edebilmekteyiz. Osmanlı Devleti’nin modern sayılabilecek ilk nüfusu sayımı 1831’de yapılır. Ancak Diyarbakir bu sayımın kapsamına alınmaz. Yüzyılın ikinci yarısında yapılan yerel ve genel sayımlarına göre şehrin ve Katoliklerin nüfusu şöyledir (Salnâme-i Diyarbakir, Def’a 1, Sene 1287):

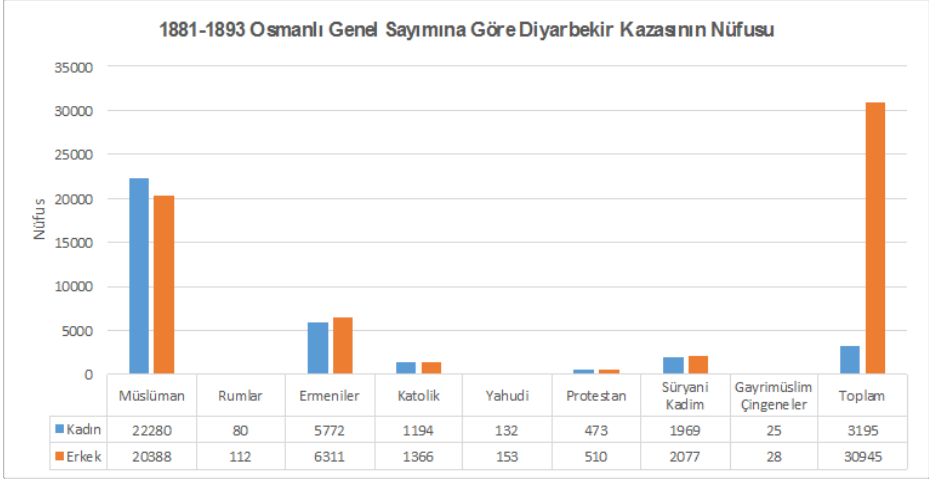


Grafik 1. 1870-1871 Tarihlerinde Diyarbakir Şehir Nüfusu.

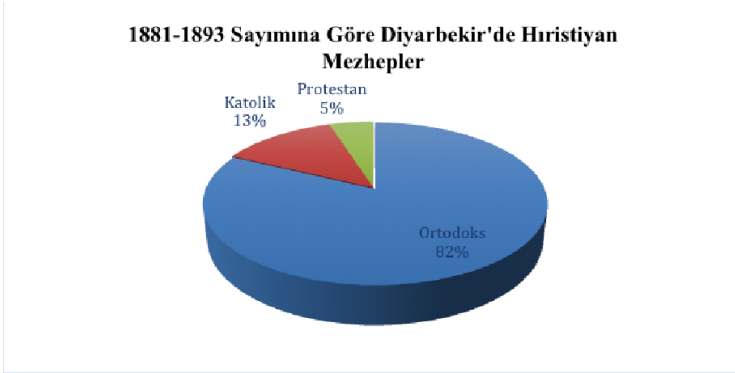


Grafik 2. 1871'de Diyarbakir'de Ermeniler ve Süryaniler.

Osmanlı Devleti'nin en ciddi ve en güvenilir nüfus sayımı kabul edilen ve 1881 ila 1893 yılları arasında yapılan sayıma göre ise Diyarbakir ve Katoliklerin nüfusu şöyledir (Karpaz, 2003: 174):



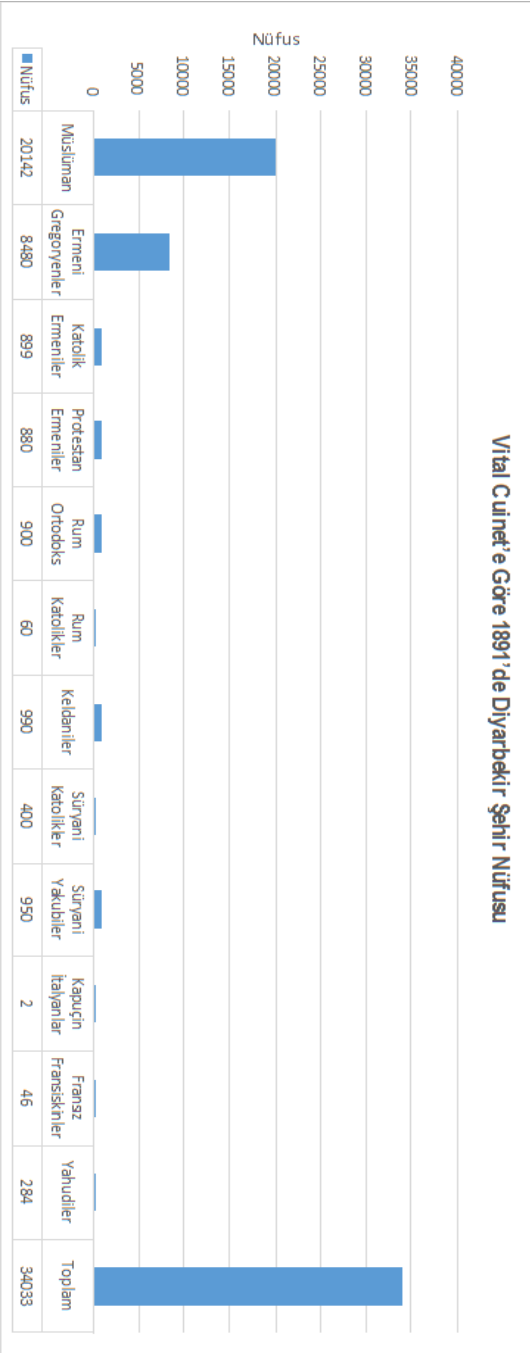
Grafik 3. 1881-1893 Osmanlı Genel Sayımına Göre Diyarbakir Kazasının Nüfusu.



Grafik 4. 1881-1893 Sayımına Göre Diyarbakir'de Hıristiyan Mezhepler.

1881-1893 Osmanlı Nüfus sayımıyla hemen hemen aynı tarihlerde Fransız Vital Cuinet Diyarbakir şehir merkezinin nüfusunu şöyle vermektedir (Cuinet, 1892: 500)¹:

¹ 1881-1893 Sayım sonuçları ile V. Cuinet'in verdiği rakamlar arasındaki fark, ilk tabloda Diyarbakir merkeze bağlı nahiyeler ile köylerin de hesaplanmasına rağmen, V. Cuinet'in verdiği bilgilerin sadece şehir merkezine ait olmasından kaynaklanmaktadır.



Grafik 5. Vital Cuinet'e Göre 1891'de Diyarbekir Şehir Nüfusu.

Bölünme ve Çatışma: Mağluplar ve Galipler

Katolikleşme faaliyetlerinin en önemli yansıması cemaatlerin kendi içlerinde, yaşadıkları çatışmalardır. Osmanlı kaynaklarının kullandığı *Efrenç/Frenk* kelimesi normalde Osmanlı vatandaşı Hıristiyanlar için kullanılmaz (Şakiroğlu, 1996: 197 vd.). Ancak yukarıda da belirtildiği gibi Katolikliği kabul edenler için zaman zaman biraz da aşağılama niyetiyle bu kavram kullanılmıştır. Bu yaklaşımın bir başka ifadesi de Osmanlı resmi kayıtlarında ve Ermenilere verilen belgelerde ana cemaat/Ortodokslar için kullanılan “*asıl Ermeniler*” (Seyfeli, 2012: 150) kavramıdır. Burdaki aşağılama sadece Osmanlı bürokrasinin kullandığı ve Müslümanların üstünlüğü anlayışına dayanan bir aşağılama ifadesi değildir. Aynı zamanda Hıristiyan cemaatler tarafından da mezhep değiştirenleri itham etmeye yönelik benzeri ifadeler kullanılmıştır. Süryani Yakubiler, 1782’de kendilerinden ayrılan Süryani Katolikler için yenilmiş anlamında “*Mağlubi*” (Atiya, 2005: 241) ifadesini kullanarak, itham ve aşağılamayı kendilerini galip, Katolikleri de mağlup ilan ederek yapmaya çalışmışlardır. Elbette, çoğu zaman acılı ayrılıklarla bölünen cemaatler birbirlerine karşı sadece itham ve aşağılamayla yetinmiyorlar, hayat pratikleri içinde tüm doğal karşılaşma alanları, parçalanmanın beraberinde getirdiği çatışma alanlarına dönüşüyordu.

Bu çatışma alanlarının başlıcaları resmi olarak tanınma/tanımlanma ve gayrimenkul paylaşımlarında yaşanıyordu. Ayrıca cemaatlerin Katolikleşen kısmı, papalığın tahammül sınırlarını aşan müdahaleleriyle de uğraşmak zorunda kalıyorlardı.

Cemaatlerin bölünmeler ardından yaşadığı en önemli sorun tanınma ve tanımlama sorunu. 1830’da Katolik cemaatinin resmen tanınmış olması bu sorunları ortadan kaldırmıyordu. Devlet Salnamelerinde Ermeni Katolik Patriğiyle ilgili geçen “*Ermeni ve Süryani ve Keldani Katolikleri mesalihi patrik-i muma ileyh marifetiyle tesviye olındığından cümlesinin murahhasları bir cedvele derc olunmuşdu*” (Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def’a 1, Sene 1263) ifadesi sadece Katolik Ermenilerin değil Süryani ve Keldanilerin de, en azından Babîli nezdinde, Ermeni Katolik patriği tarafından temsil edildiğini göstermektedir. Ancak burda geçen ifade ve yaklaşım aynı zamanda bazı sorunları da beraberinde getirmekteydi. Bunlardan ilki Süryanilerin yaşadıkları ve aşmak için ciddi uğraşlar verdikleri “Süryani” kavramının kullanılması sorunu. Süryani Katolikler için Osmanlı bürokrasisinin kullandığı Süryani kavramı karışıklığa sebep olmuş ve ana kiliseye bağlı kalmış Ortodoks Süryaniler tarafından eleştirilmiştir. Ortodoks Süryaniler, Ermeni Katolik patrikliği beratında yer alan Süryani lafzının çıkarılması isteği ile Babîli’ye başvurmuşlar ve uzun tartışmalar sonrasında bu ayrılığı tanıyan ferman almayı başarmışlardır. Bu fermanla, “*devlet-i âliyem reayasından Diyarbekir eyaletinde vaki nefs-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 diğereine dahi yalnız Süryani tabir olındığından bahisle*² şeklindeki ifadeyle Süryanilerin iki kısma ayrıldığı, bunlardan ana kilise olarak niteleyebileceğimiz Süryanilerin “*Yakubî Süryani*”, Katoliklerin ise sadece “*Süryani*” olarak isimlendirildiği belirtilmiştir. Ama Ortodoks Süryaniler bununla da yetinmemişler, kendilerini Katolik Süryanilerden ayırmak ve ana kilise olduklarını vurgulamak için kendilerini *Süryani Kadim Kilisesi* olarak isimlendirmişlerdir (Özcoşar, 2008: 52).

Katolik patrikliğinin ihdası sonrasında yaşanan önemli bir problem de, gerçekte birbirinden ayrı kilise örgütlenmelerine sahip Ermeni, Süryani, Keldani kiliselerinin tek bir patriklik, İstanbul’daki Ermeni Katolik Patrikliği, altında idare edilmesiydi. Bu durum Süryani Katolikler için çok önemli bir problem olarak görülmemişti. Çünkü ana kilise de uzun yıllardır İstanbul Ermeni Gregoryen Patrikliği tarafından temsil edilmekteydi. Ancak Keldaniler açısından durum farklıydı. Onaltıncı yüzyıldan beri papa tarafından tanınmış bir patrikliğin, daha yeni ihdas edilmiş bir patrikliğin altında olması kabul edilebilir bir durum değildi. Buna rağmen Keldani patrikliği, kendi cemaat içi atamalarında dahi resmi talepleri İstanbul Ermeni Katolik Patrikliğinin aracılığına başvurmak zorunda kalmıştır. Örneğin 1845’te, “*Nefs-i Diyarbekir’de mütemekkin Keldani Katoliklerinin icra-yı âyinleri zımnında üzerlerine bir murahhas ta’yini lazım gel[diğinde]*”, “*Bağdad ve Musul ve tevabii Keldani patriği iftihâr-ı muhtarî’l-milleti’l-mesihyye Yakup*”, “*İstanbul ve tevabii Katolik patriği iftihâr-ı milletî’l-mesihyye Andan*” aracılığıyla Babialı’ye başvuruyor ve Diyarbekir Keldani Murahhaslığına Piskopos Betros’u atıyordu³. Bu durum yüzyılın ikinci yarısında cemaatlerin İstanbul’da bağımsız temsil edilme çabasına yoğunlaşmalarına yol açacaktır.

Bölünen cemaatlerin yaşadıkları önemli bir sıkıntı da yeni ortaya çıkan cemaatin ayrıldıkları cemaatin gayrimenkullerinde hak iddia etmeleriydi. Bu bağlamda kiliseler, vakıf malları ve mezarlıklar çatışma sebepleriydi. Yeni kilise yapmanın oldukça zor olduğu Osmanlı pratiği, Katoliklerin eski cemaatlerin kiliselerini kullanmalarını zorunlu kılıyordu. Katolikler bu sorunu bazen zor ve hileye başvurarak eski kiliseleri bir şekilde kullanmak veya resmi olarak ev-hane olan bazı mekanları pratikte kilise olarak kullanarak aşmaya çalışmışlardı. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda ise artık çatışmalar karşısında çaresiz kalan Osmanlı Devleti yeni kilise yapımına izin vermek zorunda kalmıştı. Diyarbekir kiliseleriyle ilgili araştırmalar, Katoliklerin eski kiliseleri kullanma ve yeni kiliseler yapma hususunda başarılı olduklarını göstermektedir. Bu araştırmalara göre, Diyarbekir’de tespit edilebilmiş kilise sayısı 21 veya 22’dir. Bunlardan 5’i Katolik, 4’ü Ortodoks, 1’i Protestan kilisesi iken 12’sinin hangi cemaate ait olduğu tespit edilememiştir. Katoliklere ait olan kiliseler şunlardır: Surp Sargis ve Surp Giragos (Küçük Çanaklı) kiliseleri, Onaltıncı yüzyılda Ortodoks Ermenilerce yapılmış

² Başbakanlık Osmanlı Arşivi; “998 Numaralı Divân-ı Hümayûn Defterleri Katalogu” Gayr-i Müslim Cemaatlere Ait 15 No’lu Defter 1251-1329.

³ 312 Nolu Diyarbekir Şer’iyye Sicili, evâil-i Zilkade 1261 tarihli belge.

olmasına rağmen sonradan, Katoliklerce kullanılmış olmalıdır. Ermeni Katolik Kilisesi olarak bilenen kilise ise ondokuzuncu yüzyılın sonlarında 1877-1878'den sonra yapılmıştır. Süryani Katolik kilisesi ise Yedinci yüzyılda yine Ortodoks Süryanilerce yapılmış ancak Ondokuzuncu yüzyılda Süryani Katoliklerin eline geçmiş olmalıdır. Mor Petyun isimli Keldani kilisesinin ise yapım tarihi bilinmemekte ancak onaltıncı yüzyıl olduğu tahmin edilmektedir. Burada dikkat çeken bir husus da Nasturiler şehir merkezinde yok denecek kadar azalmalarına rağmen mevcut iki kiliselerini, Keldaniler tarafından kullanılmasına izin vermemeleridir (Tuncer, 2002: 13).

Katoliklerin, eski cemaatlerinin mezarlıkları üzerinde hak talep etmeleri de cemaatlerin olumsuz tepkisiyle karşılaşmıştır. 1843'te böyle bir şikayetle Babıali'ye başvuran Süryani Kadim Patriği İlyas, Katoliklerin kilise ve mezarlıklara olan müdahalelerinin “*marifet-i şerle men olunması*”nı emreden bir ferman almayı başarmıştır (Özcoşar, 2008: 237). Mezarlık sorunu başlangıçta Katoliklerin ölümlerini kendi evlerinin veya kiliselerinin avlularına gömmeleriyle çözülmüş, zamanla yeni alanlarda bağımsız mezarlıklar oluşturulmuştur.

Katolik cemaatler sadece, eski cemaatleriyle sorun yaşamıyorlardı. Aralarına yeni katıldıkları Katolik dünyaya uyum sağlamada da problem yaşıyorlardı. Özellikle papanın/papalığın müdahaleleri Katolik cemaatleri kendi içinde de ayırtırmıştı. Papalığın müdahaleleri karşısında bir grup, papanın Katoliklerin temsilcisi olduğunu ileri sürüp her türlü hakka sahip olduğunu düşünürken; buna karşı olanlar papayı manevi açıdan bütün Katoliklerin lideri olarak kabul ettiklerini ancak kendi kilise hiyerarşilerine karışma, vakıf malları ve cemaatin eğitimi gibi konularda herhangi bir hakkı olmadığını düşünüyorlardı (Türkan, 2012: 318).

Papalıkla bu anlamda sorun yaşayan ilk cemaat Keldanilerdi. Katolikliği kabul etmelerine rağmen halen Nasturiliğin bazı inanç esasları ile ritüllerini devam ettirme çabaları sık sık papalıkla karşı karşıya gelmelerine sebep oluyordu. 1600'de Keldani Patriği Şem'un, papalıktan patrikliğinin onaylanmasının istediğinde Nasturilikten kalma Diofizit düşünceleri problem olmuştu. 1618'de papalığa bağlılıklarına rağmen ayinlerinde Nestorios'u anmaya devam etmek istemeleri papalık tarafından engelleniyordu. 1667'de Diyarbekir'e gelen Sain-Aignanlı Jean-Bapiste isimli bir Kapusen rahibi Keldani piskoposu Yusuf'u eski inanç geleneklerini devam ettirdiği için görevden aldırıyordu. 1780'de Diyarbekir Piskoposu 4. Yusuf yine papalıkla yaşadığı sorunlar sebebiyle görevini bırakmak zorunda kalmıştı (Frazee, 176 vd.). Herşeye rağmen ondokuzuncu yüzyılda kendi eski ritüllerini, dualarını, festivallerini, kronolojilerini, kutsal kitaplarındaki eski dillerini kullanmaya devam ettirmelerinden Keldanilerin uzun süre kendi adet ve geleneklerinden vazgeçmemiş olduklarını anlıyoruz (Layard, 2000: 184-185).

Katolik Ermeni cemaatinin papalıkla yaşadığı benzeri sorunlar, 1870'te tam bir krize dönüşmüştür. Papa kendi otoritesine ve Ermeni Katolik Patriği Hasun'a karşı çıktıkları iddiasıyla, içlerinde yüksek rütbeli ruhanilerinde bulunduğu kırk

kişinin Katolik inancından çıktığını ilan etti. Bu ruhanilerin arasında Diyarbakir Piskoposu Bahtiyaryan da bulunuyordu. Papa taraftarı ve muhalif Ermeni Katoliklerin kendi aralarındaki çatışmalarının vardığı seviye İstanbul'da nerdeyse bir asayiş problemine dönüşme tehlikesi gösterince Osmanlı Devleti olaya el attı ve olayların içinden çıkılmaz hale gelmesinden sorumlu tuttuğu Patrik Hasun'u görevden aldı. Yeni patrik atanması için yapılan seçimi papalık karşıtı olan Diyarbakir Piskoposu Küpeliyan kazandı. Ancak bu kez de papalık taraftarlarının yeni patriği kabul etmemesiyle sorun tamamen çözülemedi (Türkan, 2012: 336).

Tüm bu çatışmalar, ondokuzuncu yüzyılı Hıristiyan cemaatlerin birbirleriyle ve devletle durmaksızın sorunlar yaşadığı bir yüzyıla dönüştürmüştür. Ancak yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı sınırlarında bu kez de Müslümanlarla gayrimüslimleri karşı karşıya getirecek ve Hıristiyan cemaatlerin bu dönüşümlerinden de beslenen yeni bir sorunlar yumağı ortaya çıkacaktır.

Sonuç Yerine: Bir Modernleşme Provası Olarak Katolikleşme

Misyon çalışmalarının en önemli sonuçlarından biri de modernleşmenin kapılarını aralamış olmalarıdır. Osmanlı Devlet'inin kendi dinamiklerine dayanarak giriştiği modernleşme çabaları en belirgin özelliği halktan bağımsız olmasıydı. Osmanlı, modernleşmeyi halka yayacak herhangi bir yapılanmaya sahip değildi, açıkçası böyle bir anlayışa sahip olduğu da tartışmalıdır. Misyonlar, Osmanlı sınırlarında modernleşmeyi halk içinde yayan kurumlardı. Misyonların hedef kitleleri bağlamında değerlendirildiğinde modernleşmenin etkileri ilk olarak Hıristiyan cemaatler arasında kendini göstermiştir.

Protestanlıkla karşılaştırıldığında modernleşmeye etkisi daha az gibi görünse de, Katolikleştirme faaliyetleri hem kronolojik olarak Protestan misyonerlerin Osmanlı sınırlarına girmesinde çok önceye dayanması hem de cemaatleri dönüştürme düzeyi bakımından oldukça etkili olmuştur. Modernleşmeye tüm yönleriyle olumlu bir anlam yüklemekten çekinen bir yaklaşımla, yukarıda cemaatlerin içine sürüklendiği çatışmacı ortamın modernleşmeyi hızlandıran bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu çatışmacı ortam karşı tarafın mücadele araçlarına sahip olarak inisiyatif kazanma bilinciyle sadece Katolikleşen kesimleri değil ana cemaatleri de etkilemiştir. Hatta bir süre sonra çevrelerindeki Hıristiyan cemaatlerin başvurdukları modern form ve araçlar karşısında eksiklik hissetmeye başlayan Müslümanların da modernleşmesi sürecinde Katolikleşme ve misyonlar önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Modernleşme sürecinin şehre ilk ve en önemli yansıması şüphesiz okullar olmuştur (Bkz. Yıldız, 2014). Modern yaklaşımın örgün eğitime verdiği önem ve cemaatlerin okulları kendi gelecek nesillerini yetiştirme aracı olarak değerlendirildiğinde ondokuzuncu yüzyılın sonu yirminci yüzyılın başında Diyarbakir'de Süryani Katolik veya Keldani mekteplerinden mezun olmanın önemi daha iyi anlaşılacaktır (Bkz. Korkusuz, 2013).

Kadim cemaatlerin Katolikleşmeyle başlayan çözülme ve çatışma süreçleri ironik bir şekilde yine misyonerler aracılığıyla tanışılan milliyetçilik düşüncesiyle modern bir birleşmeye dönüşmüştür. Cemaatlerin din üzerinden tekrar birleşmelerini imkansız kılan misyon çalışmaları onlara yeni bir birleşme alanı olarak milleti sunmuştur. Ermeni milliyetçiliği yanında Nasturi, Keldani ve Süryanileri ortak bir Asuri kimliği üzerinde birleştirme bu ‘modern’ yaklaşımın ürünüdür.

Modernleşmenin Diyarbekir’e en önemli yansıması Müslümanlarla Hıristiyanları karşı karşıya getirmesi olmuştur. Hıristiyan cemaatleri önce birbileriyle, Osmanlı Devleti ve hatta yeni tabi oldukları papalıkla mücadeleye iten Katolikleşme ve misyon çalışmaları doğrudan veya dolaylı olarak ortaya çıkardığı sonuçlar, ondokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren Müslümanlarla-Hıristiyan halkı da bir çatışmaya sürüklemiştir. Oldukça modern bir zihinsel arkaplan ve formda başlayan/devam eden bu çatışma yine modern bir sonla nihayete ermiş, önce ana kiliselerinden kopan Doğu Hıristiyanları bu sürecin sonunda anavatanlarındaki nüfuslarını da büyük ölçüde kaybetmişlerdir.

Kaynakça

- Aboona, H. (Erişim: 10.01.2004). “How And When Catholicism Was Imposed on National Churches of Mesopotamia?”
<http://www.atour.com.education/20010303.html>
- Albayrak, K. (1997). Keldaniler ve Nasturiler. Ankara: Vadi.
- Armale, İ. (1993). Türkiye Mezopotamiasında Mardin. Turan Karataş (çev.), İsveç: Nsibin.
- Artinian, V. (2004). *Osmanlı Devletinde Ermeni Anayasasının Doğuşu (1839-1863)*. İstanbul: Aras.
- Aydın, M. (1990). “Hristiyan Konsillerne Genel Bir Bakış”, Belleten, C. LIV., 365-380.
- Behar, C. (2003). Osmanlı İmparatorluğunun ve Türkiye’nin Nüfusu. Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.
- Cuinet, V. (1892). *La Turquie d’Asie, Geographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonné de Chaque Province de l’Asie Mineure*. Paris.
- Dolabani, H. (2006). Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerinin Özgeçmiş, G. Akyüz (Çev), İstanbul.
- Durak, N. (2005). “Süryani Ortodoks Kilisesi”. Süryaniler ve Süryanilik I., Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli (Haz.), Ankara: Orient.
- Eryılmaz, B. (1996). Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi, İstanbul: Risale.
- Frazer, C. A. (1983). *Catholics and Sultans: the Church and the Ottoman Empire 1453-1923*. New York: Cambridge University Press.
- İlhan, M. (1981). “Some notes on the settlement and population of the Sancak of Amid according to the 1518 Ottoman Cadastral survey”. Tarih Araştırmaları

- Dergisi, Sayı: 14, 415-437.
- Karpat, K.H. (2003). Osmanlı Nüfusu (1830-1914), Demografik ve Sosyal Özellikler., İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Karpat, K.H. (2006). Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma. Dilek Özdemir (çev.), Ankara: İmge.
- Kemal, K. (2003). Osmanlı Nüfusu (1830-1914), Demografik ve Sosyal Özellikler. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kenanoğlu, M. (2004). Osmanlı Millet Sistemi, Mit ve Gerçek. İstanbul: Klasik.
- Kieser, H.L. (2005). Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938. İstanbul: İletişim.
- Korkusuz, Ş. (2003). Seyahatnamelerde Diyarbakır. İstanbul: Kent.
- Layard, A.H. (2000). Ninova ve Kalıntıları. Zafer Avşar(çev.), İstanbul: Avesta.
- Merguerian, B.J. (2013). Amerikalıların Gözünden 19. Yüzyılda Diyarbakır, 1830-1860. Altuğ Yılmaz (çev.), Diyarbakır ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı, Diyarbakır Tebliğleri. İstanbul: Hrant Dink Vakfı.
- Murre, H.L., Van Den Berg. (1999). "The Patriarchs of The Church East From The Fifteenth to Einteenth Centuries". Hugoye: Journal of Syriac Studies, Vol. 2, No. 2, July, <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No2/HV2N2Murre.html>, (Erişim: 12.09.2004).
- Öz, M. (1999). "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler". İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt 12, Sayı 1, 27-33.
- Özcoşar, İ. (2014). "Separation and conflict: Syriac Jacobites and Syriac Catholics in Mardin in the eighteenth and nineteenth centuries" Byzantine and Modern Greek Studies Vol. 38 No. 2 (2014) 201-217.
- Özcoşar, İ. (2008). Bir Yüzyıl Bir Sancak Bir Cemaat 19. Yüzyılda Mardin Süryanileri. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Refik, A. (1340). "Türkiye'de Katolik Propagandası". Türk Tarihi Encümeni Mecmuası, Eylül, No: 5 (82), 257-276.
- Refik, A. (1988). Onikinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1689-1785). İstanbul: Enderun.
- Seyfeli, C. (2012). "Osmanlı Devlet Salnamelerinde Katolik Ermneiler (1847-1918)". CIU Folklor/edebiyat, Cilt:18, sayı, 69, 2012/1, 145-182.
- Şakiroğlu, M. (1996). "Frenk". DİA, c. 13, Ankara: TDV, 197-199.
- Tepeyran, E. H. (1998). Hatıralar. İstanbul: Pera.
- Tuncer, O.C. (2002). Diyarbakır Kiliseleri. Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi.
- Türkan, A. (2012). "İstanbul'daki Katolik Ermeni Gruplarının Problemleri ve Papalığın Müdahaleleri (19. yy.)". History Studies: International Journal of History, Volume 4 Issue 2, p. 317-341, July 2012, 317-341.
- Wigram, W. A. (1929). The Assyrians And Their Neighbours. London: G.Bell & Sons.
- Yıldız, H. (2014). Osmanlı Yenileşme Döneminde Diyarbakir Vilayeti'nde Eğitim (1870-1920). Ankara: TTK.
- Yılmazçelik, İ. (1995). XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır. Ankara: TTK.