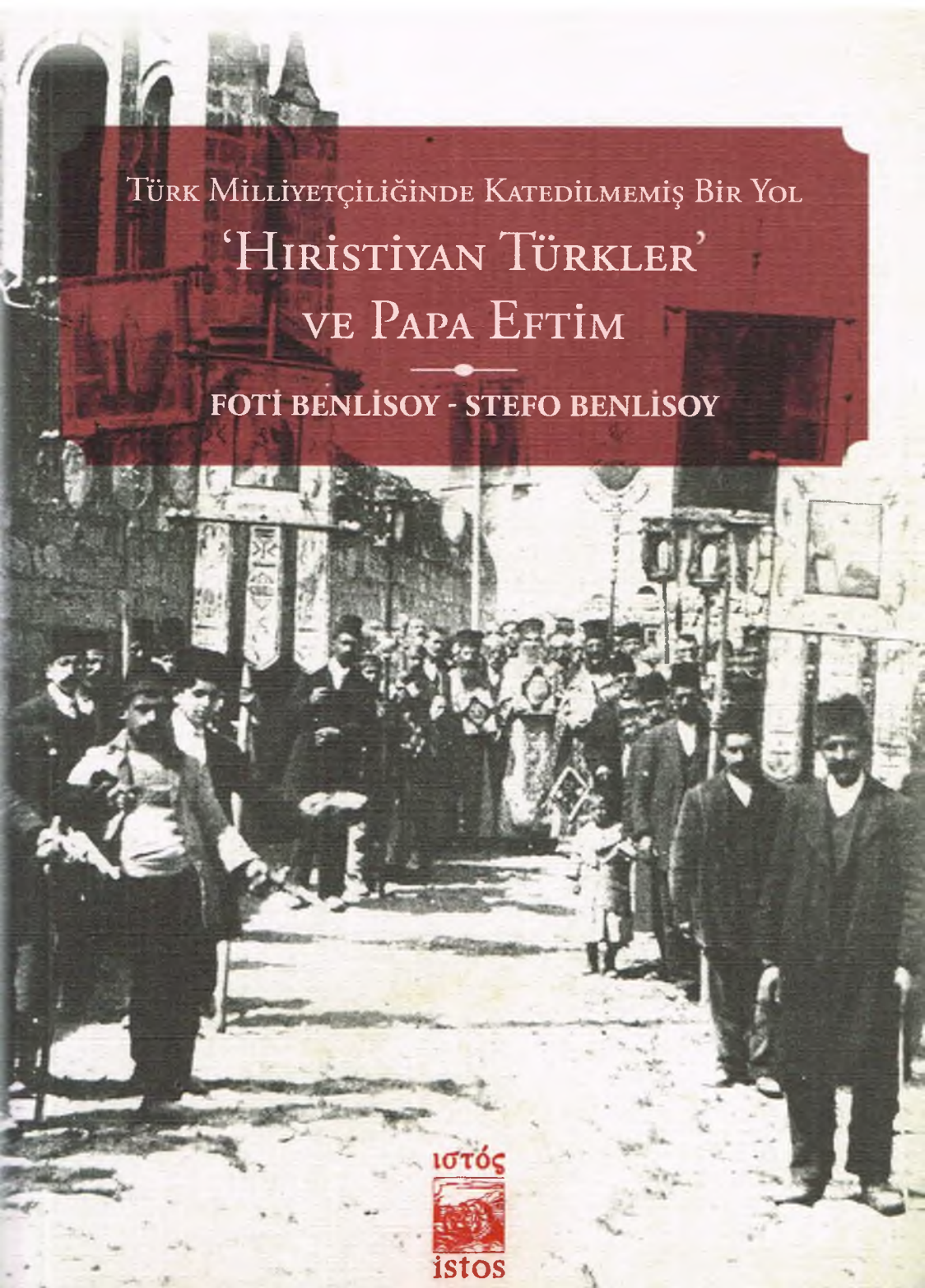


Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol

'Hıristiyan Türkler' ve Papa Eftim

FOTİ BENLİSOY - STEFO BENLİSOY

ιστός
istos

Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol
'Hıristiyan Türkler' ve Papa Eftim

Foti Benlisoy
Stefo Benlisoy

ΙΣΤΟΣ İSTOS

Kapak fotoğrafı:
Malakopi (Derinkuyu) Aziz Theodoros Kilisesi'nin dışında Paskalya sabahı ayini.



istos yayın: 34
politika historika: 9

Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol:

'Hıristiyan Türkler' ve Papa Eftim, Foti Benlisoy-Stefo Benlisoy, 2016

© istos yayın, 2016

Birinci Basım: Ekim 2016

Yayıma Hazırlayan: Haris Rigas, Seçkin Erdi

Kapak ve İç Tasarım: Aykut Kaplan

istos yayın

Mumhane Caddesi, No: 39, Aziz Andrea Manastırı Hanı,

Karaköy-İstanbul

Tel: +90 212 243 41 61

www.istospoli.com / info@istospoli.com

Sertifika No: 25219

ISBN: 978-605-4640-50-8

Baskı:

Figür Grafik ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti Yıldırım Oğuz Göker

Cad., Nilüfer Sk. 5. Gazeteciler Sitesi, No: A 19/5 Akatlar-İstanbul

Tel: +90 212 282 77 01

Sertifika No: 14746

Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol:

'Hıristiyan Türkler' ve Papa Eftim

Foti Benlisoy

Stefo Benlisoy

ιστός
istos

İÇİNDEKİLER

Giriş **7**
Birinci Kısım **23**
Kâbus yahut Mit:
Papa Eftim Efendi 25
Türk Ortodoksluğunun İnşası 87
Nüfus Mübadelesi ve "Eksodus" 151
Papa Eftim İstanbul'da 179
İkinci Kısım **199**
"Anatolluları Dalmış Oldukları Uykudan Uyandırmak": Anadolu Ortodoksları ve Yunan Milli Cemaati 201
'Hıristiyan Türkler' 249
Laiklik ve Gayrimüslim Türkler: Gagavuzlar Vakası 317
Sonsöz **345**
Kaynakça **353**

GİRİŞ

"İsmet Paşa Venizelos geldiler,
Trampa yapmaya karar verdiler,
Acap bunu bi ferde mi sordular
Dünya kurulalı görülmemiştir.

Türkiyadan kaldırdılar bizleri
Kan ağlayor hepimizin gözleri
Heç kimsenin gülmez oldu yüzleri,
Bir yadirgi yere sürdüler bizi.

Kilisayı mektepleri terk ettik,
Eşyaları paraları sarf ettik
Andalayi [mübadele] yapanlara kahrettik
Her birimiz bir tarafa atıldık."

Kayserili Ortodoks ruhani, Papa Neofitos'un 1924'te Selanik'te Yunan harfleriyle Türkçe, yani Karamanlıca olarak yayımlanan "Milli Felaket" adlı kitabındaki "Lozan Antlaşması Üzerine" (*Περί της Συνθήκης της Λωζάνης*) adlı şiiri bu dizelerle başlar.[1] Şiir, mü-

1- Papa Neofitos, *Εθνική Συμφορά, ήτοι θρήνοι Ποντίων, Σμυρναίων και εν γένει πάντων των Ανταλλαξίμων*

badele nedeniyle yaşanılan acıları, çekilen sıkıntıları, düşülen perişanlıkları aktarır: "Terk eyledik saray gibi evleri / Mekân tuttuk dağ başında köyleri," "Çokları da açık çıplak kaldılar / Evinden bağından mahrum oldular." Mübadele sırasında ölenler, kaybolanlar, ailelerin parçalanması, insanların mallarını mülklerini, doğup büyüdükleri topraklarını terke zorlanmalarından bahsedilir.[2]

Yunan harfleriyle yazılmış Türkçe kitabın önsözüyse Yunanca kaleme alınmıştır. Önsözde Neofitos, soydaşlarının Anadolu'da uğradığı felaketlerin onun için ilahi bir ilham kaynağı teşkil ettiğini belirtir. Neofitos, "ulusun ölümsüz öğretmeni" diye andığı ve Yunan milliyetçi panteonunun başta gelen figürlerinden olan düşünür ve devrimci Rigas Fereos'u (1757-1798) anarak onun şiirlerinin "kutsal vatanımızın" "zalim tiranlardan" kurtuluşunda oynadığı rolün altını çizer. Neofitos kendi dizelerinin de benzer bir etki yaratmasını istercesine, Anadolu'da uğranılan felaketlerin müsebbibi olan "fırkacılığın" ve siyasi hırsların ortadan kalkması için "ulusal tarihimizin bu trajik vakalarının" her Yunanın belleğine kazınması gerektiğini belirtir.

Yunanca önsözdeki Helen ulusal kimliğiyle özdeşliği ifade eden milliyetçi dile, az evvel bir kısmını aktardığımız Türkçe şiirin genelinde rastlanmaz. Neofitos beyitlerinde daha çok mübadele kararını alan politikacıları eleştirir, kendilerine Lozan'da "içirilen zehir"den bahseder ve "Yunanistan toprağına düşürül"melerine yanar. Mübadeleyi kimseye sormadan gerçekleştirilen bir "trampa" olarak değerlendirir, sürülmekten, dört bir yana savrulmaktan bahseder. Metnin neredeyse tamamına sinen bu olumsuz havaya karşın şiir geleceğe dair umutla sona erer. Üstelik şiirin bütününde memleketlerinden koparılıp yaban ellere atıldıkları, "sürüldükleri" söylenen muhacirlere bu sefer "ata toprağı"na geldikleri ve bir gün bu felaketlere sebep

---

Προσφύγων [Milli Felaket yani Pontuslu, İzmirli ve Tüm Mübadil Mültecilerin Ağıtları] (Selanik: Tipois M. Triantafillou&Sia, 1924).

2- Türkdil Anadolulu Ortodoks mübadillerin göç acısını, vatan hasretini ve asıl olarak da Yunanistan'da yerleştirildikleri mahallerdeki koşulları ve sıkıntıları dile getirdikleri Türkçe şiirlerinden bir seçki için bkz. *Muhacirnâme-Karamanlı Muhacirler İçin Şiirin Sedası* (İstanbul: istos yayın, 2016), haz. Evangelia Balta ve Aytek Soner Alpan.

olanlardan hesap soracakları söylenir: "Atamız yurdudur gün göreceğiz / Vakit gelip murada ereceğiz / Canavara bu hali soracağız / Cinsimizdir bize yardım edecek." Bir yandan "trampa," hatta "sürgün" edilmelerine, yaban ellere atılmalarına feryat edilirken diğer yandan da artık "ata yurdu"na geldikleri, "cins"lerinden yardım görecekleri vurgulanır. Neofitos'un satırlarındaki bu çift dilliliğinin, mübadelenin hemen akabinde akut bir biçimde yaşanan bir kimlik yarılmasını aksettirdiği rahatlıkla iddia edilebilir.[3]

Elinizdeki çalışma, sürgün olmak ile ata yurduna dönmek arasındaki işte bu çelişkili hali, bu yarılmayı, özellikle de bu kimlik karmaşasının rakip milliyetçilikler arasında nasıl bir rekabet konusu haline geldiği hususunu ele alacak. İlgili literatürde çoğu zaman "Karamanlı" olarak anılan Anadolu'nun Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyan ahalisi, on dokuzuncu yüzyılın özellikle son çeyreğinden itibaren birbiriyle çekişen Yunan ve Türk milliyetçiliklerinin talep ve iddialarının konusu olmaya başlar. Bu toplulukların neticede hangi "hayali cemaatin" parçası kılınacağı tartışması, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından Patrikhane'den bağımsız, ulusal nitelikte müstakil bir Türk Kilisesi'nin kurulması çabası dolayısıyla bir "kilise ihtilafı" olarak somutluk kazanır. Elinizdeki çalışma işte bu kilise çatışmasını ele alarak birbiriyle bağlantılı bir dizi sorunun cevabını arıyor: Yunan ve Türk milliyetçilikleri Anadolulu Türkdil (Türkofon) Ortodoksları kendi ulusal cemaatlerine dahil etmek adına hangi söylemsel stratejileri devreye soktular? Bu topluluğun Yunan milliyetçiliği açısından dilsel, Türk milliyetçiği açısındansa dinsel aykırılığı ya da "anomalisi" nasıl bertaraf edilmeye çalışıldı? Söz konusu söylemsel stratejiler, aynı milliyetçi projeye bağlı farklı ulusal kimlik tanımları arasındaki rekabet bağlamında kimin Yunan ya da Türk sayılıp sayılmaması gerektiğine dair tanımlarda hangi değişiklikleri gündeme getiriyordu? Özellikle Türk milliyetçiliği açısından gayri-

3- Foti Benlisoy, "Kayserili Papaz Neofitos'un Mübadele Şiiri: 'Türkiyadan kaldırdılar bizleri/Kan ağlayor hepimizin gözleri'" *Toplumsal Tarih*, Haziran 2006, sayı 150, s. 48-51.

müslim bir topluluğun Türk sayılması, bizatihi Türk ulusal kimliğinin inşa süreci açısından ne anlama gelecekti? "Hıristiyan Türkler" teması bizatihi Türklüğün nasıl tarif edilmesi gerektiği hususunda ve Türk milliyetçiliğinin dini aidiyetle, spesifik olarak da İslam'la ilişkisinde nasıl bir kırılmaya denk düşüyordu?

Bu sorulara cevap aramaya geçmeden önce az evvel andığımız Kayserili papaza geri dönelim. Mübadelenin hemen ardından, kendisi de mübadil olan Neofitos'un Selanik'te Türkçe (Yunan harfleriyle Türkçe) bir şiir kitabı yayımlıyor olması elbette bir tesadüf değildir. Zira Neofitos'un acı ve özlemlerini aksettirmeye çalıştığı insanların (ve dolayısıyla potansiyel okurlarının) önemli bir bölümü Türkçeden başka bir dil konuşamıyordu. Osmanlı Anadolusu'ndaki Rum Ortodoks nüfusun önemli bir bölümünün Türkdil oluşu, yani anadillerinin Türkçe olması, günümüz okuyucusunu muhtemelen şaşırtacaktır. On dokuzuncu yüzyılda Anadolu'nun ağırlıkla iç kesimlerinde bulunan, ama kuzeyde Karadeniz'deki kimi cemaatlerden güneyde Kilikya ve Antalya'ya, batıda Bursa ve Aydın'a doğudaysa Kayseri ve Sivas vilayetlerine kadar uzanan geniş bir alandaki Ortodoks topluluklar arasında Türkçe hâkim konumdaydı. Türkçenin Anadolu'daki Ortodoks cemaatler arasında ne derece yaygın olduğu, kendisini Anadolulu Rum Ortodoks toplulukların tarih, toplumsal yaşam ve kültürlerini incelemeye adamış bir kuruluş olan Küçük Asya Araştırmaları Merkezi[4] tarafından derlenen verilerde net biçimde ortaya konulmuştur. Buna göre (Roma dönemi Anadolusunun idari taksimatına uygun olarak tasnif edilen verilere binaen), "Kapadokya"daki toplam seksen bir Ortodoks cemaatten kırk dokuzu Türkçe konuşuyordu. Isparta, Burdur ve Antalya ile Konya illerinin bir kısmını kapsayan "Pisidya"da altı Ortodoks cemaatin tümü, günümüzde Eskişehir, Afyon ve Kütahya'nın kapladığı "Frigya"da da on dokuz cemaatten on dördü

4- Küçük Asya Araştırmaları Merkezi tarafından oluşturulan, Ortodoks Rum mültecilerin göçleri, memleketlerindeki toplumsal yaşamları, kültürel gelenekleri ve ibadetlerine ilişkin sözlü tanıklıklarına dayalı arşivi etnografik açıdan ele alan bir çalışma için bkz. Penelope Papailias, "Mülteci Belleği veya Bir Yunan Kurumu Üzerine Notlar," *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), der. Esra Özyürek, s. 267-297.

Türkdilliydi. Antalya'nın doğusunu kapsayan "Pamfilya"da yedi cemaatten altısı Türkçe konuşmaktaydı. Esasında Anadolu Ortodoks cemaatlerinin ortaya koyduğu dilsel manzara çok daha karmaşıktı. Yine aynı kaynağa göre, İznik, İzmit körfezi, Sakarya ve Bursa arasındaki bölgeyi kaplayan "Bitinya"da on üç, Fırat nehri bölgesinde beş cemaat ise Ermenice konuşuyordu. "Kilikya"da iki Ortodoks köyü Arapça konuşurken, Çanakkale Boğazı'nın Anadolu yakasında üç köyse Bulgarca konuşuyordu. Dicle bölgesinde Kürtçe ve Süryanice konuşan birer Ortodoks köy vardı.[5]

Bu tür dilsel "hususiyetler" elbette ki İmparatorluğun Ortodoks nüfusuyla sınırlı değildi; "Karamanlılar" fenomeni, Osmanlı dünyasındaki biricik ve yalıtılmış bir örnek sayılamaz. Türkçe yazmak için Ermeni alfabesini kullanan, Türkçe konuşan Ermeniler Anadolu'daki Ermeni nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturuyordu. Balkanlar'da Türkdilli olan ve Türkçe yazmak için Kiril alfabesini kullanan Slav topluluklar mevcuttu. *Frangolevandini* (Φραγκολεβαντίνοι), yani Yunanca konuşan Katolikler, Yunancayı Latin alfabesiyle (*frangohiotika* / Φραγκοχιώτικα) yazıyorlardı. Benzer şekilde, İstanbul'un Yunanca konuşan Yahudileri (*Romanyot*) Yunanca yazmak için İbranice alfabeyi kullanıyorlardı. Yine İstanbul'un Hasköy gibi Yahudilerin yoğun olarak bulunduğu mahallelerinde mukim olup *Ladino* konuşan Ortodoks Hıristiyanlar bulunmaktaydı.[6]

Konuşulan dilin insanların kolektif kimliğini tayin etmede asli bir kıstas sayılmadığı bir çağda dilsel çeşitliliğin bugünkü anlamda bir siyasal ya da dini ehemmiyeti yoktu. Siyasal iktidarın ya da kilisenin dili yerel dillerle rekabet içinde değildi, tüm bu diller elbette belli bir hiyerarşi dahilinde birarada var olabiliyorlardı. Ortodoks gelenekte de dil farklılıkları (çeşitli diller veya diyalektler) "siyasal" bir öneme sahip

---

5- Bkz. P. Kitromilides-A. Alexandris, "Ethnic Survival, Nationalism and Forced Migration," *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* [Deltio Kentru Mikrasiatikon Spudon], cilt 5, 1984-1985, s. 18-20.

6- Richard Clogg, "Anadolu Hıristiyan Karındaşlarımız: The Turkish-speaking Greeks of Asia Minor," *Neohellenism* (Canberra: Australian National University, 1992) içinde, der. John Burke ve Stathis Gauntlett, *Humanities Research Centre*, Monograph 5, s. 67-8.

değildi; çünkü bunlar kilisenin diline şu ya da bu biçimde tesir etmiyordu. Ortodoks cemaatine ait olmanın herhangi bir dili kullanıyor olmakla ilgisi yoktu. Aslına bakılırsa anadilin veya yerellerde konuşulan dil ve lehçelerin seçkinlerin "resmi" dilinden ya da ayin dilinden apayrı bir lisan olması, tarım toplumlarının ya da kapitalist modernlik öncesi zamanların genel bir karakteristiğiydi. Hatta kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşması ve modern ulus devlet formunun şekillenmesi öncesinde toplumların dilsel benzerlik ve homojenizasyondan ziyade dilsel farklılaşmayla tanımlandıkları söylenebilir. Devletler ve hâkim sınıflar tebaalarının kültürel ve dilsel anlamda homojen olmasıyla ya da aralarındaki iletişimin yoğunlaşmasıyla ilgilenmezlerdi. Zaten bu tür devlet yapıları kitleleri müşterek bir kültürde bütünleştirecek maddi araçlara da sahip değildiler. Bu nedenlerden ötürü "Karamanlılar"ın, daha doğrusu Anadolu'nun Türkdilli Ortodoks Hıristiyanlarının nevi şahsına münhasır istisnai bir vaka olarak ele alınmaması gerekir.

Bu noktada, çalışmamızın hemen başında önemli bir hususa dair bir uyarı yapmak elzem gibi görünüyor. Günümüzde Türkdilli Anadolulu Ortodoksları tanımlamak için Türkçe ve Yunanca Osmanlı tarihyazımında "Karamanlı / *Καραμανλήδες*" tabiri, yaygın olarak kullanılıyor. Oysa aynı ifade, on dokuzuncu yüzyılda, özellikle de başta İstanbul olmak üzere kent merkezlerinde Anadolu Ortodokslarını hor görmek, onların aşağı sınıfsal pozisyonları ve taşralılıklarının getirdiği kültürel ve eğitsel yetersizliklerini, "kabalıklarını" ve adab-ı muaşeret yoksunluklarını vurgulamak için kullanılan aşağılayıcı bir terimdi. Bu anlamıyla da "Karamanlı" tabiri Anadolu Ortodoksları tarafından kullanılmaktan kaçınılan, bazen de tepkiyle karşılanıp reddedilen bir ifade olmuştur. Dolayısıyla bu terimi günümüzde kullanırken bu tarihsel arka planı göz önünde bulundurmak gerekir. Bu kaygıdan dolayı, bu çalışmada "Karamanlı" tabiri kullanıldığı zaman onun tırnak içerisine alınması tercih edilmiştir.[7]

7- "Karamanlı" tabirinin bu tahkir edici niteliğine rağmen nasıl yaygınlaşıp zaman içerisinde bizzat Anadolu kökenli Ortodokslar tarafından dahi kabul edilir hale geldiği ise ayrı bir tartışma-inceleme başlığıdır. Bkz. Foti Benlisoy & Stefo Benlisoy, "Karamanlılar, Anadolu Ahalisi ve Aşağı Tabakalar: Türkdilli Anadolu Ortodokslarında

"Karamanlılar" ya da daha doğru bir ifadeyle Anadolulu Türkdil Ortodoks Hıristiyanlar, çoğu durumda dilsel ve kültürel çeşitliliğin bir örneği, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki halkların ve inançların iç içe geçmişliğinin bir tezahürü olarak ele alınmıştır. Bu topluluklara has yazım biçimi olan *Karamanlıca*, yani Yunan harfleriyle yazılmış Türkçe ve bu yazım biçimini kullanan görece zengin bibliyografya Yunan, Türk ve Avrupalı araştırmacılar tarafından incelenmiştir.[8] Ne var ki, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların yükselen milliyetçilikleri ile Anadolu'nun Türkdilli Ortodoks Hıristiyan nüfusu arasındaki ilişkinin derinlemesine ele alındığını söylemek mümkün değildir. Yunan irredantizminin Anadolu'daki Ortodoks cemaat örgütlenmeleri üzerindeki etkileri ve de bu cemaatlerin kolektif öz-farkındalıkları hususu bir ölçüde incelenmişse[9] de Türk milliyetçiliğinin bu topluluklara dair talep, iddia ve girişimleri ve bunların Anadolulu Ortodokslar üzerindeki etkisi neredeyse hiç tartışılmamıştır.

Anadolu Ortodoks cemaatlerinin önemli bölümünün "dilsel Türklüğü" ve kendilerine has kimlik biçimleri, kültürel standartlaşma ve homojenleşmenin artık kural haline geldiği on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında önem kazanmaya başladı ve rakip milliyetçiliklerin ilgi alanına dahil oldu. Böylece "Karamanlılar" giderek Yunan ve Türk milliyetçi söylemleri arasında bir rekabet ve çatışmanın konusu haline geldi. Yunan milliyetçilerine göre Küçük Asya'nın iç kesimlerinin kadim halkları, Helenistik dönemde Yunanlaşmış ve dilleri de tedrici olarak Yunancayla ikame olmuştu. Hıristiyanlığın yayılmasının ardından Yunan dili ve kültürü hem kent merkezlerinde hem

---

Kimlik Algısı," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 112, Güz 2010, s. 7-22.

8- Karamanlıca bibliyografyası için bkz. Sévérien Salaville ve Eugéne Dallegio, *Karamanlidika, Bibliographie Analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs, I (1584-1850)* (Atina: 1958); *II (1851-1865)* (Atina: 1966); *III (1866-1900)* (Atina: 1974). Evangelia Balta, *Karamanlidika. Additions (1584-1900). Bibliographie Analytique* (Atina: 1987); *Karamanlidika. XXe siècle. Bibliographie Analytique* (Atina: 1987); *Karamanlidika, Nouvelles Additions et Compléments, I* (Atina: 1997).

9- Gerasimos Augustinos, *Küçük Asya Rumları* (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997); Sia Anagnostopoulou, *Μικρά Ασία 19ος αιώνας-1919 Οι Ελληνορθόδοξες Κοινότητες* [Küçük Asya 19. yy-1919 Rum Ortodoks Cemaatleri] (Atina: Ελληνικά Γράμματα, 1997); Vangelis Kechriotis, *The Greeks of Izmir at the End of the Empire A Non-Muslim Ottoman Community Between Autonomy and Patriotism* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Leiden Üniversitesi, 2005).

de kırsal alanlarda hâkim konuma gelmişti. Ancak çok sonra, Türk istilalarıyla bu durum tersine çevrilmiş, istilaların kıyıcılığı, Türklerle uzun süre bir arada yaşamak zorunda kalmak, sahil bölgelerindeki Yunanca konuşan topluluklardan yalıtılmışlık gibi faktörler, Yunancanın tedrici olarak ortadan kalkması sonucunu doğurmuştur. Yani Yunan milliyetçi yazınına göre bu topluluklar, lisanları ulusal tarihin med cezirleri arasında Türkleşmiş Yunanlardan ibaretti. Yunan kökenden geliyorlardı; fakat zor yoluyla ve de Anadolu'nun sahil bölgelerindeki Yunanca konuşan Ortodoks cemaatlerden yalıtılmış olmanın sonucunda giderek Türkçeyi kabullenmek durumunda kalmışlardı.

Türk milliyetçileri ise Anadolu'nun Türkçe konuşan Hıristiyanlarının Türk oldukları iddiasını Yunan cenahındaki benzerlerine kıyasla hayli geç bir aşamada dillendirmeye başladı. Anadolu Hıristiyanlarının Türk olduğu iddiası, Anadolu'nun esasen Türk olduğu fikriyle yakından bağlantılıydı. "Karamanlıların" Türklüğü, Türk milliyetçileri için Türklerin Anadolu'nun otantik sakinleri olduğunun önemli bir kanıtı ve Anadolu'daki Türk varlığının yakın zamanlı, yapay ve neticede geçici bir mahiyet taşıdığına dair Yunan (ve Batı) iddialarını çürütecek bir karşı argümandı. Bu teoriyle Anadolu'nun siyasal anlamda bölünmesi tehdidini cari kılan siyasal koşullar arasındaki bağ aşikârdır. Bu sebeple Anadolulu Hıristiyanların Türk olduğunu öne süren görüşler, daha on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren ileri sürülmüşlerse de tam da Anadolu'nun bölünmesinin yakın ve olası bir tehlike olarak gündemde olduğu Mütareke sonrasında ciddi bir yaygınlık kazanmışlardır. Anadolu'nun esasen Türk olduğu ve başka hiçbir ulusal topluluğa ait olamayacağı vurgusu, orada yaşayan Hıristiyanların da Türk olduğu iddiasını öne sürmeyi mümkün kılmıştır. Dahası, Hıristiyan Türklerin mevcudiyeti, Anadolu'daki Türk yerleşiminin yakın bir zamana dayanan sathi bir durum olmayıp derin tarihsel köklere sahip olduğunun bir kanıtı kabul ediliyordu. Bu teoriye göre Anadolu'nun Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanları kadim zamanlarda Anadolu'ya yerleşmiş Türk kavimlerinin torunlarıydılar. Daha da detaya girersek, Türkdil Hıristiyanla-

rın soyu, dört bin yıl önce yarımadada yaşamış olan otokton Turanî topluluklardan geliyordu. Turan kökenli nüfus, Bizans döneminde Hıristiyanlığı benimsemiş ama dilini, dolayısıyla da ulusal kimliğini muhafaza edebilmişti. Bu yaklaşımın başka bir versiyonuna göre ise "Hıristiyan Türkler," Bizans ordusuna hizmet etmiş ve Hıristiyanlığı benimsemiş Türk köylü-savaşçıların ya da tüccarların soyundan geliyordu. Bunlar Ortodoks ritüellerini Türk dilinde yerine getirmişse de gelenekleri ve halk kültürleri esas itibariyle Türk kalmıştı.

Kısacası, Anadolu'nun Türkdil Ortodoks nüfusu, dilsel hususiyeti nedeniyle yirminci yüzyılın başında Yunan ve Türk milliyetçilikleri arasında, bunların dilce Türkleşmiş Yunanlar mı, yoksa Hıristiyan Türkler mi oldukları hakkında bir tartışma doğurur. Söz konusu ihtilaf, 1919-1922 Yunan-Türk savaşı sırasında, elinizdeki çalışmanın konusunu da teşkil eden, bir Türk Ortodoks Kilisesi kurulması girişiminin yolunu açacaktır. Yunan ve Türk milliyetçilikleri arasındaki bu rekabet, her iki milliyetçiliğin de "Karamanlıları" kendi ulusal topluluğuna dahil etme çabasından kaynaklanır. Bu rekabet ve çatışma ortamında Türkdil Ortodokslar, yaşadıkları bölgedeki hâkim toplumsal kültür, yani Türk / Müslüman kültürüyle, Yunan Krallığı'nın kurulmasıyla gelişen ve bölgeye de yayılan Yunan / Ortodoks ulusal kültürü arasında kalmış ve bu ikisi arasında bir tavır almaya zorlanmıştır.

Türkdil Ortodoks Hıristiyanların "hakiki" kökeninin ne olduğu sorusu çalışmamızın sınırları dışında kalıyor. "Karamanlıların" Yunan mı yoksa Türk mü olduğu sorusuyla ilgilenmek niyetinde değiliz. Aslına bakılırsa bizzat böylesi bir soru hayli sorunludur; zira yüzyıllara yayılan, kesintisiz bir milli şecere fikri üzerine bina olmuş ulusların tarihin asli aktörü olduğunu benimseyen bir yaklaşım, en hafif tabirle anakroniktir. Bu çalışmada ele alacağımız esas konu, Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanların kökenine dair rakip milliyetçi iddialar arasındaki antagonizmadır.

Türk ve Yunan milliyetçi söylemleri, Anadolulu Hıristiyanların kendilerine mahsus kimliğini ulusal terimler dahilinde tanımlamanın yollarını aradılar. Her iki milliyetçilik için de bu hususiyet, milli

seçkinlerin yardımlarıyla düzeltilmesi gereken marazi ve hatta dejenere bir durumdu. Türkçe konuşan Hıristiyanlar aynı anda ulusal kültürün hem saf, yani bozulmamış bir örneği hem de onun yozlaşmış bir versiyonu olarak görüldüler. Aslında Türkdilli Hıristiyanların popüler kültüründeki hangi öğelerin milli kültürü temsil edeceğine, hangilerininse dejenere oluşun bir misali olarak kabul edilerek dışlanacağına karar veren rakip milliyetçi elitlerden başkası değildi.

Böylece Anadolu'daki Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanların hangi ulusal cemaate ait olduğu ya da olması gerektiği tartışması, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren ortaya çıkar ve Milli Mücadele döneminde İstanbul'daki Ekümenik Patrikhane'den bütünüyle bağımsız bir Türk Ortodoks Kilisesi'nin kurulması çabasıyla zirveye ulaşır. İşte elinizdeki kitap, iki rakip milliyetçilik arasındaki çekişmenin "kesin" bir mahiyet kazandığı bu zaman aralığına odaklanıyor. Bu vakanın, yani rakip milliyetçilikler arasındaki bu somut çekişme alanının milliyetçiliğin ulusu icat / hayal etme yol ve yöntemlerini (ulusun "inşa edilmişliğini") olduğu kadar onun tarafından harekete geçirilen söylemsel stratejileri de anlama çabamızda açıklayıcı bir örnek teşkil edeceğine inanıyoruz.

Anadolu'nun Türkofon Ortodoks Hıristiyanlarının Türklüğüne dair teoriler ancak özgün tarihsel bağlamında anlaşılabilir. 1919-1922 Türk-Yunan savaşı sırasında, Akdağmağden'den mahallî bir Ortodoks papazı, yani Papa Eftim, bir Türk Ortodoks Kilisesi tesis etme girişimine ön ayak oldu. Amacı, "Karamanlıları" Türk milliyetçi hareketi ve Ankara hükümetine bağlayarak Ekümenik Patrikhane'den ayrı ve Ankara hükümetine tabi bir kilise oluşturmaktı. Yerel kilise kadrolarından ve cemaat önderlerinden Eftim'in hareketine destek verenler oldu. Yukarıda andığımız Kayserili Papaz Neofitos şiirinin bir bölümünde bir "Türk Ortodoks" Kilisesi kurmaya çalışan Papa Eftim'in girişimlerinden de bahseder. "Üç Despotlar sürülmüşler geldiler / Hayli vakit Kayseri'de kaldılar / Papa Eftim'e de cevap verdiler / Türk Ortodoksu olmayız deyu" diye yazarak Anadolu'da kalmış kimi yüksek ruhbanın bu çabalara karşı aldığı tutumu vurgular.

Papa Eftim, İstanbul Fener'deki Ekümenik Patrikhane'den topyekûn bir kopuşta ısrar ediyordu. Ona göre Fener, dış güçlere tâbi konumdaydı ve Ortodoks Hıristiyanların Anadolu'da huzur içinde yaşamlarını sürmelerinin yegâne yolu, bir "fesat yuvası" haline geldiğini savunduğu Patrikhane'den kendilerini ayırmalarıydı. Özellikle Yunan ordusunun Anadolu'nun içlerinde bulunduğu 1921-22 yıllarında mesele, Ankara hükümeti için can alıcı bir hâl alır. Ankara, Papa Eftim'i ve "Türk Ortodoks Kilisesi" projesini destekleyerek Anadolu gayrimüslimlerine yönelik "Türk mezalimleri" propagandasını boşa çıkarmayı hedefliyordu. Türk milli kilisesi, Anadolu'da "esaret altındaki Yunanların" değil, Hıristiyan Türklerin var olduğunu kanıtlayacağından Yunanistan'ın mevcut toprak iddialarına karşı koymanın da bir yolu olacaktı. Dahası Milli Mücadele'nin uluslararası alandaki meşruiyetini ciddi bir biçimde örseleyen gayrimüslimlerin baskı gördüğü ve kırıma tabi tutulduğu iddiaları karşısında da ciddi bir argüman teşkil edecekti.

Burada önemli bir soru, söz konusu kiliseyi kurma girişiminin Ortodoks Hıristiyanlar arasında Türk milli hislerinin kendiliğinden bir biçimde tezahür edişi mi yoksa resmi makamlardan gelen baskının bir sonucu mu olduğuna karar vermektir. Aslında Türkdilli Hıristiyanların milliyetçilikler çağının gündeme getirdiği yeni koşullarda kendilerini milli terimlerle ne olarak ve nasıl tanımladıkları net değildir. Hiç şüphesiz kolektif öz-farkındalıklarını tanımlamada en önemli kıstas dindi. Ne var ki on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Türkofon Ortodoks Hıristiyanları Yunan ulusal cemaatinin bir parçası kılmak ya da "yeniden Helenleştirmek" için önemli çabalar söz konusu olmuştur. Anadolu'nun Ortodoks Hıristiyanları arasında bir Yunan milli kimliği tohumu saçabilmek için gerek Osmanlı Rum cemaati liderliğinin gerekse de Yunan devletinin yardımlarıyla okullar, eğitim ve edebiyat toplulukları, kütüphaneler, okuma odaları ve kulüpler tesis edilmişti. Bu faaliyetlerin geniş kapsamına rağmen her zaman başarıyla sonuçlandığı söylenemez elbette.[10] Ancak gene

10- On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'daki Türkdil Ortodokslara yönelik eğitim seferberliği ve bu

de, hiç değilse bu toplulukların kültürel ve ekonomik liderlikleri ve tahsilli genç kuşaklar nezdinde bir "Yunanlık" şuurunun oluşmuş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla bu toplulukların Türk olduğu iddiası, evvela bu kesimlerin tepkisiyle karşılaşacaktı.

İlginç olan, Türkdil Hıristiyanların etnik kökeni hususundaki ihtilafın o dönemde bu tipteki yegâne çekişme olmayışıdır. Cihan Harbi'nin nihayete ermesiyle beraber rakip milliyetçilikler Anadolu'yu etnik terimler üzerinden yeniden tarif etme arayışına girdiler. Anadolu üzerindeki toprak iddialarını Batı kamuoyu nezdinde meşrulaştırmak isteyen milliyetçiler, iddialarını büyük ölçüde demografik, etnolojik ve tarihsel argümanlara dayandırıyorlardı. Örneğin, Türklerin Anadolu'da çoğunluk olmadıklarını göstermek niyetinde olan Yunan propagandası kayıtlarda Türk görünen pek çok Müslümanın aslında Yunan-Hıristiyan kökenden geldiği iddiasını ortaya atmıştı. Buna göre Anadolu'daki Türklerin mevcut nicel varlığı ancak zorla İslamlaştırma, tehcir ve katliamla başarılmış doğal olmayan bir durumdu. "Türk istilasının" kıyıcılığı ve neticede kurulan baskıcı hâkimiyet, Anadolu'daki demografik koşulları kökten değiştirmişti. Dolayısıyla Anadolu Müslümanlarının önemli bir bölümü aslında Hıristiyan kökenliydi ve daha da önemlisi pek çoğu Yunanlıklarını muhafaza etmişti. Hatta bundan hareketle bu "Müslüman Yunanların" nihai kurtuluşlarını Türk hâkimiyetinin sona erdirilmesinde gördükleri dahi iddia edilmiştir. "Karamanlıları" da ilgilendiren bu türden iddialar, Anadolu'nun heterojen etnik ve dilsel gerçekliğini kültürel anlamda homojenleştirilmiş ulusal terimler içinde yeniden tanımlama çabalarının bir uzantısıydı.

Türkdil Ortodokslar üzerindeki milliyetçi rekabetin bir kilise ihtilafı biçimi alması elbette tesadüf değildir. Çalışmamızda din ile milliyetçiliğin gelişimi arasındaki ilişkiyi, ulusal kimlik oluşumunun yerel kiliselerin ulusallaşarak Ekümenik Patrikhane'den ayrılması

---

seferberliğin ideolojik içeriği hakkında bkz. Stefo Benlisoy, *Education in the Turcophone Orthodox Communities of Anatolia During the Nineteenth Century* (Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2010).

süreciyle (yani eski rejimin dinsel kurumlarından kopuş ve kilisenin millileşmesi süreciyle) kol kola gittiği Osmanlı coğrafyasındaki örneklerle mukayese ederek ele almak niyetindeyiz. Milliyetçiliğin dinsel kurumlarla ihtilaf içerisinde geliştiği, birisinin yükselişinin diğerinin gerileyişine tekabül ettiği, milliyetçi hareketlerin dinsel otoritelerin karşısında ve onlara rağmen serpildiği genel kabul gören birer argümandır. Oysa biz, ulusal hareket ile dinsel merkez arasında bir çatışma varsayan bu modelin aksine milli cemaatlerin genel olarak dini cemaatlerin "ulusallaşması" sonucunda ortaya çıktığını iddia ediyoruz.[11] Bu çalışmada da Türk Ortodoks Kilisesi projesini *milletlerin* millileşme-ulusallaşma sürecinin bir örnek olayı, yani bir Türk Hıristiyanlığının imal edilmesi süreci olarak inceleyeceğiz.

Bu anlamda bir Türk Ortodoks Kilisesi tesis etme çabasını, Ortodoksluğun ekümenik cemaatinden Balkan yarımadasındaki modern ulusların kültürel anlamda homojenleşmiş dünyasına geçişle bağlantılı olarak ele almak gerekir. "Milliyetçilikler çağı" öncesinde Balkan Hıristiyan toplumu, siyasal anlamda Osmanlı hâkimiyeti, kültürel anlamdaysa Ortodoks Kilisesi altında birleşmiş haldeydi. Ulusal hareketlerin on dokuzuncu yüzyılda gelişmesi dinsel cemaati birbirinden ayrı ulusal / dinsel cemaatlere böldü. Aslında çatışma ekümenik / evrenselci Ortodoks cemaat ile modern ulusal cemaat arasında değil, farklı biçimlerde ulusallaşmış dinsel cemaatler arasındaydı. O nedenle Ortodoks cemaat içindeki bölünme, dinsel otoritelere karşı mücadeleden çok dinsel cemaatin yeniden tanımlanması süreciyle kol kola gitti. Bunun sonucundaysa bir Yunan, Sırp, Romen, Bulgar, Arnavut ve hatta bu çalışmada ortaya koymaya gayret edeceğimiz üzere bir Türk Ortodoks Hıristiyanlığı doğdu.

Yunan milliyetçiliğine göre "esaret altındaki Yunanlar" Osmanlı İmparatorluğu'nun Ortodoks Kilisesine bağlı Ortodoks nüfusuydu. Ekümenik Patrikliğe tâbiyet ve Rum Ortodoks itikadı, "özgür" ve

---

11- Paraskevas Matalas, *Έθνος και Ορθοδοξία* [Ulus ve Ortodoksluk] (Herakleion: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2002).

"esaret altındaki" Yunanlar arasındaki birincil bağ olarak görülüyordu. Milliyetçiliğin etnik köken ve dil gibi öteki öğeleri bu durumda uygun olmadığından, din, ulusal bağlaşıklığın belirlenmesinde en doğru kıstas olarak görülüyordu. Yani Anadolu'nun Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanlarının Yunanlığının esas göstergesi, Ekümenik Patrikhane'ye bağlılıklarıydı. Tüm bunlar göz önüne alındığında bağımsız bir Anadolu Türk Kilisesi'nin yaratılmasını yalnızca kilise yapısını ya da dini meseleleri ilgilendiren bir olay olarak değerlendiremeyiz. Türkdil Hıristiyanların, merkezi İstanbul'da olan Ortodoks Kilisesi'nden ayrılmaları, Yunan ulusal bünyesinden ayrılmaları anlamına geliyordu. Aslında, az evvel de değindiğimiz üzere, bilhassa on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Balkanlarda, hatta kısmen de olsa Ortadoğu'da yaşanan tam olarak buydu. Örneğin, Osmanlı Makedonyası'nda bir Yunan ile Bulgar arasındaki ayrım, söz konusu şahıs ya da grubun Ekümenik Patrikhane'ye mi yoksa Bulgar Eksarhanesi'ne mi bağlı olduğu üzerinden kararlaştırılıyordu. Bir Yunan ile Türk arasındaki ayrım dahi dinsel terimler üzerinden tanımlanmıştı. Yunanistan ile Türkiye arasındaki zorunlu nüfus mübadelesi bu varsayımın teyit edilmesinden başka bir şey değildir. Kişinin mübadele edilebilirliğinin belirleyici kıstası dinseldi. Nihayetinde bu süreçte Tonya ya da Girit'te Yunanca konuşan bir Müslüman Türk kabul edilirken, Niğde'de Türkçe konuşan bir Ortodoks Hıristiyan da Yunan olarak kabul edilecekti.

Türkdil Ortodoks Hıristiyanlar vakasının incelenmesi, Türk milliyetçiliğinin seküler ve etnik sınırlarının anlaşılması açısından da kritik önemdedir. Bir Türk Kilisesi'nin kurulması çabası, Yunan tarihyazımında genel olarak kabul edildiği gibi Ankara hükümetinin göz boyama ve Yunan tarafı ile Patrikhane'yi sıkıştırmaya dönük basit bir taktik girişimi olarak değerlendirilmemelidir. Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğüne dair teoriler, Türk ulusal kimliğinin inşa ediliş sürecinde kimin Türk sayılıp sayılamayacağı tartışmasının doğrudan bir parçasıdır. Milli Mücadele dönemi, farklı ve bazen birbirine rakip milliyetçi ulusal inşa projeleri arasında hâlihazırda kararsız olunduğu

bir dönemdi. Kimin henüz inşa halindeki Türk ulusal kimliğine içerilip kimin dışlanacağı meselesi, bu alternatif milliyetçi projeksiyonlar arasındaki siyasal rekabetin bir ürünü olarak ortaya çıkacaktı. Bu anlamda Türkdil Hıristiyanların Türklüğünün kabul ya da reddedilişi, bizatihi Türklük tanımı üzerinde, kimin Türk kabul edilip edilemeyeceğine, yani ulusal topluluğun sınırlarına dair de sonuçlar doğuracaktı.

İleride ayrıntılı bir biçimde tartışacağımız üzere, belirsizliklerle dolu bu kritik devirde Türk milliyetçiliğinin ana damarı, Osmanlı Müslüman *milletinin* millileşmesi-ulusallaşması sonucu ortaya çıkmıştır. Yani İslam, hiç olmazsa 1920'lerin başında, Türk milli kimliğinin ayrılmaz bir parçası, hatta kurucu öğesi olarak kabul ediliyordu. Dolayısıyla bir ulusal Türk Kilisesi'nin tesis edilmesi çabası ve de Anadolu Hıristiyanlarının Türk olduklarına dair teoriler, Milli Mücadele'nin genel ideolojik temayülüyle çelişir gibi görünmektedir. Baskın durumdaki ulus tanımı, kişinin milliyetinin belirlenmesinde "hars" kavramını öne çıkarıyor, ırk yahut etnik köken ikincil konumda kalıyordu. Bu bağlamda etik-normatif bir sistem olarak din, ulusu teşkil eden kültürel birliğin mühim ve olmazsa olmaz bir bileşeni olarak görülüyordu. Türk ulusal hareketi önderliğinin Anadolu'daki farklı Müslüman etnik / dilsel gruplarla ittifak kurmasını mümkün kılan da bu İslam temeliydi.

Sonuçta, Türk milliyetçi çevrelerinde "Karamanlı" Hıristiyanların Türk kökenli olduklarına dair kanaat giderek yaygınlaşmış da olsa bu topluluk zorunlu nüfus mübadelesinden istisna tutulmamıştır. Bu tercihin, yani "Türk Ortodokslarının" inşa halindeki ulusal cemaatten dışlanmalarının belirleyici nedeni, Türk ulusal kimliğinin dini eksende tanımlanıyor oluşudur. Yani bir Türk Hıristiyanlığının inşa edilmesi girişimi, tam da hâkim milliyetçi projenin sınırlarıyla çatışması neticesinde akamete uğramıştır. Böylece "Hıristiyan Türkler" ve bir milli "Türk Kilisesi" girişimi, Türk milliyetçiliğinde kat edilmemiş bir patika olarak kalmıştır.

Milli Mücadele devrinde hâkim olan dini ağırlıklı ulusal kimlik tanımı ve milliyetçi seferberlik söylemi, bir Türk Hıristiyanlığının

oluşturulması önündeki en ciddi engeldi. Anadolulu Hıristiyanların ağırlıklı bir bölümünün Türk olduğu iddiası, politik getirileri ne olursa olsun, "Müslüman milliyetçiliğinin" sınırlarıyla ihtilaf halindeydi. Ancak 1920'lerin ikinci yarısından itibaren daha laik ve etnisite temelli bir milli kimlik tanımına doğru kayış da "gayrimüslim Türklerin" milli cemaatin içine alınmasını gündeme getirmedi. İlerleyen bölümlerde göç ve vatandaşlığa alma pratiklerine odaklanarak göreceğimiz üzere, Türklük ile gayrimüslim olmak birbiriyle telif edilemez sayılmaya, "Hıristiyan Türkler"den bahsetmek tanımı gereği çelişkili görülmeye devam etti.

Bir "Türk Kilisesi" kurma girişimi, tarihin oldukça "hızlandığı" bir dönemin uzun erimli hiçbir sonucu olmayan bir acaipliği, bir "cilvesi" olarak görülegelmiştir. Oysa bu çalışmada bu "ulusal kilise" kurma çabası, Yunan ve özellikle de Türk ulusal kimliklerinin inşası sürecini anlamak açısından belirleyici önemde ipuçları sağlayan bir hadise olarak ele alınacaktır. Bir Türk Hıristiyanlığının inşası çabasının başarı ya da başarısızlığının özellikle Türklüğün sınırlarının tanımlanması girişimleri açısından taşıdığı anlam üzerinde bilhassa durulacaktır.



Oldukça uzun bir zamana yayılan, olumlu, olumsuz farklı nedenlerle birkaç defa kesintiye uğrayan bu çalışma, sayısız insanın bilinçli ya da bilinçsiz esin, katkı ve yardımıyla gerçekleşti. Onların hepsini burada teker teker anmak oldukça güç, üstelik arada bazı isimleri atlamak gibi bir hataya düşmenin kaçınılmaz olması nedeniyle de riskli bir girişim olacağından bu süreçte yanımızda duran herkese toplu bir teşekkürü borç sayıyoruz. Dost ve yoldaşlarımızdan oluşan o büyük aileye sonsuz minnet. Burada sadece geçen yıl beklenmedik bir şekilde kaybettiğimiz Vangelis Kechriotis'i özellikle anmak istedik. Bu çalışmayı Vangelis'in hatırasına ve çağdaş bir cadı avına karşı haysiyetle direnmenin umut dolu bir örneğini veren "Barış İçin Akademisyenler"e ithaf etmeyi bir borç sayıyoruz.

BİRİNCİ KISIM

Birinci Bölüm

KÂBUS YAHUT MİT: PAPA EFTİM EFENDİ

Türk Ortodoks Kilisesi'nin kuruluş süreci, bu kilisenin öncüsü sayılması gereken Papa Eftim Efendi'nin hayat hikâyesiyle iç içe geçmiştir. Papa Eftim'in kişiliği efsanelerle dolu bir sis perdesiyle örtülüdür adeta. Yunan tarihyazımında "Rumların kâbusu" ya da "Anadolu'nun Rasputin'i" gibi debdebeli ifadelerin hedefi olan Papa Eftim, bir çıkarcı, bir fırsatçı ya da en iyi ihtimalle Türklerin elinde bir piyon olarak görülen mutlak manada olumsuz bir figürdür. Türk tarihyazımında, özellikle de Papa Eftim'in bitmek bilmez bir alakanın konusu olduğu çoğu popüler nitelikli milliyetçi çalışmalardaysa Papa Eftim ve onun Milli Mücadele yıllarındaki faaliyetleri adeta menkıbeleştirilir. Papa Eftim'i milli bir kahramana dönüştüren bu anlatı, büyük ölçüde Teoman Ergene'nin 1951 yılında yayımlanan *İstiklâl Harbinde Türk Ortodoksları* adlı çalışmasına dayanmaktadır.[1] Harry Psomiades, bu kitabın büyük ihtimalle Papa Eftim'in bizzat kendisi tarafından kaleme alınmış bir yarı otobiyografi, yarı roman olduğunu iddia eder.[2]

1- Teoman Ergene, *İstiklâl Harbinde Türk Ortodoksları* (İstanbul: İ. P. Neşriyat, 1951).

2- Harry Psomiades, "The Ecumenical Patriarchate Under the Turkish Republic: The First Ten Years," *Balkan Studies* 2, 1961, s. 51

Gerçekten, söz konusu kitap Papa Eftim'in önceki yazılarıyla ciddi paralellikler arz ettiğinden, hatta bazen bunları bütünüyle yinelediğinden bu argüman makul görünmektedir. İşte bu gayrıresmi otobiyografi, Papa Eftim üzerine Türkçe literatürde adeta temel kaynak konumundadır. Hatta *İstiklâl Harbi'nde Türk Ortodoksları* 'nı neredeyse satır satır tekrar eden ve böylece Papa Eftim mitini yeniden üreten kitaplar dahi piyasaya sürülmüştür.[3]

Elinizdeki çalışma bu şeytanlaştırma / yüceltme ikilemine sıkışmamaya çalışarak Papa Eftim ve onun etrafında şekillenen hadiseler zinciri hakkında daha dengeli bir yoruma ulaşmayı amaçlıyor. Eftim'in ruhani olmadan önceki seküler ismi Pavlos Karahisaridis ya da Karahisarlıoğlu idi; 1884 yılında, kilise hiyerarşisi anlamında Kalde Piskoposluğu'na bağlı olan Yozgat'ın Akdağmağden kasabasında doğmuştu.[4] Teoman Ergene'ye göre Eftim, 1300 (1884-1885) yılında Akdağmağden'in İstanbulluoğlu mahallesinde dünyaya gelmişti.[5] Babası bir tüccardı. Gerek doğum yerinden gerek soyadından Eftim'in köklerinin Çorum'daki Karahisar'a uzandığını varsayabiliriz. Bu dönemde Akdağmağden gibi Orta Anadolu kasabalarında Pontus kökenli Rumların mevcudiyetinin nedeni, on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren Karadeniz bölgesinden madenci toplulukların bu bölgeye göç etmesiydi. Bu göçler özellikle Gümüşhane (Aryirupolis) bölgesinden gerçekleşiyordu.[6]

3- Örnek olarak bkz. Erol Cihangir, *Papa Eftim'in Muhtıraları ve Bağımsız Türk Ortodoks Patrikhanesi* (İstanbul: Turan Yayıncılık, 1996); Süleyman Yeşilyurt, *Atatürkten Bugüne Bilinmeyen Yönleriyle Türk Hıristiyanlarının Patrikhanesi* (Ankara: 1995). Hasan İzzettin Dinamo da *Kutsal İsyan*'ının bir bölümünü (cilt 5, İstanbul: Tekin Yayınevi, 1990) "Papa Eftim Ulusal Orkestrada" başlığıyla konuya ayırmış ve burada Teoman Ergene'yi adeta kopya etmiştir.

4- Çeşitli kaynaklardan Akdağmağden'deki Ortodoks cemaat hakkında bilgi almak mümkün. *Xenophanis* dergisine göre (sayı 3, s. 476) yirminci yüzyılın hemen başında Akdağmağden'de 2500 Rum, 1000 Müslüman ve 600 *"yabancı"* bulunmaktaydı. Bkz. Richard McGillivray Dawkins, *Modern Greek In Asia Minor*, 1916, s. 6. Archelaos Sarantides'e göre, Akdağmaden Ortodoks cemaatinde Yunanca konuşuluyordu. Bkz. Archelaos Sarantides, *Σινασός* [Sinasos] (Atina: 1899). A. Papadopulos'a göreyse Akdağmaden'de Yunancanın bir Pontus diyalekti konuşulmaktaydı. Bkz. Papadopoulos, *Ο Υπόδουλος Ελληνισμός της Ασιατικής Ελλάδος, Εθνικός και Γλωσσικός Εξεταζόμενος* [Ulusal ve Dilsel Açıdan Asya Yunanistan'ında Esaret Altındaki Yunanlar] (Atina: Βιβλιοπωλείον Ιωαν. Ν. Σιδέρη, 1919), s. 76.

5- Ergene, s. 5.

6- Bkz. Paschalis Kitromilides & Alexis Alexandris, "Ethnic Survival, Nationalism and Forced Migration," *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, cilt 5, Atina, 1984-85, s. 15-6. Kondoyanis'e göre Akdağmağden 18. yüzyıl

Eftim başlangıçta yerel Rum okuluna, sonra da bir Müslüman mektebine devam eder. Ergene'ye göre daha sonra, hocası Şevki Efendi'yle yakın bir ilişki kuracağı rüşdiyeye gider. 1911-12 yıllarındaysa Ankara Ticaret Mektebi'ndeki dersleri takip eder ve ardından bir tuhafiye dükkânı açar. Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle, pek çok benzeri gibi, iflas edince bir süre için önemli bir kumaş tüccarı olan Çömlekçioğlu için çalışır. 1914'teki umumi seferberlik esnasındaysa askere alınmamak için Ankara'dan ayrılır. Aile dostu ve Osmanlı idaresiyle güçlü ilişkileri olan ve daha sonra Yozgat vekili olacak Bahri Bey'in[7] yardımlarıyla askere alınmaktan kurtulabildiği Akdağmağden'e döner. 1915'te durumun iyiden iyiye kötüleşmesiyle Kayseri Metropoliti Nikolaos Sakopulos'tan[8] papaz olarak atanması için ricada bulunur. Atanmasının ardından da ruhani ismi olarak Eftim adını alır.

Eftim'in ruhani olarak atanma arzusunun ardında askerlikten muaf tutulma arayışının bulunması oldukça muhtemeldir.[9] Mehmet Beşikçi'nin vurguladığı üzere mevcut "askerlik kanunu bütün dinlerin din adamlarını da zorunlu askerlikten muaf tutuyordu. Kanunun 91. maddesine göre, sadece imparatorluktaki dini cemaatlerin üst ve orta makamlardaki temsilcileri değil, alt makamlardaki uygulayıcı din adamları da askerlikten muaftı. Bunlar Müslüman din adamlarının yanı sıra Hıristiyanların rahiplerini, papazlarını, tasdiknameli

---

sonunda buraya göç eden Rum madencilerce kurulmuştu. Bkz. Kontogiannis, *Γεωγραφία της Μικράς Ασίας* [Küçük Asya Coğrafyası] (Atina: 1921), s. 135. Ayrıca bkz. Hikmet Yavuz Ercan, "Fener ve Türk Ortodoks Patrikhanesi," *Tarih Araştırmaları Dergisi*, cilt 5, no. 8-9, 1967, s. 417.

7- Yusuf Bahri Bey (Tatlıoğlu) 1878 yılında Akdağmağden'de doğdu. Büyük toprak sahibi bir ailenin oğluydu. 1908 inkılâbından sonra İttihat ve Terakki'ye katıldı. 1916 ile 1918 yılları arasında Reji İdaresi'nde çalıştı. Milli Mücadele döneminde Sivas Kongresi'ne Yozgat mümessili olarak katıldı. Osmanlı Meclis-i Mebusan seçimlerinde Yozgat mebusu olarak seçildi. İstanbul'un işgal edilmesinin ardından Ankara'ya gelerek Büyük Millet Meclisi'ne katıldı. 1925'te hükümeti yıkmak istemekle suçlandı. İstiklâl Mahkemesi'nde yargılandı; ancak 1926'da serbest bırakıldı. Yusuf Bahri Tatlıoğlu 1957 yılında öldü. Bkz. *Türk Parlamento Tarihi Milli Mücadele ve TBMM I. Dönem 1919-1923* (Ankara: TBMM Vakfı Yayınları, 1995), ed. Fahri Çoker, cilt III, s. 979-80.

8- Nikolaos Sakopulos 1862'de Sinop'ta doğdu. 1902-1914 yılları arasında Batı Trakya'da bulunan Maronia Metropolitiydi. 1914'te Kayseri, 1927'de ise Kadıköy (Kalkedon) Metropoliti oldu. Önce 1919'da, sonra da 1921'de iki kez patriklik kaymakamı oldu. 1927 yılında İstanbul'da öldü.

9- Mavropulos'a göre Cihan Harbi sırasında Eftim askere alınmamak için Kayseri'deki Zincidere manastırına sığındı ve orada 1918'de, ateşkesten önce, ruhani oldu. Ayrıca bkz. I. Hacilias, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ3/336-7.

papaz yardımcılarını ve Musevilerin hahamlarını ve haham vekillerini içeriyordu."[10] İşte Eftim'in bu düzenlenmeden yararlanmak ve dolayısıyla da askerlikten muaf olabilmek için ruhbana katılmak istemiş olması pekâlâ muhtemeldir. Ne var ki Eftim ancak 1918 yılında kendi makamına kavuşabildi ve bir cerrahi müdahale geçirmek üzere İstanbul'a gitmek durumunda kalan Keskin papazı Panayotis Papadopulos'un yerini aldı.[11] Geçici ruhban vekili (αναπληρωτής αρχιερατικός επίτροπος) makamına[12] gelebilmek için o dönem Akdağmağden'deki Rum mektebinin (*αστική*) yöneticisi olan kuzeni Pandelis Karahisaridis'in de yardımına başvurduğu söylenir.[13] Ergene (tahmin edileceği üzere) bu hikâyeyi daha farklı biçimde anlatır ve askerlikten muaf kalmak meselesini hiç ele almaz. Ona göre Eftim, 1908'de Ankara'ya gider ve kumaş tüccarı olur. 1911'de evlenir, 1912'de yani savaşın patlak vermesinden çok daha önce Kayseri Metropoliti Nikolaos tarafından diyakoz olarak atanır ve 1915'te de papaz olarak Akdağmağden'e döner. Nihayet 1918 Martında metropolit vekili olarak Keskin'e gider.[14]

Alexandris, 1914-15 yılları arasında Keskin'deki yerel okulun yöneticiliğini yapan G. Pandelidis'le yapılmış bir mülakata dayanarak, Papa Eftim'in mütarekeden hemen sonra yerel bir milliyetçi grup olan *Ftani o İpnos*'u (Uyanın) desteklediğini ve bölgedeki Ortodokslar ile Ermenilerin müşterek bir beyannamesinin kaleme alınmasına katıldığını iddia eder. Söz konusu beyanname, bölge Hıristiyanlarının Türk çeteleri karşısında İngiliz ve Fransız güçlerince korunma-

---

10- Mehmet Beşikçi, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Seferberliği* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), s. 160.

11- K. Yeorgiadis, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ3/327-8.

12- Ruhban vekili (αρχιερατικός επίτροπος), özellikle coğrafi açıdan geniş ya da dağlık ve sarp bölgelerdeki uzak ve nispeten yalıtık cemaatlerde metropolitin görevlerini yerine getiren dini görevlidir.

13- Alexis Alexandris, "Η απόπειρα Δημιουργίας Τουρκορθόδοξης Εκκλησίας στην Καππαδοκία 1921-1923 [Kapadokya'da Türk Ortodoks Kilisesi kurma girişimi 1921-1923]," *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, cilt 4, Atina, 1983a, s. 168-70. Fotiadis'e göre, Eftim'e Çömlekçoğlu'nun yanında iş ayarlayan amcasıydı. Ancak bir süre sonra Eftim işleri yürütemedi ve amcası geçinebilmesi için onu ruhani yapmaya karar verdi. Fotiadis, *Στο Κεσκίν Μάδεν με τον Παπαευθύμ το Ρασπουτίν του Ελληνισμού της Μικράς Ασίας* [Küçük Asya Helenizminin Rasputin'i Papa Eftim'le Keskin Maden'de] (Atina: Εκδοτικός Οίκος Γνώσεις, 1982), s. 105.

14- Ergene, s. 5-6.

sı için Patrikhane'den aracılık yapmasını talep ediyordu.[15] Fotiadis ise Eftim'in 1919 yılı başındaki *Theofania* yortusu sırasında Yunan bayrağının açılıp Yunan milli marşının okunduğu bir tören düzenlediğini iddia eder.[16] Ancak anlaşılan, bu aktarımlar doğru bile olsa milliyetçi hareketin bölgenin denetimini hızla ele geçirmesiyle Papa Eftim durumu yeniden değerlendirerek tutumunu değiştirir. Keskin, milliyetçi hareketin iki önemli merkezi olan Ankara ile Sivas arasında yer alıyordu. Bu durumdan istifade eden Eftim, milliyetçi cenahın bazı önemli isimleriyle iletişime geçmeye başlar.[17] Keskin eşrafını milliyetçi planlara mali destek vermeye zorlar[18] ve Ortodoks toplumunu Türk hükümetine açıktan sadakatlerini göstermeleri için ikna etmenin yollarını arar.[19]

Öyle görünüyor ki, tam da bu dönemde Keskin Ortodoks cemaati içinde bir ihtilaf ortaya çıkmıştı ve bu çekişme dolayısıyla Eftim, Patrikhane'ye daha açık bir biçimde karşı gelmeye başlar. Yukarıda zikredilen asıl papaz Panayotis Papadopulos'un İstanbul'dan Keskin'e dönmesiyle birlikte cemaatin önde gelenleri, cemaatin malî kaynaklarını şahsi amaçları için kullandığı gerekçesiyle Eftim'den istifa etmesini ister. Fakat cemaatin çoğunluğunun desteğini arkasına alan Eftim istifa taleplerini geri çevirir.[20] Eftim'in faaliyetleriyle ilgili haberler İstanbul'a ulaşıp cemaat içindeki ihtilaf iyiden iyiye ayyuka çıktığındaysa Patrikhane, nihayetinde Papa Panayotis'i destekleyecek olan Papa Theodoros Mavropulos'u arabuluculuk yapması

15- Alexandris böyle bir beyannameye *Foreign Office* arşivlerinde de Yunan Dışişleri Bakanlığı arşivlerinde de rastlamadığını ifade etmektedir.

16- Bkz. Fotiadis, s. 73-6.

17- "Keskin Sivas ile Ankara'nın arasındadır. Orda birleşen 4 caddelerin merkezi istasyonudur. Bu münasebetle oradan geçen ve geceleri kalan büyük hükümet memurları ve zabitlerini hüsn-ü kabul ve haklarında iltifatkârane bulunduk, bu tarikle bunların hüsn-ü himaye ve teveccühlerini kazandık." Papa Eftim, *Papa Eftim Efendi'nin Ortodoks Ahaliye Müracaatı ve Patrikhaneye Karşı Müdafaanamesi* (İstanbul: 1924), s. 18. Savaş yıllarındaki Keskin üzerine bir tasvir için bkz. Adnan Ergeneli, *Çocukluğumun Savaş Yılları Anıları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), s. 145-155.

18- Alexandris, 1983a, s. 170; ayrıca Papa Eftim, 1924, s. 18; keza Minas Minaidis, "Ο παπα-Ευθύμ [Papa Eftim]," *Θρακική Επετηρίδα*, cilt 4, Komotini, 1983, s. 341-2.

19- Fotiadis, s. 77-8.

20- K. Yeorgiadis, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ3/327-8.

için Keskin'e gönderir. Patrikhane yetkilisinin Eftim için bu olumsuz kararı, onu İstanbul'daki dini merkeze karşı muhalefetini çok daha açıktan sürdürmeye pekâlâ itmiş olabilir.[21]

Teoman Ergene, Eftim ile Patrikhane arasındaki gerginliğin çıkış noktasına dair farklı bir hikâye anlatır. Bu versiyona göre, Patrikhane 1918'de Keskin'deki metropolit vekili Papa Eftim'e, Türkiye'nin Yunanistan'a ilhak olduğunu, o nedenle bundan böyle Türk otoritelerine itaat etmelerine ya da Osmanlı tebaası olarak kalmalarına gerek olmadığını belirten bir tamim yollar. Meclis-i Mebusan seçimlerine katılınmaması bilhassa emredilir. Eftim'in bu talimatlara uymaması sonucunda Patrikhane, 1918 Aralığında sadrazamdan Eftim'in tutuklanmasını ve İstanbul'a gönderilmesini talep eder. Ancak Keskin kaymakamı Avni Bey, bu emri sumen altı eder ve Eftim'i kurtarır.[22] Papa Eftim'le yapılmış bir mülakattan alıntılar yapan Elöve'ye göre ise, İstanbul'dan gelen emirlere uymayan aslında Ankara valisi Muhiddin Paşa'dır.[23]

Gerçek şu ki Papa Eftim o sıralar Keskin'deki Ortodokslar arasında hayli popüler olmuştu. Öyle görünüyor ki, Türk yetkilileri arasındaki bağlantıları sayesinde cemaati sürülme tehdidinden ve Türk çetelerinin saldırılarından koruyabilmişti. Keskin'e bu dönemde hangi çetelerin saldırdığı bir tartışma konusudur. Keskin cemaati mensuplarından I. Hacilyadis, Topal Osman'ın çetesinin Keskin'e saldırdığını belirtir.[24] İoanis Papadopulos'a göreyse Keskin'e taarruz eden, iki bin atlısıyla Çerkez Ethem'den başkası değildi.[25] Mavropulos da aynı iddiada bulunur.[26] Fotiadis'e göreyse Keskin, Topal Osman'ın adam-

---

21- A. Silvestriadis, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ3/325.

22- Ergene, s. 9; ayrıca bkz. M. Süreyya Şahin, *Fener Patrikhânesi ve Türkiye* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980), s. 189.

23- Mustafa Emil Elöve, "Türkiyede Din İmtiyazları I. Kısım," *AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 10, no: 1-4, 1953, s. 363.

24- KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ 3/334-5.

25- KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ3/321-2.

26- Mavropoulos, *Πατριαρχικαί Σελίδες Το Οικουμενικόν Πατριαρχείον από 1878-1949* [Patrikhane Sahifeleri: 1878-1949 Erasında Patrikhane] (Atina: 1960), s. 270.

larının saldırısına uğramıştır.[27] O zaman daha bir çocuk olan Adnan Ergeneli ise anılarında o dönemde Keskin'de hâkim olan korku iklimini şu şekilde aktarır: "Birliklerini bırakan pek çok asker toplu halde eşkıyalık yapmaya başlamıştı. Her tarafta eşkıya, Pontosçular ve benzeri fırsatçılar etrafı kasıp kavuruyorlardı. Arada sırada İstiklâl Mahkemesi tarafından mahkûm edilip Keskin'de asılan bazı asker kaçaklarını veya Pontosçuları seyrediyordum."[28] Bu aktarımlardan anlaşıldığı üzere, Keskin ve civarının ahalisi korku ve endişe dolu bir atmosferde yaşıyor olmalıydı.[29] Papa Eftim'in öne çıkan bir figür haline gelişini ve ona verilen desteği değerlendirirken bu atmosferi akılda tutmak gerekir. Eftim'in bu dönemde Anadolu'nun batı bölgelerinden iç bölgelere sürgün edilmiş Ortodokslara yardım ettiğine ve bu sayede Anadolu Ortodoks toplulukları arasında tanınır olduğuna dair kanıtlar da vardır. Örneğin Eleni Pavlidu ve Pipina Psaltaki'ye göre, Papa Eftim'in Keskinmaden'e sürgün edilmiş Simavlı kadın ve çocuklara çok hayrı dokunmuştu. Daha sonra mübadele kararı verildiğindeyse Eftim Simavlı kadınlara para vermiş ve onları trenle İstanbul'a yollamıştı.[30]

Belli ki bu türden girişimler onu Keskin'le sınırlı kalmayan daha geniş bir bölgede hayli popüler bir figür yapmıştı. Atina'daki Küçük Asya Araştırmaları Merkezi'nin sözlü tarih arşivinde bulunan Keskinli Ortodokslarla yapılmış mülakatlarda Papa Eftim'e dair sıkça rastlanan övgü dolu sözler, bu popülaritenin delili sayılmalı. Örneğin I. Hacilyadis, "Papa Eftim'in Hıristiyanlığı çok insanı kurtardı. Keskin'de onun sayesinde kimseyi kesemediler" diye anımsar[31] Yine

---

27- Fotiadis, s. 81-7

28- Ergeneli, s. 151.

29- Patrikhane tarafından propaganda amacıyla İngilizce yayımlanan *Kara Kitap*'ta Ethem'in adamlarının 1920 yılının başlarında Yozgat'a yaptığı baskın ve bu yayına göre pazar yerinde gerçekleştirdiği katliam detaylı olarak aktarılır. *The Black Book* (İstanbul: The Ecumenical Patriarchate of Constantinople, 1920), s. 73-5.

30- *Η Εξοδος Μαρτυρίες από τις Επαρχίες της Κεντρικής και Νότιας Μικρασίας* [Exodos: İç ve Güney Küçük Asya Vilayetlerinden Tanıklıklar] (Atina: Küçük Asya Araştırmaları Merkezi, 1982), cilt 2, s. 421-3. Pipina Psaltaki: "Papa Eftim'i suçladıklarını biliyorum. Ancak o bize çok yardımcı oldu. O olmasaydı hayatta kalabilir miydim bilemiyorum," s. 423.

31- I. Hacilyadis, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ 3/334-5.

o dönem bir Keskinmaden sakini olan Konstandinos Yeorgiadis'in Papa Eftim hakkındaki görüşleriyse şu şekildedir: "Keşke herkes onun kadar iyi bir Hıristiyan olsa".[32]A. Silvestriadis ise Eftim'in niteliklerini şu şekilde sıralar: "Papa Eftim mükemmel bir insan ve birinci sınıf bir papazdı. Keskin Hıristiyanları ona hayatlarını borçlular ".[33] D. Azariadis'e göre de Eftim, "bizi de Ermenileri de sürgünden kurtar"mıştı.[34] İstanbul'da Yunanca neşredilen *İmerisia Nea* [Günlük Haberler] gazetesinde Papa Eftim üzerine 1923 yılının sonlarında çıkan bir yazı dizisindeyse bu konuda bambaşka bir yorumda bulunulur. Buna göre Eftim, ahalinin tedirginliğini istismar edip maddi kaynaklarını sömürmek için tehcir ya da olası başka baskılar hususunda yalan haberler yayıyor ve bu sözde tehlikeler karşısında bağlantıları nedeniyle bir tek kendisinin ahaliyi kurtarabileceğini iddia ediyordu. Bu suretle de korku içerisindeki halktan güya Ankara'da yapacağı görüşmeler ya da vereceği rüşvetler için para topluyordu.[35]

İstanbul'daki Patrikhane ve İç Bölgelerdeki Ortodokslar

Keskin Ortodoks cemaatinin küçük dünyasında bu gelişmeler yaşanırken İstanbul'daki Patrikhane'de, Anadolu içlerindeki tüm Ortodoks Hıristiyan cemaatlerin koşullarını dramatik biçimde etkileyecek kritik değişiklikler söz konusu olmaktaydı. Savaşın Osmanlı yenilgisiyle sonuçlanacağının artık kamuoyu nezdinde de belli olduğu Ekim 1918 itibariyle İstanbul Rum cemaati içerisinde Patrik V. Yermanos'u (Kavakopulos)[36] hedef alan etkili bir kampanya başlatılır. Patrik, İtti-

---

32- Konstandinos Yeorgiadis, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ 3/323-4.

33- A. Silvestriadis, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ3/331.

34- D. Azariadis, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ3/330. Ayrıca bkz. Aleksandris, 1983a, s. 171-2 ve Fotiadis, s. 36-9, 77. Fotiadis'e göre Eftim bu kadar iktidar düşkünü olmasaydı Ortodoks toplumuna çok yararlı biri olabilirdi (s. 61). Eftim de bizzat çok sayıda yetimi toplayarak bunları Amerikalıların idare ettiği Kayseri'deki bir yetimhaneye teslim ettiğini bildirir. Bkz. Papa Eftim, 1924, s. 20.

35- "Η ιστορία του Παπά Ευθύμ [Papa Eftim'in Hikâyesi]," *Ημερησία Νέα*, 29 Ekim 1923.

36- Yeorgios Kavakopulos İstanbul Balat'ta 1840 yılında doğdu. Kudüs'te, Atina'da ve Heybeliada'daki Ruhban Mektebi'nde eğitim gördü. 1863'te ruhban olarak Yermanos ruhani ismini aldı. 1864'te Patrik Sofronios'un başdiyakozu oldu. Kos (İstanköy) adası (1867), Rodos (1876-1888), Ereğli (1888-1897) ve Kadıköy (1897-1913) Metropolitlik makamında bulundu. 28 Ocak 1913'te Ekümenik Patrik seçildi. Cihan Harbi esnasında Rumlara yönelik uygulanan baskı ve sindirme politikalarına karşı etkin bir yanıt veremediği için eleştirildi ve istifa etmek zorunda

hat ve Terakki hükümetiyle işbirliği yapıp Cihan Harbi'ndeki baskılar esnasında Osmanlı Rumlarını etkin bir biçimde müdafaa etmemekle itham ediliyordu.[37] Kampanya, Patrik V. Yermanos'un 25 Ekim 1918 tarihinde istifa etmesiyle nihayete erer. Bu tarihten yeni patrik Meletios Metaksakis'in seçileceği 8 Aralık 1921'e kadar, tüm Osmanlı devri boyunca eşi benzeri görülmemiş bir şekilde, patriklik makamı boş kalacaktır. 28 Ekim'deyse Osmanlı Rum milletinin en yüksek idari organını oluşturan Patrikhane Muhtelit [Karma] Milli Meclisi, Yunan milli hedeflerini destekleyen siyasal olarak daha "aktif" ruhban ve laik üyelerden oluşan bir muhtevayla yenilenir.[38]

Yeni Muhtelit Milli Meclis, nihai bir barış antlaşmasına varılana dek Patrik seçimlerini erteler ve Batı Makedonya'daki Grevena Metropolitiyken Bulgar Eksarhlığı taraftarlarına karşı mücadelede öne çıkmış, Bursa Metropoliti Dorotheos'u (Mamelis)[39] patriklik kaymakamı (*locum tenens*) olarak tayin eder. Ekümenik Patrik seçiminde izlenecek yol 1862'de kabul edilmiş Milli Nizamnamelerce yeniden düzenlenmişti. Süreç şu şekilde işlemekteydi: Patriklik makamının ölüm veya istifa gibi bir nedenle boşalmasıyla en yüksek dini ve milli otoriteyi temsil eden Kutsal Sinod ve Muhtelit Milli Meclis bir Kaymakam seçmekteydi. Akabinde Patrikliğe tabi bulunan metropolitler bu makama uygun gördükleri bir ruhbanın ismini mühürlü bir zarfın içerisinde 41 gün içerisinde Patrikhane'ye iletmekteydiler. Patriği seçecek "Meclis-i intihab azası" doğal üyeler (aza-i tabiye) ve

---

bırakıldı. 1920'de hayatını kaybetti ve Kadıköy'e gömüldü. Bkz. Valsamis, *Οι Πατριάρχες του Γένους* [Soyun Patrikleri] (Volos: Εκκλησιαστική Βιβλιοθήκη Ιεράς Μητροπόλεως Δημητριάδος, 1995), s. 131-2.

37- Anlaşılan bu kampanya oldukça sert bir biçimde yürütülür. İstanbul'a göç etmiş Sakız adası kökenli bir aileye mensup olan Haris Spataris çocukluğunun geçtiği bu döneme ilişkin anılarında Patrikhane avlusunda Patrik V. Yermanos aleyhinde "eşek" diye bağırdıklarını aktarır. Haris Spataris, *Biz İstanbullular Böyleyiz! Fener'den Anılar 1906-1922* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), çev. İro Kaplangı, s. 198.

38- Alexis Alexandris, "The Constantinopolitan Greek Factor During the Greco-Turkish Confrontation of 1919-1922," *Byzantine & Modern Greek Studies* 8, 1983b, s. 142-3.

39- Dorotheos Mamelis Heybeliada Ruhban Mektebi'nde tahsil gördükten sonra Kadıköy Metropolitliğinde başdiyakoz oldu. 1892'de Kallioupoli Piskoposu oldu. 1895'te Grevena, 1901'de ise Nikopolis ve Preveza Metropoliti oldu. 1908'de Bursa Metropoliti seçildi ve 1912'de de Muhtelit Milli Meclis başkanlığına getirildi. Ekim 1918'de Patrik V. Yermanos'un istifasının ardından patriklik kaymakamı oldu. 18 Mart 1921'de Londra'da iken öldü. *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 13 Mart 1921, No. 10.

seçilen üyelerden oluşmaktaydı. Doğal üyeler Kutsal Sinod üyeleri, İstanbul'da bulunan metropolitler, Muhtelit Meclis üyeleri ve Sisam beyinin vekilinden müteşekkildi. Seçilen üyelerse 28 kilise bölgesinin (επαρχία) vekilleri, İstanbul cemaatinin iki vekili, "on esnafın vekilleri, tüccarın beş ve sarrafanın [bankerlerin] bir vekilleri, rütbelilerin üç, askeriyenin iki, memurların üç, ashabı maarifin dört" ve Patrikhane unvanı sahiplerinin üç vekilinden oluşmaktaydı.[40] Babıâli adaylar listesinden onaylamadığı isimleri çıkarma hakkını saklı tutmuştu. Nihayetinde toplamda 84 üyeden oluşan Patrik İntihabı Meclis-i Umumisinin belirlediği üç adaydan birisi, Kutsal Sinod üyesi metropolitler tarafından Patrikliğe seçilmekteydi.[41]

Milli Nizamnameler, Rum milletinin dünyevi işlerine olduğu gibi Patrik seçimi sürecine de ruhban olmayanların katılımını öngörse de, son sözü yukarıda gördüğümüz gibi Kutsal Sinod mensubu metropolitlere vermekteydi. Dolayısıyla Ortodoks ahali İntihap Meclis-i Umumisi aracılığıyla, dolaylı olarak seçim sürecinde belli bir söz hakkına sahip olsa da, örneğin Ermeni milletindeki sürecin aksine yüksek ruhbanın seçimdeki öncelik ve belirleyiciliğine son verilmemişti. "Reformcuların," ruhban olmayanların seçim sürecine katılımları karşısında yüksek ruhbana verdikleri bu önemli taviz, bilhassa kriz dönemlerinde sık Patrik değişimlerine yol açmaktaydı. Nizamnamelere göre Patrikler "kaydı hayat" şartıyla seçilseler de kilisenin iki yönetici organı, yani yüksek ruhbandan oluşan genişletilmiş Kutsal Sinod ve 12 üyesinden 8'i ruhban olmayan Muhtelit Milli Meclis, Patriğin görevlerini yerine getirmediğini üçte iki çoğunlukla tespit ettiği taktirde onun görevden alınmasına yol açabilirdi.[42]

40- *Anatoli*, 15.10.1891, N. 4449.

41- Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton University Press: Princeton 1963), s. 128.

42- Dimitris Stamatopoulos, "Holy Canons or General Regulations? The Ecumenical Patriarchate *vis-á-vis* the Challenge of Secularization in the Nineteenth Century" *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice* (London: Ashgate 2012), ed. T. S. Willert & L. Molokotos-Liederman, s. 143-162. Patrikhane'nin Tanzimat sürecinde dönüşen yapısı ve ruhban olmayanların artan rolü üzerine bkz. Athanasia Anagnostopoulou, "Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi," *19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrimüslimler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1999), ed. Pinelopi Stathis, s. 1-35.

Yunanistan'da iktidarda bulunan Venizelos hükümeti, Patrik Yermanos'un istifasının ardından yukarıda kısaca aktarılan millet nizamnameleri gereğince yeni bir patriğin seçilmesi durumunda, seçimin Bâb-ı Âli tarafından onaylanması gerekeceğinin bilincindeydi. Böyle bir hamle, Trakya ile Küçük Asya Rumlarının ve Patrikhane'nin halen Osmanlı hukukuna tabi olduğu anlamına geleceğinden dolaylı olarak da olsa Osmanlı hükümetinin elini güçlendirecekti. Oysa Yunan hükümetine göre Patrik seçimiyle ilgili kurallar savaş öncesi durumun koşullarını yansıtan düzenlemelerdi ve mütarekeyle şekillenen yeni güçler dengesinde bunlara riayet etmek yanlış olacaktı. Gerek Yunan hükümetinin gerekse Patrikhane yöneticilerinin hedefi, nihai bir barış antlaşmasına varılıp Anadolu'nun ve bilhassa İstanbul'un geleceği belirlenene kadar meselenin ucunu açık bırakmaktı. Patrik seçimi, ancak Cihan Harbi sonrasındaki yeni güç dengelerini yansıtacak yeni kural ve düzenlemeler çerçevesinde gerçekleştirilmeliydi. Dolayısıyla Patriklik seçimlerinin yapılması, barış konferansında Yunanistan'a verilecek Osmanlı topraklarının statüsü meselesiyle doğrudan bağlantılıydı. Patriklik seçiminin bu kadar gecikmesinin ve patriklik makamının bu uzun süre boyunca boş kalmasının esas nedeni budur.[43] Gecikmenin gerisindeki bir başka neden ise Osmanlı İmparatorluğu dışındaki piskoposluk bölgelerinden gelen metropolitlerin seçimlere katılıp katılmayacağına karar vermenin güçlüğüydü. Patrikhane'nin görüşünün aksine Osmanlı hükümeti bunların seçimlere katılımına karşı çıkıyordu ve bu durum olası bir seçimde ciddi pratik sıkıntılar yaratacaktı.[44]

Bu noktada, Ortodoks kilise hiyerarşisinin Osmanlı idaresiyle bağı hususunu aydınlatmak için kısa bir parantez açalım. Anadolu'da ve Osmanlı dünyasında Patrikhane'ye bağlı metropolitlikler sa-

---

43- Andreas Nanakis, *Η Χηρεία του Θικουμενικού Θρόνου και η Εκλογή του Μελέτιου Μεταξάκη 1918-1922* [Ekümenik Tahtta Boşluk ve Meletios Metaksakis'in Seçilmesi] (Selanik: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο της Θεσσαλονίκης, 1991), s. 30-1.

44- Salahi Sonyel, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire* (Ankara: Publications of Turkish Historical Society, 1993), s. 362.

dece dinsel yönetime dair bir coğrafi taksimat anlamına gelmiyordu. Bunlar aynı zamanda on dokuzuncu yüzyılda reforma tabi tutulan Osmanlı taşra idaresinin bir parçası haline gelmişlerdi. Bu konumlarından ötürü de Ortodoks ahalinin Osmanlı dünyasına içerilmesinin bir aracı durumundaydılar. Bu bakımdan Ortodoks kilise hiyerarşisi Osmanlı idari taksimatı ve yerel idari makamlarla örtüşüyordu. Öte yandan kilise idari taksimatının Osmanlı idari taksimatıyla coğrafi olarak tam manasıyla çakışmadığını da vurgulamak gerekir. Buna göre bir vilayet, iki ve hatta üç metropolitliğe ait köy ve kasabaları bünyesinde tutabilir, aynı şekilde bir metropolitlik bölgesi de iki ve hatta üç vilayete ait yerel cemaatleri ruhani otoritesi altında toplayabilirdi.[45] Örnek olarak Osmanlı idari taksimatına göre Nevşehir ve Ürgüp, Niğde sancağına (mutasarrıflığına) ve Konya vilayetine bağlıyken, kilise idari taksimatında beklenebileceği gibi Konya Metropolitliğine değil, Kayseri Metropolitliğine bağlılardı. Aynı biçimde Sarmusaklu (Bünyan veya Hamidiye), idari taksimat uyarınca Sivas vilayetine bağlı bir kaymakamlıkken, buradaki Ortodoks cemaat Kayseri Metropolitliğinin ruhani idaresine tabiydi. Metropolitlik, metropolit ve seçilmiş sekiz kişiden mürekkep bir Muhtelit [Karma] Kilise Meclisi tarafından idare edilmekteydi. Metropolit yerel düzeyde Patrik'le neredeyse benzer sorumluluklara sahipti. Dini-milli alanın idaresinden sorumlu olan metropolit, bu manada kendi kilise bölgesindeki Ortodoks cemaatini Osmanlı Rum milleti ve dolayısıyla Osmanlı dünyasıyla bütünleştirmekten sorumluydu.[46]

Mütareke sonrası koşullar ise Osmanlı idari sistemiyle belli ölçüde bütünleşmiş olan Patrikhane'yi, Osmanlı idaresiyle "uzlaşma" yönündeki geleneksel politikasını terk etmeye zorlar. İttihat ve Terakki hükümetinin savaş dönemindeki sert uygulamalarından dolayı yalıtılmış ve Patrikhane'nin aynı dönemdeki pasif siyasetinden hayal kırıklığına uğramış olan İstanbul'un Rum ahalisi de böylesi bir siyaset dönüşü-

45- Melpo Logotheti Merlie,"Οι Ελληνικές Κοινότητες στη Σύγχρονη Καππαδοκία" [Çağdaş Kapadokya'da Helen Cemaatleri] (Atina: Δελτίο ΚΜΣ, 1977), cilt 1, s. 42-43.

46- Anagnostopoulou, 1999, s. 29, 33-34.

münü ilk etapta olumlu karşılar. İstanbul Rum basını ve aydınları da şehirde Yunan milli bilincini güçlendiren ve çeşitli duyurular, etkinlikler ve törenlerle bunun dışavurumunu teşvik eden bir çizgi izlemeye başlayarak Rum milletinin yeni önderliğinin siyasi yöneliminin halk kitleleri nezdinde benimsenmesini sağlamaya çalışır.[47]

Bu koşullar altında Fener, "esaret altındaki Yunanlar"ın kurtuluşunu açıktan destekleyerek bir milli merkez rolü oynamaya başlar. 1918 Kasımı itibariyle Patrikhane, bir Yunan bölüğünün himayesine alınır. Patrikhane, 21 Ocak 1919'da Rum okullarında Türkçe öğretilmesini yasaklar. Bu yönelimin zirvesiniyse 16 Mart'ta İstanbul'daki Ortodoks kiliselerinde cemaat önderleri tarafından Yunan devletiyle birleşme kararı alınması oluşturur. Bu karara göre: "İstanbul Rumları bugün kiliselerinde bir araya geldiler... ve eksiksiz bir ulusal yeniden inşa yönünde duydukları sarsılmaz arzuyu ifade ettiler. Anavatan Yunanistan'la birleşmeyi tarihin doğal gelişiminin yegâne temeli olarak görüyorlar... ve yüksek ulusal otorite olan Ekümenik Patrikhane'yi mevcut kararı Barış Konferansı'nda İngiltere, Fransa, Birleşik Devletler, İtalya ve Yunanistan temsilcilerine iletmekle görevlendiriyorlar." Böylece Rumlar, Osmanlı devletinin yurttaşı olmaktan kaynaklanan sorumluluklardan azade kılınmış olurken, Patrikhane de Osmanlı Rum-Ortodoks nüfusu üzerindeki eksiksiz hâkimiyetini ilan ediyordu.[48] Osmanlı hükümetinin ülkeyi idare edecek durumda olmadığını iddia eden Patrikhane, Mart 1919'dan itibaren Bâb-ı Âli'yle doğrudan temas kurmayı reddeder. Zaten Ocak

---

47- Yorgos Theotokas'ın ünlü romanı *Leonis* (1940) Cihan Harbi ile Küçük Asya Savaşı arasında büyüyen bir grup İstanbullu Rum erkek çocuğunun hikâyesini aktarır. Dünya Savaşı sonrasında gençler Mütareke devrinin ortamında izci olurlar. Liderleri Pavlos Proios orduya gönüllü olarak yazılıp cepheye gider. Romanın merkezi karakteri olan Leonis'e cepheye gitme nedenlerini açıklarken sarfettiği sözler İstanbul Rum toplumunun hiç değilse bir bölümünde o dönem hâkim ruh hali hususunda aydınlatıcıdır: "Yunan gazetelerinin yazdıklarına rağmen savaşın iyi gitmediğini biliyoruz. Bunu biliyoruz, ama unutuyoruz. Ateşkes gününden beri eğlence ve kutlamalardan başka yaptığımız bir şey yok. Hayatımız bitmek tükenmek bilmez bir panayır halini aldı. Bize 'Bir savaş daha çıkmaz!' dediler ve biz de bu sözlere inanmış gibi yapıyoruz. Ama bir savaş daha başladı ve giderek kötüleşiyor. Seni uyarıyorum, artık düşünmeye başlamanın zamanı geldi. Ben en azından artık bu yere ... ait olmadığımı, başka bir yere ait olduğumu düşünüyorum." Bkz. Yorgos Theotokas, *Leonis* (Atina: 1940-İstanbul: istos yayın, 2013), çev. Damla Demirözü, s. 193-194.

48- Alexandris, 1983b, s. 145; Elçin Macar, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003) s. 67-8.

1919'dan itibaren Patrikhane, Osmanlı idarisinde yer alan Rum nazır, âyan meclisi azaları, mebus ve memurlardan görevlerinden istifa etmelerini istemişti. Rumlar yerel veya genel seçimlere de katılmayacaklardı. Alexandris'e göre bu son husus, yani "Yunanların Kasım / Aralık 1919 genel seçimlerine katılmama kararı ve Osmanlı'daki yurttaşlık sorumluluklarını yerine getirmeyeceklerini ilan etmeleri, belki de *Rum milleti*nin biçimsel olarak ortadan kalkması demekti."[49]

Patrikhane'nin bu yeni yönelimi ve esas itibariyle İzmir'in Yunan ordusu tarafından işgali[50], halen Türklerin denetimi altında bulunan bölgelerdeki Ortodoks Hıristiyanların durumunu son derece olumsuz bir biçimde etkiler. Özellikle İzmir ve havalisinin Yunan ordusunca işgali, Müslüman ahali arasında bir protesto ve öfke dalgasına neden olur. Bu dönemde bilhassa Anadolu'nun iç bölgelerinde Müslüman ahalinin Hıristiyanlara karşı misillemede bulunmasından, gayrimüslimlere karşı bir şiddet dalgasının yaşanmasından korkuluyordu.[51] Britanya Dışişleri Ofisi'nden W. S. Edmonds bu durumu kısaca şöyle yorumluyordu: "Anadolu'nun dört bir yanına saçılmış vaziyette olan Rumlar toprak kayıplarının bedelini ağır biçimde ödeyecek gibi görünüyor."[52] Gerçekten de milliyetçilerin iç bölgelerdeki denetimlerini artırmasıyla ve Yunan ordusunun işgal bölgesinin sınırlarını genişletmesiyle birlikte pek çok Ortodoks Anadolu'nun iç kesimlerine tehcir edilir.[53]

49- Alexandris, 1983b, s. 146.

50- Patrikhane, 24 Mayıs 1919'da İzmir'in işgalinden ötürü "memnuniyet ve minnet duygularını" ifade eden bir beyanname yayımladı. Macar, s. 69.

51- Patrikhane'nin yayımladığı *Kara Kitap*'ta bu dönem Hıristiyanların karşı karşıya kaldığı tehditlere dair örnekler çoktur. Örneğin 27 Temmuz 1920'de Konya'da bazı Hıristiyan evlerine ve kiliseye bir tehdit mektubu atılır. Bunda şöyle ifadeler yer alır: "Lanetli kışkırtıcı. Fanatik gâvur. Türk ekmeğiyle beslendin ve karşılığında bu ülkeye zehir saçıyorsun. Sizin yüzünüzden adi Ermenilerin kadınlı çocuklu öldürüldükleri biliniyor. Şimdi İngiltere'ye sığınmak istiyorlar fakat başarısız oldukça Konstantinopolis'teki temsilcileri aracılığıyla Avrupa'ya şikâyet ediyorlar, fakat her şey boşuna! Bıçaklarımızla öldürüleceksiniz. Cemal Paşa'nın öldüğüne inanmayın, onun ortakları burada. Burada kendi devletinizi kurmaya hazırlandığınızı görüyoruz. ... Vaktinizi beyhude harcamayın zira sonunuz yakın." *The Black Book*, s. 76-7.

52- Sonyel, s. 356.

53- Raphtopoulos, *Προκόπιος Λαζαρίδις Μητροπολίτης Ικονίου, Λυκαονίας και Β. Καππαδοκίας* [Konya, Likaonya ve Kuzey Kapadokya Metropoliti Prokopios Lazaridis], elyazması 394, Lykaonia 8, s. 49-57. Ayrıca bkz. *Ἔξοδος*, cilt II.

Bu dönemde Eftim bile tehlike altındaydı. Papa Eftim'in yukarıda zikredilen Akdağmağden'deki kuzeni Pandelis Karahisaridis, ayrılıkçı Pontus hareketinin üyesi olmakla itham edilmiş, bu durum yetkililerin Eftim'den de şüphelenmesine neden olmuştu. Karahisarlidis İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmak üzere Ankara'da tutuklanıp hapsedilir. Ancak neticede Edirne mebusu Şeref Bey'le[54] olan bağlantıları sayesinde serbest kalır.[55] Papa Eftim, kuzeninin başına gelen bu olaydan, 1922 Temmuzunda kaleme aldığı ve Patrikhane'nin Türk Ortodoks Kilisesi'nin kuruluşuyla ilgili iddialarına yanıt verdiği bir tamimde bahseder. Patrikhane, bir deklarasyonda, "Türk Ortodoks" hareketinin hükümet tarafından manipüle edildiğini ve de Ortodoksların bu yeni kiliseye geçmeye zorlandıklarını göstermek için Eftim'in kuzeninin başına gelen bu olaya atıfta bulunmuştu.[56] Ancak Eftim'e göre, kuzeninin başına gelenlerin esas sorumlusu İstiklâl Mahkemesi değil, Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarını kandırmış ve onları yanlış yola sevketmiş olan Patrikhane idi. Patrikhane, Pontus hareketinin güçlendirilmesi için Ortodoks cemaatlere para göndermiş ve Hıristiyanlara seçimlere katılmamalarını emretmişti. Eftim Akdağmağden'deki cemaati bu hususta defalarca uyardığını ancak yerel papaz Papa Yorgi'nin uyarılarını kulak arkası ettiğini iddia ediyordu. Aralarında Papa Yorgi ve kendi kuzeni Pandelis Karahisaridis olmak üzere Akdağmağden'deki pek çok kişi, böylece Pontus hareketine katılmıştı. Sonuçta bu insanlar yaptıklarından ötürü İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmışlar, masumlara ise hiçbir şey olmamıştı. Yani Eftim'e göre, suçlanması gereken mevcut yasalara göre hareket eden mahkeme değil, masum insanları kendi siyasi amaçları doğrultusunda istismar etmiş olan Papa Yorgi ve elbette Patrikhane idi.[57]

54- Mehmet Şerafettin Bey (Aykut) 1874 yılında Edirne'de doğdu. İstanbul'da hukuk tahsilinden sonra gazetecilik yaptı. Trakya ve Paşaeli Müdafaa-yı Hukuk Cemiyeti'nin kurucuları arasındaydı. Kasım 1919'da Edirne mebusu seçildi. İstanbul'un işgalinin ardından Malta'ya sürgüne gönderildi. Bir yıl sonra serbest bırakılınca Büyük Millet Meclisi'ne katıldı. 1939 yılında öldü. Bkz. *Türk Parlamento Tarihi*, s. 321-2.

55- Mavropoulos, s. 270-1.

56- "Meletyos Rüesa-i Ruhaniyeyi İtham Ediyor," *Hakimiyet-i Milliye*, 25 Haziran 1922.

57- "Fener Patrikhanesi Bunlara Ne Diyecek?," *Hakimiyet-i Milliye*, 2 Temmuz 1922 ve "Baba Eftim'in Yeni Bir

Esas ilginç olan ise, Papa Eftim'in daha sonraki benzer bir bildiride kuzeninin faaliyetlerinden hiç bahsetmemiş olmasıdır. Bu aktarımda Hıristiyanları korumaya dönük faaliwwyetlerinin onu kimi "fanatik Türklerin" gözünde şüpheli durumuna düşürdüğünden bahseder. Ne var ki kimi "yerinde tavsiyeler" sayesinde hâkim, kuzenini üç günlük tutukluluğun ardından serbest bırakmış ve onu "katî bir ölüm"den kurtarmıştı.[58]

Patrikhane'nin tutumu ve Yunan işgalinin yarattığı yeni durum, Papa Eftim'i siyasetini daha açıktan yürütmeye iter. Keskin'de cemaate yeni bir ihtiyar heyeti atar ve Aralık 1919'da Ankara'daki Hıristiyanları Osmanlı seçimlerine katılmaya ikna edip Keskinli Rıza'nın[59] Kırşehir mebusu olmasında kilit bir rol oynar.[60] Anlaşılan, Papa Eftim ve Rıza'nın ilişkileri iyiydi ve birbirlerini kolluyorlardı.[61] Söylendiğine göre Rıza'nın yöredeki Ortodoks Hıristiyanlarla da arası iyiydi ve onlara yardım etmekteydi.[62] Elöve'ye göreyse Eftim, *müntehib-i sani* olarak şahsen seçim sürecine iştirak etmişti.[63] Papa Eftim, Fener ve İstanbul'daki gelişmelerin doğal olarak Türkler arasında Ortodoks Hıristiyanlara karşı bir öfke doğurduğunu düşünüyordu. Fener'deki üst düzey ruhbanı Anadolu'daki Hıristiyanların durumunu gözetmemekle ve Türkleri provoke etmekle, Ortodoks ahaliyi zor durumda bırakacak tepkileri kışkırtmakla suçluyordu. Ona göre Pat-

---

Beyannamesi," *Vakit*, 10 Temmuz 1338/1922.

58- Papa Eftim, 1924, s. 18-9.

59- Mehmet Rıza Bey (Keskinli Rıza) Kırşehir'de 1877 yılında doğdu. Kırşehir rüştiyesinde tahsil gördükten sonra ticarete atıldı. 1908 devriminin ardından İttihat ve Terakki'ye katıldı. Mütareke sırasında Ermeni soykırımına katılmakla suçlandı. 1919'un sonlarına doğru Keskin yöresinde *Kuva-yı Milliye* birlikleri örgütlemeye başladı. 1919'da Osmanlı Mebusan Meclisi için gerçekleştirilen seçimlerde Kırşehir mebusu oldu. İstanbul'un işgalinin ardından Ankara'ya kaçtı. 1924'te Cumhuriyet hükümetini devirmek için Kırşehir havalisinde bir ayaklanma hareketi planladığı gerekçesiyle suçlandı. 13 Mayıs 1924'te tutuklandı ve Ankara İstiklal Mahkemesi'nde yargılandı. 10 Ocak 1926'da idam edildi. Bkz. *Türk Parlamento Tarihi,* cilt III, s. 654-5.

60- A. Silvestriadis, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ3/325.

61- I. Papadopulos, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ3/321-2

62- I. Haciliadis, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ3/315 ve A. Silvestriadis, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ3/317. Ayrıca bkz. Alexandris, 1983a, s. 173. Öte yandan Fotiadis'e göre Rıza Bey'in annesi bir Hıristiyandı. Fotiadis, s. 18.

63- Elöve, s. 363.

rikhane'nin amacı Müslüman ahaliyi misilleme yapmaya zorlamak ve Hıristiyan karşıtı eylem ve saldırıların yoğunlaşmasıyla Avrupalı güçlerin müdahalesini mümkün kılmaktı.[64]

Eftim'in oğlu Turgut (Yorgo) Erenerol'a[65] göre babası bu dönemde ulusal güçlerin örgütlenmesini aktif biçimde desteklemişti. Hatta bir keresinde Keskin'de Kuva-yı Seyyare kumandanı Çolak İbrahim'le görüşmüş, Çolak'ın adamları için gereken at, yiyecek ve giysilerin cemaatten toplanmasına yardımcı olmuştu. Erenerol, Papa Eftim'in pek çok kez Çerkez Ethem'le de görüştüğünü ve silahlı kuvvetlere yardım sağlamak amacıyla Keskin kaymakamıyla işbirliği yaptığını iddia eder.[66] Ankara hükümetinin Papa Eftim'i Rum çetelerini silahsızlandırmak için kullandığına dair bilgiler de vardır. Ergene'ye göre, Eftim, Akdağmağden yakınlarındaki dağlarda bulunan çetelerle ilgilenme görevini üstlenmişti. İkisi papaz dört kişiden oluşan bir komiteyi dağlara göndermişti. Çabaları sonuç vermiş ve neticede çeteciler silah bırakmıştı. Söylendiğine göre bunların bazıları affedilmiş, bazılarının da ülke dışına çıkmalarına izin verilmişti. Eftim ayrıca Pontus'taki Rum çetelerini bastırmak için Fethi Bey'in yanında bulunmak istemiş, fakat güvenliğinden endişe eden hükümet onun bu isteğini geri çevirmişti.[67] Anlaşıldığı kadarıyla Papa Eftim savaş müddetince silahlı Hıristiyan çetelerini silah bırakmaya çağırmaya devam eder. Örneğin, 6 Ocak 1922'de *İleri* gazetesi, Eftim'in "kandırılmış din kardeşlerini" silah bırakmaya ve dağlardan inmeye çağırdığı bir bildirisini yayımlar. Bildiride bunun hükümetin son teklifi, çetecilerinse son şansı olduğuna bilhassa vurgu yapılıyordu.[68]

64- Papa Eftim, 1924, s. 15-6.

65- Papa Eftim 1934 yılında kamuoyuna çocuklarının "öz Türk adları" aldığını ilan eder: "15 yaşındaki oğlum Yorgo bugün 'Turgut' olmuştur. 8 yaşındaki ikinci oğlum Aris şimdi 'Selçuk' ismini taşıyor. Marika ismindeki kızımın adı 'Yıldız', kızım Polina'nın adı 'Belge', Natalin'in adı da 'Günaydın'dır. Çocuklarıma öz Türk adı koyarak diğer Türk Ortodokslarına örnek olmak istedim." "Papa Eftim Çocuklarına Öz Türkçe Ad Taktı," *Cumhuriyet*, 30 Kasım 1934.

66- Mustafa Ekincikli, *Türk Ortodoksları* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1998), s. 182-3. Erenerol keza Papa Eftim'in ordunun ihtiyaçları için iki yüz yataklık bir hastane kurduğunu da iddia eder.

67- Ergene, s. 15. Keskin sakini A. Silvestridis, Eftim'in resmi makamlara "Sivisli" adlı bir eşkiyayı yakalamakta yardımcı olduğunu iddia eder (KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Г3/314).

68- "Anadolunun Dâgı ve Bâgi Rumlarına Yine Müessir Bir Beyanname," *İleri*, 6 Ocak 1338/1922.

Basın, telgraflar: "Türk Rumları"

Aslına bakılırsa Papa Eftim'in ve Keskin'deki Rum Ortodoks cemaatin milli hareketi desteklemesi istisnai bir durum değildi. Anadolu'daki Hıristiyan cemaatlerinden Ankara hükümetini desteklediklerini belirten pek çok mektup ve telgraf 1919'dan itibaren Türkçe gazetelerde yayımlanmıştır. Gelen telgrafların birçoğunda Hıristiyanların Müslümanlarla barış ve huzur içinde yaşadığı vurgusu yapılıyordu. Mondros mütarekesinin yedinci maddesi açık bir biçimde müttefik kuvvetlere huzursuzluk ve asayişsizliğin hâsıl olduğu yerlere müdahale etme hakkı verdiğinden bu husus, Türk tarafı için bilhassa önemliydi. Örneğin, 22 Ekim 1919 tarihli *İkdam* gazetesinde Erbaa'daki Ermeni ve Rum cemaatlerinin, hayatlarının tehlikede olduğu iddialarını tekzip ettikleri bir telgrafı yayımlanmıştı.[69] Aynı gazetenin 18 Kasım nüshasında basılan Salihli Ortodoks cemaatinin bir telgrafı ise bölgenin her zamankinden daha güvenli olduğunu ve bunun Kuva-yı Milliye sayesinde mümkün olduğunu belirtiyordu.[70] Sivas vilayetindeki Vezirköprü'nün Rum ve Ermeni cemaatleri, 18 Ekim 1919 tarihinde Dahiliye Nezaretine başka bir telgraf yollayıp, Ermeni Patrikliğinin ve Rum Patriklik kaymakamının Anadolu Hıristiyanlarının katliam tehdidiyle karşı karşıya olduklarını belirten ortak beyannamesini tekzip etmişlerdi.[71]

1921 itibariyle bu türden telgrafların sayısı iyiden iyiye artmıştı. Mesela Sivas'ta yayımlanan *Gâye-i Milliye* gazetesi, Giresun ve Gümüşhane metropolit vekillerinin, Hıristiyanlara mezalim yapıldığı iddialarını tekzip ettikleri ve "Türklerle müşterek olan Rum hukuk-ı asli-i meşruasının" muhafazasında TBMM hükümetinin tek yetkili olduğunu beyan ettikleri telgraflarını yayımlıyordu.[72] Daha da önemlisi,

---

69- Aktaran Tayyib Gökbilgin, *Millî Mücadele Başlarken* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1965), cilt II, s. 98-9.

70- *age*, s. 236.

71- Ekincikli, s. 161.

72- "Giresun ve Gümüşhâne metropolid vekîlleri tarafından havâli-i mezkûrede sâkin Rumlar namına 22 Şubat 337 târîhiyle Fransa ve İtalya Hükûmetleri başvekîllerine keşîde edilen telgraflarda Trabzon mülhakâtının Ermenilere terki hakkında devrân eden şâyi'alar şiddetle protesto edilerek ekseriyet-i kâhireyi teşkil eden Türklerin Rumlara mezâlim yapdıklarına dâ'ir ortaya atılan müftereyât redd edilmekde ve Türklerle Rumlar arasında câygîr olan meveddet muhâdenetden fevka'l-'âde kesb-i sıyânet etdiği ve Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti'nin Londra Konferansı'ndaki hey'et-i murahhasası Türklerle müşterek olan Rum hukûk-ı âslî-i meşrû'asının

bunlar bir "Türk Ortodoks Kilisesi"nin kurulması yönündeki temennileri içermeye başlamıştı. Bu hususta dikkat çekici bir örnek, Safranbolu Ortodoks cemaati tarafından gönderilen ve 1 Mayıs 1921'de *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinde yayımlanan telgraftır. Söylendiğine göre Safranbolu eşrafından 11 kişi ve yerel papaz,[73] 2749 kişilik Ortodoks cemaati adına, Ankara'ya bir dilekçe yollamış ve Anadolu'nun münasip bir yerinde bir Türk Ortodoks Kilisesi'nin kurulmasını istemişlerdi. Safranbolu'nun Hıristiyan eşrafı dilleri, gelenekleri ve kökenleri itibariyle Türk olduklarını, ne var ki Pan-Helen ideallerin peşinden giden Patrikhane'nin baskısı nedeniyle hakiki milli hasletlerini (*milliyet-i asliyemiz*) kamuoyu önünde ifade edemediklerini belirtiyordu. Patrikhane'nin onları bir felakete doğru sürüklediğini fark ettikleri için İstanbul'daki Patrikhane'yle ilişkilerini sürdürmeleri artık mümkün olamazdı. Telgrafa eşlik eden başyazı ise buna benzer pek çok telgrafın Ankara'ya ulaştığını, Anadolu Rumlarının Patrikhane'den kopma isteklerinin artık aşikâr hale geldiğini belirtiyordu. *Hakimiyet-i Milliye*'ye göre bu durumun nedeni gayet açıktı, Anadolu'nun Ortodoks Hıristiyanları Türktü ve siyasete karışan Patrikhane de vatana ihanet içindeydi. Gazete ayrıca Anadolu Hıristiyanlarının daha Büyük Savaş sırasında, hükümetin de yardımlarıyla, bir Türk Kilisesi kurmak istediklerini ama bu çabanın başarısızlıkla neticelendiğini iddia ediyordu. Gazete bu yöndeki çabaların bu sefer başarıya ulaşacağı dileklerini eklemeyi de ihmal etmemişti.[74]

Bu tarihten itibaren Anadolu'daki Ortodoks cemaatlerden geldiği iddia edilen ve bağımsız bir Türk Kilisesi'nin kuruluşuna atıfta bulunan pek çok telgraf basında yer alır. *İkdam* gazetesi 3 Mayıs

---

te`mîn ve muhâfazasına me`mûr edildikleri bildirilmektedir." Bkz. "Trabzon Rumlarının Sadâkati", *Gâye-i Milliye*, 2 Mart 1337/1921. *Gâye-i Milliye Tıpkıbasım* (Ankara: Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 2009), yay. haz. Çiğdem Aslan-Mustafa Toker.

73- Kırımlıoğlu Hristo, Bazı Köyü'nün muhtarı Yorgi, Kilise Mahallesi'nin muhtarı Dimitri, Papaz Yermanos, kilise heyetinden Dimitri Kemikçioğlu Hristo, Hanyar Mahallesi muhtarı Vasil, kasaba eşrafından Çilbiroğlu Stavri, Kırkakan Mahallesi muhtarı Ekmekçioğlu Anastas, Dolambaş Mahallesi muhtarı Vasil, Kıratoğlu Hacı Yovan, Ekmekçioğlu Yovan, Şerketçioğlu Mihail.

74- "Anadolu Rumları ve İstanbul Patrikliği," *Hakimiyet-i Milliye*, 1 Mayıs 1921/23 Şaban 1339.

1921'de, Anadolu'daki Rum cemaatlerinin pek çoğunun Mustafa Kemal Paşa'ya, Adliye Nezareti'ne ve yetkililere, Türk kökenli olmaları hasebiyle bağımsız ve ulusal temelde bir kilisenin kurulmasını talep ettiklerini ifade eden telgraflar gönderdiklerini belirtiyordu. Gazete böyle çok sayıda mesaj ve telgraftan örnekler aktarıyordu: Isparta'daki cemaatten geldiği iddia edilen telgraf (Papa Nikola, Papa Yovakim, Papa İstitati vd tarafından imzalanmıştı), şehrin papazlarının bölge kökenli olduğunu, dolayısıyla Patrikhane'yle bir ilişkilerinin olmadığını ifade ediyordu. "Havza piskoposu Aristas," Hıristiyanları hükümet ve Müslüman hemşerileri nezdinde şüpheli konuma sokan Patrikhane'yi tanımadıklarını beyan ediyordu. Gümüşhacıköy papazları Petre ve Dimitri, "yüzlerce yıldır Anadolu'da yaşayan Rumların aslen Selçuklu kökenli olup sonradan Hıristiyan olmuş saf Türkler olduklarını" iddia etmekteydi. Kayseri'den gelen iki telgraf ise yeni bir Patrikhane'nin kurulmasıyla Avrupalı güçlerin Türk Hıristiyanları kendi çıkarları için kullanamayacaklarının altını çiziyordu. Tosyalı Rumlar, gönderdikleri söylenen bir telgrafla yetkililerden acilen harekete geçmelerini ve kilisenin kuruluşunu tamamlamalarını talep ediyordu. Gazetenin belirttiğine göre bu talepler Heyet-i Vekile tarafından ciddiyetle ele alınmış ve Adliye Nezareti bu konuya dair bir "kanun-u mahsus" hazırlamaya koyulmuştu.[75]

İkdam'ın 26 Mayıs tarihli nüshası, "Anadolu'dan gelen seyyahların tanıklıklarına binaen" Samsun, Trabzon, Giresun ve Kayseri metropolitlerinin milli hükümete bağlılıklarını beyan ettiklerini, Patrikhane'nin eylemlerini kınadıklarını ve Patrikhane'yle her türden ilişkiyi kestiklerini duyuruyordu. Gazete ayrıca Millet Meclisi'nin bütçe görüşmelerinin tamamlanmasının ardından Ortodoks Kilisesi'nin kuruluşunu tartışmak niyetinde olduğunu belirtiyordu.[76] İzmir'de yayımlanan *Sada-yı Hak* 28 Mayıs 1921'de, Anadolu Ajansı'ndan gelen bilgilere dayanarak, Trabzon'daki Ortodoks cemaatinin Ankara'ya

75- "Anadolu Rumları Ayrı Patrik İstiyorlar," *İkdam*, 3 Mayıs 1921/1337.

76- "Anadolu Metropolitleri İstanbul Patrikhanesi ile Kat-ı Münasebet Ettiler," *İkdam*, 26 Mayıs 1921.

Türk Ortodoks Kilisesi'nin kurulmasından yana olduklarını belirten bir telgraf gönderdiğini bildiriyordu.[77] 11 Nisan'da Kastamonu valisi S. Sami, Taşköprü Rumlarından gelen ve Türk Ortodoks Kilisesi'nin kurulmasını talep eden bir dilekçe hususunda Ankara'yı bilgilendirmişti.[78]

Bu türden beyanname ve telgraflar uzun bir müddet boyunca yayımlanmaya devam eder. Mesela 13 Ocak 1922'de *Hakimiyet-i Milliye*, Samsun Ortodoks cemaati adına Papa Atanas'ın bir telgrafını yayımlar. Papa Atanas, Anadolu'da bir Yunan azınlığın olmadığını, "Türk Ortodokslar"ın haklarını koruma yetkisinin (*müdafa-i hukuk selahiyeti*) Patrikhane'ye değil, yalnız ve yalnız Büyük Millet Meclisi'ne ait olduğunu vurguluyordu.[79] *Yeni Şark* gazetesiyse 14 Ocak'ta, Maçka'nın Ortodoks Hıristiyanları tarafından Büyük Millet Meclisi ile Dahiliye, Adliye ve Hariciye Nezaretlerine gönderilmiş olduğu iddia edilen bir telgrafı yayımlamıştı. Telgraf, Anadolu'da bir Yunan ulusu (*Rum Elenik*) olmadığını, bölge Hıristiyanlarının Patrikhane'yi kabul etmeyen Türk Ortodoks Rumları (*Türk Rumları*) olduğunu belirtiyordu.[80]

Hükümete destek bildiren ya da bir Türk Kilisesi'nin kurulmasını talep eden bu türden telgrafların Anadolu'daki Hıristiyan cemaatlerinin hakiki dilek ve taahhütlerini temsil edip etmediğini ya da cemaatlerin bu görüşleri ifade etmeleri için zora tabi tutulup tutulmadıklarını tam olarak bilebilmek mümkün değil. Fakat Ortodoks cemaatlerinin Yunan işgali ve savaşın yarattığı koşullarda güç durumda kaldıkları, dolayısıyla da kendilerini Ankara'ya bağlılıklarını bildirmek zorunda hissettikleri rahatlıkla tahmin edilebilir. Fernan'a göre, Yunan ve Türk milliyetçilikleri tarafından bir sadakat çatış-

---

77- Aktaran Zeki Arıkan, *Mütareke ve İşgal Dönemi İzmir Basını (30 Ekim 1918-8 Eylül 1922)* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1918), s. 114; keza Sabahattin Özel, *Millî Mücadelede Trabzon* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), s. 227-8.

78- Aktaran Mahmut Goloğlu, *Anadolu'nun Millî Devleti Pontos* (Ankara: Kalite Matbaası, 1973), s. 252.

79- "Türk Ortodokslar," *Hakimiyet-i Milliye*, 13 Ocak 1922, no. 404.

80- Aktaran Sabahattin Özel, s. 238.

masına (*loyalitätskonflikt*) itilen Anadolulu Ortodoks Hıristiyanların bu durumu gayet normal sayılmalıdır. Türklerin arasında bir azınlık konumundaydılar ve çatışma ortamında muhtemel bir öfke dalgasına maruz kalmamak için yapabilecekleri tek şey, kendilerini Patrikhane çizgisinden mümkün mertebe ayrıştırmaktı.[81] Sovyet gazeteci K. Yust'a göre bu dönemde Anadolu'daki Türk basını Rumlara karşı saldırgan bir tutum takınmıştı. İşgal bölgesinde Yunan ordusunun yerli Müslüman ahaliye karşı mezalimini şiddetle eleştiren ve hükümetten dahildeki Rumlara karşı da aynı şekilde muamele edilmesini talep eden yazılar yayımlanabiliyordu.[82] Bu koşullarda, İstanbul ya da İzmir'e göre çok daha kırılgan ve savunmasız durumda olan Anadolu'nun iç kesimlerindeki Ortodoks toplulukların bu merkezlere göre daha temkinli bir tutum takınmaları, hatta zaman zaman kendilerini bu merkezlerde üretilen siyasadan açıkça ayrıştırmaya çalışmaları çok anlaşılır bir tutumdu.[83]

Bu dönemde Anadolu'da Ortodoks Hıristiyanların en çok korktuğu şey şüphesiz sürgünlerdi. Sürgün politikası, Cihan Harbi ve Milli Mücadele sırasında Rumlara karşı yoğun bir biçimde uygulanmış ve çok sayıda Rum Anadolu'nun iç bölgelerine sevk edilmişti. Fuat Dündar'ın "coğrafi olarak hapsetme politikası" adını verdiği bu

---

81- Friedrich-Wilhelm Fernan, *Patriarchen am Goldenen Horn Gegenwarty und Tradition des Orthodoxen Orients* (Opladen: C. W. Leske Verlag, 1967), s. 106.

82- Bkz. K. Yust, *Kemalist Anadolu Basını* (Ankara: ÇGD Yayınları, 1995), ed. Orhan Koloğlu, s. 165.

83- Bu zayıflık ve kırılganlığın ürünü olan böylesi "savunmacı" bir tutumun daha "erken" tarihlerde de söz konusu olduğu söylenebilir. Bu yönde ilginç bir örneğe, Lev Troçki'nin, bir savaş muhabiri olarak takip ettiği Balkan Savaşları'na ilişkin yazılarında rastlanır. Troçki, "Antid Oto" müstear ismiyle *Kievskaya Mysl* [Kiev Düşüncesi] adlı gazetede yazdığı yazıların birinde Bulgar ordusu tarafından Edirne civarında esir alınan Osmanlı ordusu mensubu Rumların, ordunun durumu ve subaylarına ilişkin şikâyetlerini aktarır. Tam bu noktada "Anadolulu bir Rum"un arkadaşların konuşmalarını "hoşnutsuzlukla dinlediğini ve el kol hareketleriyle arkadaşlarını etkilemeye çalıştığını" aktarır. Anadolulu Rum arkadaşlarının sözlerini aniden keserek şöyle konuşur: "Hayır, hayır, her şey iyiydi –subaylarımız iyiydi, yiyeceklerimiz iyiydi, çarpışma şeklimiz iyiydi. Söyledikleri hep saçma– her şey iyiydi." Anadolulu Rum Türk ordusunu savunmak için söylediği bu sözlerin arkadaşlarından "iğneleyici karşılıklar" alınca Troçki'ye göre kırgın bir sesle şöyle devam eder: "Tanrı aşkına, Küçük Asya'da Hıristiyan olmak nedir biliyor musunuz siz? Çocukluğumdan beri ne zaman bir Türk görsem ödüm patlar. Bir Türk Anadolu'da bir köyün içinde nasıl yürür bilir misiniz? Tek başına olsa da, on Hıristiyan onu görür görmez kaçacak delik arar. Gazetelerinizde şunu bunu yazacaksınız. İşittiğiniz her şeyi not ediyorsunuz. Hayatımızın geri kalan kısmını burada mı geçireceğinizi sanıyorsunuz? Türkiye'ye geri gideceğiz. Söylediğiniz sözlerden dolayı başımıza neler gelecek, biliyor musunuz? Kesecekler bizi, kesecekler..." Lev Troçki, *Balkan Savaşları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2012), çev. Tansel Güney, s. 286-7.

yöntemle kıyı bölgelerinde yaşayan önemli bir Rum nüfusu dahile sevk edilmişti.[84] Şubat 1922'de Sir Samuel Hoare bu konuda şöyle yazıyordu: "Milliyetçiler hâlâ askere almayı, yani Hıristiyanları amele taburlarında hizmet vermeye zorlamayı Hıristiyan nüfusu imha etmenin en etkili yolu olarak kullanmaya devam ediyorlar. Askere alma Türkiye'de eski bir müessese değil. Aslında Enver ve Genç Türkler tarafından getirildi. Hıristiyan erkek nüfusu yok etmek için en iyi enstrüman olarak tutarlı bir şekilde uygulandı. Türkler Hıristiyanları askere alır ve onları istedikleri yere sürdükleri müddetçe Hıristiyan cemaatler için çok az umut bulunmakta." Ankara'daki İtalyan temsilcisi Tuozzi ise "tehcirlerin sürekli olduğunu" ve "amele taburu haline getirilmiş ve iç bölgelere götürülen çok sayıda Hıristiyan grubu gördüğünü" ifade eder.[85]

Bu arada daha birkaç yıl önce yaşanmış Ermeni soykırımının Anadolu Rum Ortodoks toplulukları arasında çok ciddi bir korku ve terör ortamı yaratmış olduğu da unutulmamalıdır. Ortodoks Hıristiyanların Ermeni tehcirinin nasıl bir katliama dönüştüğü hususunda ilk elden gözlemleri vardı ve bu durum onların endişe ve tedirginliğini doğal olarak pekiştiriyordu.[86] Bu nedenlerle özellikle İzmir'in işgalinden sonra misillemelerden korkan Hıristiyanların korunmak adına, kendilerini Atina ve İstanbul'dan ayrıştıracak taktikleri benimsedikleri şüphe götürmez. Dolayısıyla çeşitli kaynaklarda karşımıza çıkan ve Anadolulu

84- Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), s. 225-248.

85- Giorgos Kritikos, "Motives For The Compulsory Exchange," *Δελτίον Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, sayı 13, Atina, 1999-2000, s. 219. Amele taburları için bkz. Erik Jan Zürcher, "Ottoman Labour Battalions in World War I," *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah*, ed. H.-L. Kieser ve D. J. Schaller, Zürih, 2002, s. 187-95.

86- 6 Ağustos 1915'te Konya'daki Yunan konsolos yardımcısı, İstanbul'daki amirine bu hususta şöyle yazıyordu: "Buradaki Yunanlar, aynı kaderin kendilerini de bekleyeceği önsezisine kapılarak olanları dehşete kapılmış bir biçimde izliyorlar. Birkaç gün öncesine kadar bu sadece bir fısıltıdan ibaretti ama daha şimdiden buradaki Türk çevreler, Ermenileri Yunanların takip edeceğini açık biçimde deklere ediyorlar." Mersin'deki Yunan elçisi ise Dışişleri Bakanlığı'na 6 Temmuz'da şöyle yazıyordu: "Kendi insanlarımız dahi Türkiye ve Yunanistan arasında bir savaş durumunda aynı şeylere, hatta daha kötüsüne maruz kalacaklarına ilişkin tarif edilemez bir korkuya kapılmış durumdalar." Aktaran Ioannis K. Hassiotis, "The Armenian Genocide and the Greeks: Response and Records," *The Armenian Genocide* (New York: St. Martin's Press, 1992) içinde, der. Richard G. Hovannisian, s. 138. Ayrıca bu hususta bkz. Hervé Georgelin, "Perception of the Other's Fate: What Greek Orthodox Refugees from the Ottoman Empire Reported About the Destruction of Ottoman Armenians," *Journal of Genocide Research* (2008), 10 (1), Mart, s. 59-75.

Rum ahalinin Ankara hükümetini desteklediği ve Yunan irredentizmine karşı mesafe aldığına dair anlatıların gerçekliği bir yana, ne kadarının samimi hisleri ne kadarınınsa oldukça çetin koşullarda söz konusu olan bir hayatta kalma stratejisini ifade ettiği ciddi bir soru işaretidir.

Kesin olan, dahildeki Rumlara karşı baskı ve misilleme tehdidinin gerçek olduğuydu. Bu iklim söz konusu telgrafların gönderilmesinde muhakkak etkiliydi. Örneğin, 22 Nisan 1921'de Kastamonu'da büyük bir kalabalık Yunan ordusunun işgal bölgesindeki baskılarını protesto etmek için toplanır. Toplaşmanın ardından şehrin ileri gelenleri, Ankara'ya, yerel halkın Yunan mezalimleri karşısında duyduğu öfkeyi belirten bir telgraf yollar. Telgrafta Yunan ordusunun medeniyetin kaide ve ilkelerine ters düşen zulmüne bir son vermesi isteniyordu. Telgraf bu eylemlerin son bulmaması halinde doğacak tepkilerin yegâne sorumlusunun da Yunanistan ve onu destekleyen ülkeler olacağını özellikle belirtiyordu. İki gün sonra, 24 Nisan 1921'de bu kez şehrin Ortodoks cemaati tarafından Büyük Millet Meclisi'ne gönderilmiş bir telgraf *Açıksöz* isimli yerel gazetede yayımlanır. Telgraf, Yunan işgal ordusunun mezalimlerine dair olumsuz ve kınayıcı yargılar içeriyordu. Muhtemel "tepkiler"den bahseden bir önceki telgrafla Ortodoks cemaatinin yolladığı telgraf arasında bir ilişkinin var olduğu şüphe götürmez. Kastamonu Hıristiyanlarının büyük ihtimalle Türklerin milliyetçi reaksiyonlarını engellemek, öyle bir tepkinin hedefi olmamak adına alelacele böyle bir beyannameyi yayınladıklarını varsaymak pekâlâ mümkündür.[87]

Alexandris'e göreyse bu bildiri ve telgrafların büyük çoğunluğunun sahiciliği kuşkuludur. Örneğin, *İkdam* 30 Aralık 1921'de, Zonguldak Metropoliti Yermanos'un, bölge Hıristiyanlarının milli ülküyü desteklediğini belirten bir mektubunu yayımlamıştı. Alexandris, bölgede bu isimde bir ruhban olmadığı gibi, Zonguldak'ın da Patrikhane merkezli Ortodoks Kilisesi hiyerarşisinde bir metropolitlik olmadığını belirtir.[88]

87- Bkz. Mustafa Eski, *Kastamonu Basınında Millî Mücadele'nin Yankıları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), s. 30-33.

88- Alexandris, 1983a, s. 174.

Patrikhane de Türk milliyetçilerine destek belirten bu telgraf ve mektupların sahte olduğunu pek çok kez ifade eder. Örneğin, Patrikhane tarafından hazırlanan meşhur propaganda kitabı *Kara Kitap*'ta "aynı yıl (1919) Ekim ayının ortalarında 3. Kolordu, Ordu belediye başkanına telgrafla, Hıristiyanlara karşı Türkler tarafından işlenen tüm suçların inkâr edildiğini belirten bir belgeyi imzalamaları ve bölgenin iç kesimlerinde huzur ve güvenliğin mutlak surette hâkim olduğunu ifade etmeleri için Rumların bazılarını ikna etmesi tavsiyesinde bulunmuştu" deniyordu.[89]

Birleşik Krallık dış politikasında dikkate değer bir etkisi olan Arnold J. Toynbee de her iki taraftan gelen bu türden destek ifadeleri hususunda oldukça temkinlidir. Ona göre, Yakın Doğu'da "egemenler, kurbanlarından gelmişçesine tanıklıklar uydurma konusunda utanmazdırlar." Toynbee, işgalin henüz başında, 1919 yazında Yunan birliklerinin öfkesinin kurbanı olmuş Aydın civarındaki Türk köylerinden örnek verir.

> "Pek çoğu 'vurulmuş' ve yakılmıştı; fakat 1921 Şubatında Aydın'ı ziyaret ettiğimde Yunan yetkililer bana Yunan idaresinin devamını talep eden 'gerçek' bir belge gösterdiler. Belge Türkçe yazılmış ve bölgedeki bir düzine Türk muhtarı tarafından mühürlenmişti. ... Mühürler muhtarların mühürleriydi ama belgenin sesi, evrensel tarih sınavına giren bir kişinin sesiydi ve Papa Eftim'e atfedilen aynı şüpheli bilgeliğe sahipti."[90]

Toynbee'nin bahsettiği bu "şüpheli bilgelik," yani söz konusu "tezli" belgelerdeki birörneklik gerçekten şüphe uyandırıcıdır. 1920-22 yılları arasında Türk basınını incelemiş olan Sovyet gazeteci K. Yust'a göre de bu türden mektuplar çoğunlukla uydurmaydı.[91]

Aslında gayrimüslim topluluklardan mevcut devlet politikasını öven

---

89- *The Black Book*, s. 38-9.

90- Arnold J. Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey* (New York: 1970), s. 192-3.

91- Yust, s. 48.

ya da destekleyen mektuplar temin edilmesinin belli bir mazisi olan, tabir caizse bir "geleneği" bulunan bir pratik olduğu vurgulanmalıdır. Örneğin 22 Aralık 1915'te Dahiliye Nezareti hemen hemen tüm vilayet ve mutasarrıflıklara bir tamim göndererek bilhassa Yunan matbuatında çıkan ve Rumlara mezalimde bulunulduğunu bildiren haberlere dikkat çeker. Bu tür yayınların hariçte yaratacağı olumsuz görüntüye karşı ilgili bölgelerdeki Rum din adamı ve eşraftan Osmanlı hükümetinin Rumlara dönük siyasetini öven mektupların alınması ve bunların İstanbul basınına yollanması istenir.[92] 1921 yılından itibaren Ankara'ya gönderilen ve bir Türk Kilisesi'nin kurulmasını talep eden mektup ve beyannamelerin bu "geleneğin" izinden gittiği pekâlâ ve rahatlıkla varsayılabilir.

Fakat burada esas önemli olan, gerçek ya da değil, Hıristiyanların hakiki isteklerini içeriyor olsunlar ya da olmasınlar, bu türden telgraf ve mesajların bir Türk Kilisesi'nin kuruluşunu hızlandırdığıdır. Böylece 1 Mayıs 1921'de İcra Vekilleri Heyeti bir Türk Kilisesi'nin kurulmasını karara bağlar.[93] 5 Mayıs'taysa Adliye Vekili Celaleddin Arif Bey'den Türk kökenli Hıristiyanların kurtuluşu amacıyla bu türden bir kilisenin tesis edilmesinin mümkün olup olmadığı hususunda görüş istenir.[94]

7 Mayıs 1921 tarihli *İkdam*'ın başyazısında Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarının Patrikhane'nin egemenliğinden kurtulmak istediğinden bahsediliyordu. Yazıya göre Ortodokslar milli özlemleriyle uyumlu olarak yeni bir kilisenin kurulmasına destek veriyordu. Gazete Anadolu Ortodoks hareketini bir "hareket-i milliye" olarak niteliyor, Anadolu Ortodokslarının durumuna tıpatıp benzeyen bir örnek olarak Bulgaristan'a atıfta bulunuyordu. Bulgarlar nasıl Yunan ulusal çıkarlarına hizmet eden Fener'den bağımsızlıklarını kazanma mücadelesi verdiyse aynı şeyi Anadolu Ortodoksları da kendi ulusal

---

92- Taner Akçam, *'Ermeni Meselesi Hallolunmuştur' Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 115-116.

93- Adnan Sofuoğlu, *Fener Rum Patrikhanesi ve Siyasi Faaliyetleri* (İstanbul: Turan Yayıncılık, 1996), s. 146; ayrıca bkz. Hakan Alkan, *Türk Ortodoks Patrikhanesi (Anadolu Patrikhanesi)* (Ankara: Günce Yayıncılık, 2000), s. 39.

94- Alkan, s. 63.

kiliselerinin kurulması için yapabilirdi. *İkdam*, bu meselenin salt dinsel ya da kilise hiyerarşisine dair bir husus olmadığını bilhassa belirtiyor ve bu konuda hükümetin inisiyatif almasını doğal karşılıyordu. *İkdam*'a göre, Bulgar Kilisesi kurulduğunda Osmanlı hükümeti aktif bir tutum içine girmiş ve bu durum Hıristiyan kamuoyunca da gayet normal karşılanmıştı. İleride de göreceğimiz gibi, Bulgar milli kilisesinin kuruluş süreci, yani eksarhlık örneği, bu tartışmada neredeyse ortak bir referans noktası haline gelecektir. Başyazı, bu milli ve dini çabanın (*dava-yı millî ve dinî*) başarıyla sonuçlanması ve yeni kilisenin Hıristiyan dünyası tarafından kabul edilmesi dileğini ifade ederek son buluyordu.[95]

İkdam 10 Mayıs 1921'de, Millet Meclisi'nin bir Türk Kilisesi'nin kurulmasına dair yasa hazırlayacağı bilgisini tekrar eder.[96] Söylendiğine göre yasa taslağı, uzun yıllar İstanbul'da Adliye Nezareti Mezahip Müdürlüğü makamında bulunmuş ve Ankara hükümeti tarafından konuyla ilgilenmesi istenmiş olan Baha Bey tarafından hazırlanmıştı.[97] İstanbul'da Fransızca olarak yayımlanan *Le Bosphore* gazetesi, 1 Haziran'da söz konusu taslağı Adliye Vekili Hafız Mehmet'in[98] konuya dair duyurusuyla birlikte yayımlar. Taslak, hükümetin gayesini, hayli incelikli bir dille, geleneksel ruhani ve dini imtiyaz sistemini geride bırakma çabası olarak takdim etmekteydi. Ne de olsa Anadolu'nun aslen Türk olan Ortodoks Hıristiyanlarının

---

95- "Anadolu Ortodokslarının Millî Kilise Davası," *İkdam*, 7 Mayıs 1921/1337.

96- *İkdam*, 10 Mayıs 1337/1921.

97- Alkan, s. 73. Baha Bey Lozan Barış Konferansı'nda Patrikhane konusu üzerine tartışmaların yoğunlaşması üzerine konferansa uzman olarak katılacaktır. Lozan'da Patrikhane'nin İstanbul'da kalması ve imtiyazlarının korunmasından yana bir yaklaşım sergilemesi üzerine Baha Bey Türk heyetinin tepkisini çeker ve kısa bir süre sonra geri çağrılır. Alexis Alexandris, "Lozan Konferansı ve İstanbul Rum Patrikhanesi'nin Ekümenik Boyutu: 10 Ocak 1923 Tarihli Tutanağın Önemi," *Tarihî, Siyasi, Dinî ve Hukuki açıdan Ekümenik Patrikhane* (İstanbul: İletişim Yayınları 2011), der. Cengiz Aktar, s. 89-90. Lozan'daki Türk heyetinin önemli ismi Rıza Nur'a göre Baha Bey, millet sistemi ve imtiyazlar gibi modası geçmiş düşünceleri savunan "mostralık" bir adamdır. Bkz. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), cilt II, s. 271-2.

98- (Hafız) Mehmet Bey 1874'te Trabzon, Sürmene'de dünyaya geldi. İstanbul'da hukuk tahsili gördü ve hakim oldu. 1912'de Trabzon'dan mebus seçildi. Eylül 1920'de Bakü'de Doğu Halkları Kongresi'ne iştirak etti. 1921'de Büyük Millet Meclisi'ne katıldı. Kısa sürelerle Adliye ve Dahiliye vekilliği yaptı. Mecliste "ikinci grup" üyesi oldu. 1926'da Mustafa Kemal'e yönelik İzmir suikastı girişimine dahil olduğu gerekçesiyle idam edildi. *Türk Parlamento Tarihi*, s. 939-40.

böylesi bir imtiyaz sistemine ihtiyacı yoktu. Yasa taslağına göre *reis-i ruhanî*, hükümet tarafından belirlenecek şartlara uyan üç aday arasından yine hükümet tarafından seçilecekti. Piskoposlar adaylar arasından hükümet tarafından seçilecek, hükümetin milletin ve devletin çıkarlarına ters düşen eylemlerde bulunmuş üst düzey ruhbanın tayinlerini iptal etme yetkisi olacaktı. Yüksek dereceli din adamları hukuki ayrıcalıklardan yararlandırılmayacak, kilise sen sinodunun, yani kiliseyi yöneten ruhaniler meclisinin yetkileri yalnızca dini meselelerle sınırlı olacaktı. Adliye Vekili Hafız Mehmet, Patrikhane'nin asimilasyon ve Helenleştirme politikalarına tepki olarak bağımsızlıklarını elde etme mücadelesi vermiş Rus, Bulgar ve Sırp kiliselerine atıfta bulunuyordu. Ona göre, Anadolu'nun Ortodoks Hıristiyanlarının bu örnekleri izlemesi ve kendi milli kiliselerini kurması son derece doğaldı. Bulgarlar ve Sırplar Helen Patrikhane'ye karşı koymuş ve dini ritüellerini kendi dillerinde gerçekleştirmenin yollarını aramışsa, aynı şeyi anadili Türkçe olan Anadolu Ortodoks cemaatinin de yapmaya pekâlâ hakkı vardı.[99]

Ortodoks Kilisesi'nin millileştirilmesi

Görüldüğü üzere, Balkanlardaki milli kilise deneyimleri ve bilhassa Bulgar Eksarhanesi örneği, Türk milli kilisesi etrafında cereyan eden tartışmalarda kilit önemdeydi. Aslına bakılırsa, bağımsız bir Türk Ortodoks Kilisesi oluşturma çabası, Balkanlarda Ortodoksluğun ekümenik cemaati ve dini terimler üzerinden tanımlanmış "milletlerinden" kültürel anlamda homojenleşmiş uluslar ve ulus devletler dünyasına geçişle ilişkili olarak değerlendirilmelidir. "Milliyetçilikler çağı" öncesinde Balkanların Ortodoks Hıristiyan nüfusu politik olarak Osmanlı hâkimiyeti, kültürel olarak da merkezi İstanbul'da bulunan Ortodoks Kilisesi altında birleşmişti. Ulusal ülkülerin on dokuzuncu yüzyıldaki gelişimiyse, "dinin hayalî cemaati ile ulusun hayalî cemaati" arasında

99- Gotthard Jaeschke, "Die Türkisch-Orthodoxe Kirche," *Der Islam* 39, 1964, s. 105-6; ayrıca bkz. Alexandris, 1983a, s. 177-8.

bir çatışmayı, belki daha doğru bir tanımla, Ortodoks hayali cemaatinin uluslaşarak parçalanmasını beraberinde getirir.

Bir Osmanlı müessesesi olan Ekümenik Patrikhane, Yunancanın egemen olduğu, ulus-aşırı bir örgütlenmeydi. Osmanlı sarayı ile Patrikhane arasındaki uzun süreli birarada yaşam, örtüşen ideolojik, siyasi ve mali çıkarlara dayanmaktaydı. İstanbul'un fethinin hemen ardından, 1454'te II. Mehmet'in Yenadios'un patriklik tahtına çıkmasına imkân tanımasıyla başlayan uzun süreçte Patrikhane, Osmanlı hükümdarının meşruiyetini tanıyarak müminlerin ona sadakat göstermesini salık vermiş ve bunun karşılığında bilhassa Katoliklik karşısında Ortodoksluğu savunma olanağı bulmuş ve ruhani otorite ve etki alanını önemli ölçüde genişletmişti. Bu süreçte Ortodoks yüksek ruhban sınıfı hukuk, eğitim ve mali alanlarda Bizans dönemine nazaran daha kapsamlı sayılabilecek ve gitgide genişleyen ayrıcalık ve yetkilere kavuşmuştu. Üstelik 1766 yılında, 1557'de Sadrazam Sokullu Mehmet Paşa tarafından kurulmasına izin verilmiş olan Pec Patrikhanesi'nin, ertesi yıl da Ohrid Başpiskoposluğu'nun ilgasıyla Ekümenik Patrikhane Osmanlı idaresi altındaki Ortodoksların tümü üzerinde çok daha doğrudan bir egemenliğe sahip olmuştu. Bu durum Ortodoks yüksek ruhban sınıfının büyük çoğunluğunu Osmanlı siyasi düzeninin devamı ve muhafazasını savunmaya sevk etmekteydi.[100]

Ne var ki on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan ulusal-ayrılıkçı eğilimler ve kiliselerin "millileşmesi" fenomeni, Ortodoks Kilisesi içerisinde çatırdamalara neden olur. Çeşitli milliyetçi hareketler ve Balkanlardaki yeni kurulmuş ulus devletler, edindikleri statülerini kendi milli kiliselerinin bağımsızlığını ilan etme yoluyla sağlamlaştırma çabasına girer. Yunanistan (1833), Romanya (1865), Bulgaristan (1870) ve Arnavutluk (1922-37) Ortodoks kiliseleri, tek taraflı

100- Patrikhane ile Osmanlı sarayının 15. yüzyılın ikinci yarısından 16. yüzyılın sonuna kadarki ilişkilerini ve bilhassa dış siyasetteki çıkar birlikteliğinin tasviri için bkz. Paraskevas Konortas, "'Tarihi Uzlaşma'dan 'Entente Cordiale'e? İstanbul Ortodoks Patrikhanesi ile Osmanlı İdaresi Arasında İdeolojik ve Siyasi Amaç Birliği (15. yüzyıl ortası-16. yüzyıl sonu)," *Tarihi, Siyasi, Dini ve Hukuki açıdan Ekümenik Patrikhane* (İstanbul: İletişim Yayınları 2011), der. Cengiz Aktar, s. 27-68.

olarak bağımsızlıklarını ya da otosefalliklerini ilan eder. Sırbistan Kilisesi ise kadim geleneği ve eski dini kurumları nedeniyle 1849'da nizami prosedüre uygun olarak, yani Ekümenik Patrikhane'nin onayıyla otosefal statüsünü kazanır. Otosefal statülü bir kilise, söz konusu kilise hiyerarşisinin başı konumundaki piskoposun başka daha yüksek rütbede bir piskoposa bağlı olmadığı kilisedir. Yani otosefal bir kilise, diğer kiliselerle aynı doktrinleri paylaşsa da onlardan bağımsız bir ruhban hiyerarşisine sahip olup, daha yüksek bir kilise otoritesine hesap vermeyen dini kurumlar bütünüdür.

Bu gelişmeler kilise yapısına dair geniş ölçekli tartışmaları beraberinde getirir. Bilhassa Bulgar milli kimliğinin inşası sürecinde Ekümenik Patrikhane'nin dini, kültürel ve dilsel egemenliğinden bağımsızlaşma arzusu, Bulgar milliyetçi hareketinin en temel önceliklerinden biri haline gelir. Üstelik bu tartışmalara Yunan ile Bulgar milliyetçiliklerinin Osmanlı Makedonyası üzerine sürdürdüğü şiddetli çatışmalar eşlik edecektir. İhtilaf nihai olarak ancak Patrikhane'nin 1945'te Bulgar Kilisesi'nin bağımsızlığını tanımasıyla nihayete erer.[101]

Patrikhane'nin bu yeni duruma, politikalara ve ideolojilere ilk tepkisi, Sen Sinod'un eylem ve duyuruları yoluyla milliyetçiliği lanetlemek olur. Bu tepkinin en açık ifadesi, Ekümenik Patrikhane ile 1870 yılında kurulan Bulgar Eksarhlığı arasındaki kilise ihtilafı, yani Bulgar "şizmi [ayrılığı]" vakasında yaşanmıştır.[102]Ağustos 1872'de Ekümenik Patrik, Kudüs, İskenderiye ve Antakya patriklerini ve Kıbrıs Başpiskoposunu yanına alarak bir sinod toplar ve Bulgar Eksarhanesi'ni "şizmatik / ayrılıkçı" olmakla itham edip milliyetçiliği / kavmiyetçiliği (*φυλετισμός* / filetismos) lanetler:

101- Paschalis Kitromilides, "Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans," *European History Quarterly* 19, no. 2, Sage Publications, Londra, 1989, s. 177-180.

102- Ekümenik Patrikhane ile Bulgar Eksarhlığı arasındaki kilise ihtilafı konusunda bkz. Evangelos Kofos, "Attempts At Mending The Greek-Bulgarian Ecclesiastical Schism (1875-1902)," *Balkan Studies*, no. 25, 1984. Christos D. Kardaras, *Το Θικουμενικό Πατριαρχείο και ο Αλύτροτος Ελληνισμός της Μακεδονίας Θράκης–Ηπείρου* [Ekümenik Patrikhane ve Makedonya, Trakya ve Epir'in Esaret Altındaki Helenizmi] (Atina: Επικαιρότητα, 1996).

"Seküler devletlerde ırkçılığın –yani farklı ırksal kökenler ve diller üzerinden ayrımcılık yapmanın ve kişilerin ya da grupların bir ülke ya da grup üzerinde münhasıran hak sahibi olma iddiasının– nasıl bir temele sahip olacağı sorusu bizim soruşturmamızın sınırlarının dışındadır. Fakat kaderi, Lideri ve Kurucusu tarafından, tüm ulusları İsa'da tek bir kardeşlik bağı içinde birleştirmek olarak çizilmiş ruhanî bir birliktelik olan Hıristiyan Kilisesi'nde kavmiyetçilik bize yabancıdır ve katiyetle akla getirilemez. Eğer ırkçılık, yandaşlarının talep ettiği gibi, tüm üyelerini yalnızca kendi ırkından seçen, yabancıları dışlayan ve münhasıran kendi ırkından papazlarla idare edilen özel ırksal kiliselerin oluşturulması anlamına geliyorsa, böyle bir şey ne duyulmuştur ne de geçmişte vaki olmuştur... İnancın erken dönemlerinde kurulmuş Hıristiyan kiliselerinin her biri yereldir, ırkî bir ayrım yapmaksızın özgül bir şehrin ya da mahalin Hıristiyanlarını içerir. O yüzden bu kiliseler cemaatlerinin etnik kökeniyle değil bulundukları şehrin ya da ülkenin adıyla anılırlar. ... Kutsal Kilise'yi ve tüm bir Hıristiyan dünyasını destekleyen, onu güzelleştiren ve ona kutsal tanrısallık yolunda yol gösteren İncil'in öğretilerine ve kutsal babalarımızın yasalarına aykırı olduğu için ırkçılığı, yani İsa'nın Kilisesi içinde ırkî ayrımları, etnik kan davalarını, nefreti ve fitneyi, reddediyoruz, kınıyoruz ve lanetliyoruz."[103]

Ancak Ekümenik Patrikhane, milliyetçilik tehlikesi karşısında "kavmiyetçiliği" lanetlemiş olsa da milliyetçiliğin meydan okumasına sırtını dönememiştir. Stamatopoulos'un vurguladığı gibi Patrikhane asla monolitik bir kurumsal yapı olarak kavranmamalıdır. Zira sürekli olarak ruhban ve / veya laiklerden oluşan çıkar ve statü grupları / fraksiyonları kurumun idari yapısını kontrol etme ve böylelikle başta İstanbul Rum cemaati olmak üzere Osmanlı Rum

103- Aktaran Kitromilides, 1989, s. 181-2.

milleti üzerinde liderlik konumu elde ederek kendi ekonomik ve siyasi çıkarlarını gerçekleştirme peşindeydi. Bulgar şizmi sürecinde Patrikhane'nin Yunan dilli yüksek ruhban hiyerarşisi ve Osmanlı idari mekanizması ile Rum milletinin kurumlarında önemli roller üstlenen yeni Fenerli elit,[104] Bulgar "şizmatiklere / ayrılıkçılara" karşı Patrikhane'nin geleneksel ayrıcalıklarını savunurlar. Öte yandan güç ve mevkilerini Osmanlı devletine ait mekanizmalardan devşiren yeni Fenerli elitin yerini yüzyılın ikinci yarısından itibaren güçlerini ağırlıkla iktisadi faaliyetlerinden devşiren Osmanlı Rum bankerleri ve Rum Ortodoks cemaatine mensup kentli orta sınıf mensupları gibi yeni aktörler almaya başlayacaktır. İşte bu yeni aktörler bağımsız bir kilise kurulmasına ilişkin Bulgar taleplerine karşı çok daha uzlaşmaz bir tavır içerisinde olacaklardır. Yeorgios Zarifis ve Hristaki Zografos gibi Osmanlı Rum bankerleri, kilise krizini Patrikhane'de üstünlük elde etmenin bir aracı olarak değerlendirirken kentli yeni orta sınıfın temsilcileriyse Bulgar taleplerine asıl olarak milliyetçilik temelli bir karşıtlık içerisinde bulunacaklardır.[105] Dolayısıyla ilk bakışta Patrikhane Bulgar taleplerini "kavmiyetçilik" olarak telin edip milliyetçilik karşıtı bir çizgi izliyor izlenimini vermesine rağmen aslında Rum Ortodoks cemaati içerisinde milliyetçi kanat Bulgarlara yönelik uzlaşmaz tavrı destekleyecektir.

Üstelik süreç içerisinde, Makedonya ve Trakya'daki piskoposluk mıntıkalarının denetimi için Bulgar Eksarhanesi'yle girdiği mücadelede Patrikhane, kendisini bölgedeki Pan-Slavist yayılmadan endişe duyan Yunan Krallığı'yla ittifak halinde bulur. Bulgar Eksarhanesi'nin kurulduğu 1870 yılından Balkan Savaşları'na dek Bulgar ve Yunan milliyetçiliklerinin temel çatışma alanı, Makedonya'nın yani Selanik, Manastır ve Kosova vilayetlerinin çoğunluğu Slavca konu-

---

104- Yeni Fenerli elit hakkında bkz. Alexis Alexandris, "Οι Έλληνες στην υπηρεσία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, 1850-1922 [Osmanlı İmparatorluğu Hizmetindeki Helenler, 1850-1922]," *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρίας της Ελλάδος* (1980), sayı 23, s. 365-404.

105- Bulgar Şizmi sürecinde Ekümenik Patrikhane içerisinde etkin olmaya çalışan aktörlerin ve çıkar gruplarının karmaşık dizilişlerine dair bkz. Dimitrios Stamatopoulos, "The Bulgarian Schism Revisited," *Modern Greek Studies Yearbook* (Minneapolis: University of Minnesota 2008/2009), cilt 24/25, s. 105-125.

şan Ortodoks ahalisinin ulusal bağlılığını kazanmaktı. Bu çatışmalı süreçte kendisini ulusal terimlerle ifade etmekten çok dini ve yerel kimlikle tanımlayan Slavca konuşan Ortodoks köylülüğün, Patrikhane veya Eksarhane'nin ruhani otoritesine tabi olması, ulusal kimliği tayin eden asli unsuru oluşturur hale geldi. Rakip milliyetçilikler arasındaki bu kıyasıya mücadelede öğretmenler ve ruhaniler, yerli ahalinin kalplerini ve zihinlerini kazanma çabasında ön safta yer aldılar. Dahası bu mücadele hızla, en şiddetli safhası 1904-1908 yılları arasında yaşanan ve Yunan tarihyazımında "Makedon Mücadelesi (Μακεδονικός Αγώνας)" olarak adlandırılan Bulgar komitacıları ile Yunan çetelerinin silahlı çatışmasına evrilir. Bu çatışmanın merkezinde, yerli halkın Patrikhane'ye mi bağlı kalacağı yoksa Eksarhane'ye mi geçeceği hususundaki rekabet bulunmaktaydı.[106]

Osmanlı devletince Bulgar Eksarhanesi'nin tanındığı 1870 tarihli fermanın 10. maddesine göre toplam nüfusun üçte ikisinin o yönde irade bildirmesi durumunda Makedonya ve Trakya'daki herhangi bir mahallin sakinleri, Patrikhane'den kopup Eksarhane'ye bağlanabilecekti. Bu rekabet sürecinde din adamları, metropolitlik mıntıkalarının denetimini elde edebilmek için Yunan ya da Bulgar hükümetlerinin desteğini kazanmaya çalışırlar. Böylece Yunan Krallığı ile Patrikhane çıkarları zaman içerisinde örtüşmeye başlar ve Patrikhane yöneticileri giderek artan biçimde ulusal bir tutum takınırlar. Neticede Makedonya ve Trakya'da Yunan ve Bulgar ulusal kimlikleri arasındaki sınır Patrikhane ile Eksarhane arasındaki idari sınırlarla örtüşmüş olur.[107]

Bu süreçte bölgedeki metropolitler giderek artan biçimde Yunan konsolosların denetimine girer. Yunan konsolosların raporları metropolitlerin terfilerinde ya da görevden alınmalarında tayin edici hale

---

106- Dimitris Livanios, "'Conquering The Souls': Nationalism and Greek Guerilla Warfare in Ottoman Macedonia, 1904-1908," BMGS 23 (1999), s. 195-221.

107- Patrik III. Yuvakim'in sözleri bu örtüşme hakkında aydınlatıcıdır: "Makedonya Helenizmi derken ne kastettiğimizi netleştirmek bir zarurettir. Bununla ancak saf Yunanları kastediyorsak kaybettiğimiz kesindir. Mevcut koşullarda, Makedonya'daki Helenizmin Ortodoks Kilisesi'ne bağlı kalmış tüm unsurları içermesi gerekir." Kardaras, s. 216.

gelir. Yunan hükümetleri, coşkulu milliyetçiler olmaları beklenen üst düzey din adamlarına doğrudan mali yardımlar yaparlar. Patrikhane, geçmişte Yunan hükümetlerinin müdahalelerine direnmeye çalışmışsa da bu ikisinin çıkarları zamanla çakışır. Dahası kilise yöneticileri kendi aralarındaki rekabette de Yunan hükümetinin desteğini aramaya başlar.[108] Coşkulu Yunan milliyetçileri olan Drama Piskoposu Hrisostomos ve Kastoria Piskoposu Yermanos gibi yeni kuşak ruhaniler Fener'de böylece hâkim olmaya başlar ve zaman içinde Osmanlı devletiyle uyum içinde olmayı salık veren geleneksel politikadan uzaklaşırlar. Ortodoksluğun "ekümenik" merkezinin millileşme sürecine girmesiyle birlikte, "fetihten bu yana sultanın Ortodoks Hıristiyan tebaasının müşterek kimliğini belirlemiş olan Ortodoks Hıristiyanlığın hayalî cemaati yok edilmiş olur. Onun yerini, tedricen, toplumlarını idari ve dilsel anlamda homojenleştirdikten sonra, kendi ulusal birlikleri ve özlemleri için gereken güçlü desteği dinde bulmuş olan ulus devletlerin besleyip büyüttüğü yeni bir cemaat duygusu alır."[109]

Yunan dili, bu süreçte dinsel hayali cemaatin ulusal hayali cemaate dönüşmesini kolaylaştıran önemli bir faktördü. Benedict Anderson'a göre dinsel hayali cemaat, Katolik Hıristiyan âleminin Latincesi gibi, konuşulan dilden farklı bir kutsal dil ya da "hakikat dili" etrafında kurulur. Ancak Anderson'a göre, Yunanca, halen konuşulan bir dil olduğu için, kendine özgü bir örnek teşkil eder.[110] Matalas'a göre Yunan dilinin bu ikili karakteri, kutsal dilin ulusal dil olarak kabul edilmesini mümkün kılmıştır. Bu anlamda modern Yunan ulusal kimliğinin ulus-öncesi Ortodoks Hıristiyan kimliğiyle çatışması zorunluluğu olmamıştır. Aksine bu durum, Yunan ulusal kimliğinin kendisini ulus-öncesi Ortodoks kimliğinin devamı ve ta-

---

108- Sia Anagnostopoulou, *Μικρά Ασία 19ο ςαί.-1919 Οι Ελληνορθόδοξες Κοινότητες* [Küçük Asya 19. yy-1919 Rum Ortodoks Cemaatleri] (Atina: Ελληνικά Γράμματα, 1997), s. 429-32.

109- Kitromilides, 1989, s. 182-4.

110- Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (İstanbul: Metis Yayınları, 1993), çev. İskender Savaşır, s. 26-33.

mamlayıcısı olarak takdim etmesini mümkün kılmıştır.[111]

Meselenin bir diğer önemli veçhesi de yeni kurulmuş olan ulusal kiliselerin ulus devletlere sıkı sıkıya bağlı ve bağımlı olmasıdır. Bu bakış açısından "Türk Ortodoks Kilisesi" vakasını dönemin genel atmosferiyle kıyaslarsak hükümetin yönelimiyle uyum içinde hareket eden Papa Eftim'in tekil bir örnek oluşturmadığını görürüz. Geleneksel imtiyazlarından mahrum bırakılmış bir ulusal kilisenin inşası, daha geniş bir bölge içinde bakıldığında, hiç de istisnai bir durum değildir. Jelavich'in vurguladığı gibi, bu coğrafyada "her hükümetin ilk hamlelerinden biri, kendi kilise örgütlenmesini İstanbul'daki Patrikhane'den ayırmaktı. Kiliselerin Osmanlı İmparatorluğu'yla sıkı sıkıya bağlı bir hiyerarşik yapının yetki alanı içinde kalamayacağı açık olsa da bu türden hamleler devletin de yararınaydı. Bu noktada ortaya çıkan durum liberal Batı Avrupa'da olduğu gibi kilise ile devletin ayrılmasından ziyade dini yetkililerin seküler yetkililere tabi kılınmasıydı. Hükümet, daha öncesinde formel olarak millet sistemi altında yer alan ve yalnızca eğitim ve sosyal yardım gibi konulardan ibaret olmayıp bir düzeye kadar nüfusun ahlaki rehberliğini de içeren veçheleri kendi üstüne aldı. ... Yeni ulusal kiliseler üyeleri çoğu durumda siyaseten atanmışlardan oluşan sinodlar tarafından idare edilecekti; esas ilgi alanları ise safi kilise sorunlarıyla sınırlı kalacaktı."[112]

Burada bizi ilgilendiren asıl soru, "Ortodoks Kilisesi'nin millileşmesi" sürecinin ne raddeye kadar bir ulusal Türk Kilisesi'nin kurulması girişimine esin verdiğidir. İleride detaylı olarak görüleceği üzere, Türk Ortodoks Kilisesi'nin kurulması çalışmaları sırasında, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Balkanlarda kurulan ulu-

---

111- Matalas, s. 19.

112- Barbara Jelavich, *History of the Balkans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), cilt I, s. 237. Bkz. ayrıca Kitromilides: "Siyaseten kilise bağımsızlığı meselesi Protestan örneklerini yeniden üreten milli devlet kilisesi savunucuları ile ulus üstü Ortodoks kilise cemaatinin ekümenikliği taraftarları arasında bir ihtilafa dönüştü." Atina Kilisesi'nin millileşmesi süreci, "Konstantinopolis ve Atina arasında 1850'de kilise kuralları çerçevesinde komünyonun yeniden tesisinin gerçekleşmesine rağmen, Yunan Kilisesi'nin Yunan milliyetçiliğinin seküler değerlerini en nihayetinde benimsemesi ve sivil devletin resmi bir koluna dönüşmesiyle sonuçlandı." Kitromilides, 1989, s. 166.

sal nitelikli kiliselere sıklıkla atıfta bulunulacaktır. Aslında bunda şaşırtıcı bir şey de yoktur. Osmanlı siyaset dünyası yaklaşık elli yıllık bir süre içerisinde dine ya da kilise teşkilatlanmasına dair meselelerin nasıl bir ulusal mahiyet arzettiğini deneyimlemiş, hatta bu sürece şu ya da bu şekilde bizzat müdahil olmuştu. Örneğin 1910 yılında Meclis-i Mebusan'da Rum Patrikhanesi ile Bulgar Eksarhlığı arasında anlaşmazlığa neden olan kilise ve mektepler meselesi tartışılırken Görüce mebusu Şahin Taki Bey, Arnavutça konuşan ve Ortodoks Rum Kilisesi'ne bağlı olan Arnavutların da ileride kendi dilleriyle ayin yapmak isteyeceklerini belirtmiştir. Priştine mebusu Hasan Bey ise Ortodoks Arnavutların Patrikhane'yle ilişkilerini kesmek istediklerini, kendisine Ortodoks Arnavutlardan bu doğrultuda birçok telgraf geldiğini ifade etmiştir. Tartışma esnasında Dahiliye Nazırı Talat Bey ise Ortodoks Arnavutlar konusunda bir anlaşmazlık olmadığını, bunların Patrikhane'ye tabi olduklarını bildirmiş, Rum mebuslar da bir Arnavut Ortodoks meselesi olmadığını ileri sürmüşlerdir.[113] Neticede kilise ihtilaflarının ulusal meselelere dönüşmesine dair ciddi bir birikmiş tecrübe vardı. Ankara hükümeti de bir Türk Kilisesi'nin kurulması girişimini bu birikim aracılığıyla meşrulaştırmaya girişecektir.

Ancak daha Osmanlı döneminde dahi bir Türk milli kilisesinin kurulmasına ilişkin daha doğrudan kimi atıflara rastlamak da mümkündür. Örneğin Cenevre'de neşredilen Jön Türk gazetesi *Osmanlı*, 1 Ocak 1898'de isimsiz bir mektup yayımlamıştı. Mektubun Arnavutluk'tan olduğu iddia edilen yazarı, Osmanlıların Bulgar ve Yunan ulusal gayelerine layıkıyla yanıt veremediğinden şikâyet ediyordu. Yazarın Bulgar ve Yunan milliyetçiliklerine karşı önerdiği yöntemlerden biri, dini ritüellerin Türkçe yerine getireleceği ulusal bir Osmanlı Kilisesi'nin kurulmasıydı. Gazete, okur mektubuna dair cevabi notta, kimsenin diline ya da milliyetine müdahale etme niyetinde

113- Bkz. Banu İşlet Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), s. 148-9.

olmadıkları gerekçesiyle teklifi reddediyordu.[114]

20 Kasım 1903'te bizzat Sultan Abdülhamid'e "bir Türk" imzasıyla gönderilen bu minvalde bir başka imzasız mektup hayli ilginçtir. Mektubun anonim yazarına göre, Makedonya'daki kilise çatışmasının gerisinde Yunanlar ile Bulgarlar arasındaki ulusal mücadele bulunmaktaydı. Milli birliğin sağlanabilmesi için dini birliğin tesis edilmek zorunda olduğunun bir işaretiydi bu vaka. Yunan Kilisesi, Arnavutları, Arap Hıristiyanları ve Türk Hıristiyanları saflarına katarak onları Helenleştirmeye çalışıyordu. Aynı şey Ermeniler ve Bulgarlar tarafından da yapılmıştı. Ancak gerçek şuydu ki Anadolu'nun sahil kesimleri dışında kalan Hıristiyanların çoğunluğu Türkçe konuşuyordu. Türklerin Anadolu'daki mevcudiyeti yeni bir olgu değildi, üç bin yıl öncesine dayanıyordu, bu da Anadolu Hıristiyanlarının Türk kökenli olduğunun kanıtıydı. Ancak bunlar Yunan ve Ermeni kiliselerinin denetimi altında olduklarından sürekli olarak Yunanlaştırılmaya ya da Ermenileştirilmeye çalışılıyorlardı. Anonim yazara göre bu insanların Türk kökenli olduğunu kabul edip Yunan, Ermeni, Bulgar vd kiliselerin propagandalarına karşı koymak hayati önemdeydi. Yazar Arap topraklarında Arap, Balkanlarda da bir Arnavut Kilisesi'nin kurulması gerektiği fikrini de destekliyordu. Fakat en önemlisi milli bir Türk Kilisesi'nin kuruluşunun zorunluluk olduğuydu.[115]

Ortodoks Kilisesi'nin ulusallaşması meselesi sadece Balkan Yarımadası'yla ilgili de değildi. Osmanlı idaresi de bunun pekâlâ bilincindeydi. II. Meşrutiyet devrinde Osmanlı yönetimi ile Ekümenik Patrikhane arasında ihtilafa neden olan meselelerden biri de Kudüs Patrikhanesi sorunuydu. Kudüs Patriği Damyanos'un ayinlerde Arapçanın kullanılmasını istemesi tepkilere neden olmuş ve Damyanos Kudüs Patrikhanesi'nin Sen Sinod'u tarafından 1909 yılında görevden alınmıştı. İstanbul Patrikhanesi Damyanos'un azlini onay-

114- Aktaran Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 157.

115- Bülent Atalay, "Türk Ortodoksları'nın Kendi Kiliselerini Kurmak İçin Verdikleri Mücadele," *Türk Kültürü*, No 462, Kasım 2001, s. 676-80.

lamış ve Osmanlı hükümetinden de benzer bir tavır almasını talep etmişti. Bu karara itiraz eden Arap Ortodokslar ise bir heyet oluşturarak taleplerini Osmanlı yönetimine iletebilmek için İstanbul'a göndermişlerdi. İstanbul'da bu ihtilafın çözümü için bir özel komisyon oluşturulmuş, mesele Osmanlı idaresi ve basınını bir dönem için meşgul etmişti. Kudüs Patiği'nin azli ve yeni patriğin seçilmesi meselesinin, Cenab Şahabettin'in deyimiyle, "bir muharabe-i kavmiye" şeklini almış olduğu, Osmanlı yönetimince de kabul edilmekteydi.[116]

Aynı dönemde benzer bir krizse Antakya Patrikhanesi saflarında yaşanmıştı. Kriz 1897'de istifa eden Patrik Spiridon'un yerine 1899 yılında, Beyrut'taki Rus sefaretinin de aktif desteğiyle Arap dilli Meletios Dumani'nin Patrik olmasıyla başlar. Rusya bu dönemde Kutsal Topraklarda artan mevcudiyetine paralel olarak Suriye ve Filistin'de Ortodoks Hıristiyan nüfusun çoğunluğunu oluşturan Arap dilli Ortodokslar üzerindeki nüfuzunu pekiştirme gayreti içerisindedir. Bu bağlamda bölgedeki kilise hiyerarşisinde Yunan dilli yüksek ruhbanın yerine Arap dilli ruhbanın ön plana çıkmasını destekler. Böylelikle kriz giderek Yunan dilli ruhban ile Arap dilli ruhban arasında bir gerilim halini alır. Meletios Dumani'nin seçiminde Patrikhane nizamatına uyulmaması, Rus Kilisesi dışında diğer Ortodoks Patrikhaneleri tarafından bu seçimin tanınmamasına yol açar. Meletios'un 1906 yılındaki vefatından sonra Patrik seçilen Grigorios Haddad'ın ilk döneminde de kriz sürer ve ancak 1909 yılında Ekümenik Patrikhane'nin kendisini Antakya Patriği olarak tanımasıyla sönümlenir.

Anılan dönemde Adana, Mersin ve Tarsus Ortodoks cemaatleri de Antakya Patriği Meletios'un Tarsus ve Adana Metropolitini görevden alıp Aleksandros Tahhan'ı bu makama atamaya girişmesiyle Patriği ve atadığı metropoliti tanımama kararı alırlar. Adana, Mersin ve Tarsus Rum Ortodoks cemaatleri yirmi bine varan nüfuslarıyla Antakya Patrikhanesi'nin idaresi altında bulunmaktaydılar. Bu cemaatler on dokuzuncu yüzyılda Kilikya bölgesindeki artan iktisadi

116- Bkz. Hasan Taner Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914* (İstanbul: Libra, 2009), s. 338-339.

olanakların çekimine kapılan çok sayıda göçmeni kendisine çekmiş ve böylece önemli ölçüde büyümüşlerdi. Cemaatlerde Türkdil Anadolu Ortodoksların çoğunluğunu yansıtır biçimde Türkçe ağırlıklı olmak üzere Arapça ve Yunanca konuşulmaktaydı ve bu cemaatler Karamanlıca yazılı ifadenin Anadolu'daki güney sınırını oluşturmaktaydılar. Bu cemaatler içlerinde barındırdıkları tüm dilsel / etnik farklılıklara rağmen kendilerini on dokuzuncu yüzyılın sonlarına dek asıl olarak dinsel terimlerle tanımlarken Antakya Patrikhanesi meselesi bu durumun değişmesinde önemli bir katalizör rol oynayacak ve bu cemaatlerin Yunan "hayali cemaatine" büyük ölçüde entegre olmalarına yol açacaktır. Cemaatler giderek daha vurgulu biçimde "çoğunluk prensibine" dayanarak, yani bu cemaatlerde Helen Ortodoksların Arap Ortodokslar karşısında çoğunluğu oluşturdukları iddiasıyla "soydaş" (*ομογενείς*) bir metropolitin atanmasını talep edeceklerdir. Hatta 1911 yılında bir adım daha atarak Antakya Patrikhanesi'nden ayrılarak İstanbul Patrikhanesi'ne bağlanma taleplerini iletirler. Bu gelişmeler sonucunda, Kilikya'daki Ortodoks cemaati etnik ve dilsel kriterler temelinde bölünür. Kısa bir süre öncesine dek dilsel ayrımlar aynı cemaat içerisinde yer almaya mani olarak görülmezken bu süreçte Arapdilli Ortodokslar ile Yunan ve Türkdilli Ortodokslar ayrışır. Öte yandan Balkan Savaşları ve sonrasındaki sarsıcı yıllar, bu cemaatlerin Antakya Patrikhanesi'yle yaşadıkları krizin çözülmeden kalmasına yol açar.[117]

Göründüğü kadarıyla Osmanlı coğrafyasında cereyan eden bu kilise ihtilafları, Osmanlı bürokrat ve münevverlerinin zihninde ister istemez derin izler bırakmıştı. Dolayısıyla Ankara hükümetinin bir Türk Ortodoks Kilisesi kurma girişiminde bu deneyimlere referans vermesi ve bu çabayı Balkan ve diğer örneklere atıfla meşrulaştırma çabası tesadüf değildi. Bu bağlantı söz konusu girişime karşı olanlar

117- Adana, Mersin ve Tarsus Rum Ortodoks cemaatlerinin Antakya Patrikhanesi meselesindeki tavrı ve bu cemaatlerde Yunan ulusal kimliğinin baskın hale gelişinin tasviri için bkz. Haris Exertzoglou, "Η Διάχυση της Εθνικής Ταυτότητας στις Ορθόδοξες Κοινότητες της Κιλικίας [Kilikya Ortodoks Cemaatlerinde Ulusal Kimliğin Yayılması]," *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* (Atina: 1995-1996), cilt 11, s. 181-238.

için dahi aşikârdı. Örneğin İzmir Metropoliti Hrisostomos, Patriklik kaymakamı Kayseri Metropoliti Nikolaos'a yazdığı 29 Nisan 1921 tarihli mektupta, "Kemalistlerin" bir "Anadolu Patrikhanesi" kurma girişimlerinde Sırpları taklit ettiklerini ifade ediyordu.[118]

Üstelik Ankara hükümeti, özellikle Balkanlardaki aktüel kilise meselelerini de yakından takip ediyor, bir Türk Kilisesi kurmaya dönük girişimin kiliseler arası ilişkilerde yaratacağı muhtemel sonuçları öngörmeye çalışıyordu. Hükümetin amacı, kiliseler arasında mevcut ve olası ihtilafları kendi hedefleri uyarınca değerlendirmeye çalışmaktı. Bu bağlamda Sofya'da bulunan Bolu vekili Cevat Abbas[119], Bulgarların bir Türk Kilisesi'nin kurulacağı havadislerinden, böyle bir gelişme nihayetinde Fener'in konumunu zayıflatacağı için son derece memnun olduklarını hükümetine bildirmişti. Ancak diğer yandan, Bulgarlar böyle bir eylemin Balkan Yarımadası'ndaki Hıristiyan Türkler nezdinde yaratacağı sonuçlardan da endişe etmekteydi. Cevat Abbas'a göre söz konusu Hıristiyan Türk nüfus, sayıları 600 bini aşan Gagavuz ve Sorguç Hıristiyan Türkleriydi. Bulgarlar yeni kurulacak bir kilisenin bu kesimleri de yetki alanına alacağından endişe ediyordu.[120]

Arnold Toynbee de milliyetçiliğin yirminci yüzyıl başlarında Ortodoks Kilisesi içinde mühim bir krize neden olduğu gözlemini yapar: "Siyasal milliyetçiliğin Osmanlı İmparatorluğundan geriye kalan topraklarda 1912 ila 1920 arasında neredeyse nihayete ermiş zaferi, her ne kadar uyum gösterme çabası içinde olsa da son kertede ulu-

---

118- Bkz. *To Αρχείον του Εθνομάρτυρος Σμύρνης Χρυσοστόμου* [Milli Şehit İzmir Metropoliti Hrisostomos'un Arşivi] (Atina: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 2000), cilt 3, s. 135-139.

119- Mehmet Cevat Abbas Bey (Gürer) 1887'de Niş'te dünyaya geldi. Öğrenimini önce Manastır Askeri İdadisi ardından da İTC'ye katılacağı Manastır Harbiye Mektebi'nde tamamladı. 1916'da 16. Kolordu Komutanı Mustafa Kemal Paşa'nın yaveri oldu. Mayıs 1919'daysa Mustafa Kemal Paşa'yla birlikte Anadolu'ya çıktı. Sivas Kongresi'nin ardından teşekkül eden Heyet-i Temsiliye'nin başkâtibi oldu. Osmanlı Mebusan seçimlerinde Bolu vekili seçildi. İstanbul'un işgalinin ardından Ankara'ya gelerek Büyük Millet Meclisi'ne katıldı. Ekim 1920'de, 1921 yılının sonuna kadar kalacağı Sofya'ya özel temsilci olarak gönderildi. Şubat 1922'de Meclis'e tekrar katıldı ve 1939'a kadar vekillik yaptı. 4 Temmuz 1943'te Yalova'da vefat etti. *Türk Parlamento Tarihi*, s. 191-2.

120- Alkan, s. 64-7. Bulgar Hükümeti ve kamuoyu nezdinde Milli Mücadeie'ye dair cerayan eden tartışma ve değerlendirmeler hakkında bkz. Stefan Velikov, *Kemalist İhtilal ve Bulgaristan 1918-1922* (İstanbul: Kitaş Yayınları, 1969), çev. Naime Yılmaer.

sal ilkeyle uyumsuz olan, kilise yapısının nihai anlamda ortadan kalkışının habercisidir." Toynbee, Yunanistan'ın Balkanlarda yeni -yani Balkan Harbi sonrasında- elde ettiği, bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğuna ait olan topraklarda yaşayan Ortodoks Hıristiyanların Patrikhane'nin yetki alanından Atina'daki otosefal kilisenin yetki alanına transfer edilmek zorunda bırakılacağından emindir. Bu böyledir çünkü "Yakın Doğu dünyasında Kilise ve Devlet arasındaki geleneksel ilişkiler kilisenin yetki alanı ile siyasal yetki alanının sınırlarının örtüşmesini gerektirir. Bu kaçınılmaz olay gerçek olduğunda ... Ekümenik Patriğin İstanbul'daki ve çevresindeki mahallelerdeki Yunanca konuşan Ortodoks nüfus ve Anadolu'daki azınlıklar dışında bir cemaati kalmayacaktır" diye yazan Toynbee, bu son gözlemden hareketle konumuz açısından son derece önemli bir hususa işaret eder: "Bu nedenle Patrikhane'nin, Anadolulular elinde tutmak için Bulgarları tutmak için verdiğinden daha çetin bir mücadele vermesi beklenmelidir."[121]

Bu noktada "Türk Ortodoks Kilisesi"nin kurulmasıyla ilgili haberlere Patrikhane'nin nasıl tepki verdiğine bakmak uygun olacaktır. Toynbee'nin tahmin ettiği üzere Patrikhane, bir "Türk Kilisesi" kurulması girişimlerine karşı daha baştan sert tepki gösterecekti. 13 Mayıs 1921'de toplanan Sen Sinod, Ankara'daki "Kemalist hükümetin" Anadolu'da bir patrikhane kurulması doğrultusundaki baskılarını artırdığını vurguluyor ve bu hususun Batı'da yaratması muhtemel kafa karışıklığı nedeniyle ciddiye alınması gerektiğini ifade ediyordu.[122] Patrikhane'nin yayın organı niteliğindeki *Eklisiastiki Alithia*'da [Εκκλησιαστική Αλήθεια / Kilise Hakikati] 15 Mayıs 1921'de yayımlanan başyazıdaysa kilise çevrelerinin tepkisi ironik bir dille ifade ediliyordu. Dergiye göre Ankara'daki Millet Meclisi, tüm sorunları çözmüş, sıra Hıristiyanların kiliseye ilişkin meselelerine gelmiştir. Meclis papaz cübbesinin (*ράσο*) yerine istanbulin ceketi, Ortodoks

121- Toynbee, s. 195.

122- H. Kalaitzis, *Ο Διαβόητος Πάπα-Ευθύμ και τα Κατ'Αυτών Ένας Εφιάλτης της Ρωμηοσύνης* [Meşhur Papa Eftim ve Yaptıkları Rumluğun Bir Karabasanı] (İstanbul: istos yayın, 2013), s. 26-7.

din adamlarının giydiği başlık olan *kalimmavhi*'nin yerine de kara fesi getirmiştir. Dergi, Ankara'nın reform hareketinin bu noktada kalmayacağından emin olunduğunu belirtiyor ve oruç, dua kitapları, boşanmalar ve dini görevlilerin evlenmeleri vs türünden başka din ve kilise meselelerini çözüme kavuşturmak için yeni kararlar alınmasının beklenildiğini istihza dolu bir üslupla ifade ediyordu.[123] Meseleye dair bir başka başyazı 22 Mayıs 1921'de yayımlanır. Yazı, Ankara'daki yetkililerin Küçük Asya Hıristiyanlarını "boğmaya" çalıştığını söylüyor ve Fener'in bağımsız bir kilisenin kurulması haberini bu ancak bir şakaysa kabul edeceğini belirtiyordu. Ancak *Eklisiastiki Alithia*'ya göre "ne yazık ki gerçeklik komedidense trajediye daha yakındı" ve Küçük Asya Hıristiyanlarının korunması siyasal olmaktan çok insanî bir meseleydi.[124]

Hakimiyet-i Milliye ise 15 Mayıs 1921'de Patrikhane'nin panik içinde olduğunu, Sen Sinod'un bu meseleyi tartışmak için toplandığını ama hiçbir karara varamadığını duyurur.[125] 21 Mayıs tarihli *Sada-yı Hak* gazetesine göre ise Patrikhane, "Ankara'da bir Patrikhane kurulmasını" Avrupa, Amerika ve Milletler Cemiyeti nezdinde protesto edecekti.[126] Patrikhane'nin eleştirilerinin ağırlık noktası, Hıristiyan olmayan siyasal nitelikte bir kurumun, yani Büyük Millet Meclisi'nin, kilise sinodu, yani ruhani meclis gibi davranmasıydı. Ankara hükümetinin Hıristiyanların din ve kilise meselelerine müdahalesi Patrikhane tarafından bir skandal olarak değerlendirilmekteydi. Türk yetkilileri ve basını ise gördüğümüz üzere, bu türden eleştirileri savuşturmak ve hükümetin meseleye müdahalesini meşrulaştırmak için, Balkanlardaki ulusal kilise örneklerini öne sürmekte, örneğin Bulgar vakasında Bâb-ı Âli'nin meseleye müdahalesinin bizzat Patrikhane tarafından onaylandığı hatırlatmaktaydı.

123- "Ο Νέος Μόσχος," *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 15 Mayıs 1921, no. 19.

124- "Ο Κύκλος," *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 22 Mayıs 1921, no. 20.

125- "Fener Patrikhanesinin Telaşı," *Hakimiyet-i Milliye*, 15 Mayıs 1921, no. 185.

126- Aktaran Arıkan, s. 114.

"Türk mezalimleri" ve Türk Ortodokslar

Bağımsız bir Türk Kilisesi'nin kurulması ve başına da Papa Eftim'in geçirilmesi fikrini kimin ortaya attığı gerçek bir muammadır. Raftopulos, Ekümenik Patrikhane'den tümüyle bağımsız bir Türk Kilisesi'nin kurulmasını Eftim'e ilk önerenin Şeref Bey olduğunu belirtir.[127] Fotiadis'e göreyse Mustafa Kemal Paşa'yla uyum içinde Papa Eftim'e bir Türk Ortodoks Kilisesi'nin ilan edilmesini ve kendisinin de kilisenin "başpapazı" olmasını teklif eden kişi Keskinli Rıza Bey'dir.[128] Minaidis ise milli bir kilisenin kurulmasını önerenin Fransızlar olduğunu iddia eder. Fikir, Haziran 1921'de TBMM hükümetiyle görüşmelerde bulunmak üzere Ankara'ya gönderilen M. Franklin-Bouillon'un heyetinde yer alan Katolik rahipler tarafından ortaya atılmıştı.[129] Eftim ise "bağımsız yeni bir Ortodoks Kilisesi" kurulması girişiminin bizzat Hıristiyan cemaatlerden geldiğini, kendisinin de bu kararı uygulamaya koymak için ("kimi büyüklerin tavsiyesiyle") hükümet tarafından göreve çağrıldığını öne sürer.[130] Ergene'ye göre Papa Eftim, Mustafa Kemal daha Anadolu'ya varmadan Türk ulusunun şeref ve çıkarları için mücadeleye girişmiştir. Dolayısıyla onun eylemleri bir dış tesirin ya da cesaretlendirmenin neticesi olarak görülemez.[131]

Gerçekte bu fikri Eftim'e kim empoze etmiş ya da esinlemiş olursa olsun, milliyetçilerin bakış açısından bakıldığında bir Türk Kilisesi'nin kurulması son derece mühimdir. Ankara hükümetinin böyle bir müstakil kilisenin kurulmasından beklentisinin ne olduğunu anlayabilmek, böyle ulusal bir kilisenin dönemin somut konjonktüründe nasıl bir siyasal işlevi olabileceğini tarif edebilmek için burada bir parantez açalım ve bu süreçte hem Batının, bilhassa da Yunanistan'ın

127- Raphtopoulos, s. 74 ; yine Mavropoulos, s. 271.

128- Fotiadis, s. 18-9.

129- Minaidis, s. 343. M. Franklin-Bouillon Fransız senatosunun dış ilişkiler komitesinin başıydı. Haziran 1921'de gayri resmi bir ziyaret için Ankara'ya geldi. Bu ziyaret ve Bouillon'un girişimleri, Fransız-Türk yakınlaşmasının temellerini attı ve Ekim 1921'de iki taraf arasında Ankara Antlaşması imza edildi.

130- Papa Eftim, 1924, s. 19.

131- Ergene, giriş bölümü.

iddia ve propagandalarını hem de Türk tarafının bu propagandalara karşı koymak için giriştiği çabaları anlamaya çalışalım.

Cihan Harbi sonrası Osmanlı / Türkiye kendisini Batı kamuoyu nezdinde hayli zor bir konumda bulmuştu. Savaş sırasında Ermenilerin katledilmesinden ve Rumların sürgün edilmesinden sorumlu tutuluyordu. Aslına bakılırsa Türkiye'nin "savaş suçları" dolayısıyla "cezalandırılması" gerektiği meselesi, harbin sonundan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun mukadderatının ne olması gerektiğine dair tartışmanın temel bir bileşeniydi. Bu başlık, Anadolu'daki Türk kurtuluş hareketinin şekillenmesi açısından da belirleyici bir husustu. Taner Akçam bu döneme dair Türk tarihyazımında bu boyutun büyük ölçüde göz ardı edildiğini haklı olarak vurgular:

> "Savaştan galip olarak çıkan İtilaf Devletlerine egemen olan havayı şöyle özetlemek mümkündür: 'Türkler' Cihan Harbi sırasında başta Ermeniler olmak üzere diğer halklara karşı katliamlar düzenlemişlerdi. Bundan dolayı 'Türklerin' cezalandırılması ve diğer ulusların (Arap, Yunan, Ermeni vb) 'Türklerin' egemenliğinden kurtarılması gerekiyordu. 'Türklerin' cezalandırılması iki biçimde olmalıydı. Birincisi, diğer uluslara karşı işlenmiş suçlardan dolayı sorumlu tutulan hükümet üyelerinin ve diğer memurların kişisel olarak yargılanmaları ve ikincisi, 'Türklerin' mümkün olduğu kadar küçük ve zayıf bir devletle yetinmelerinin sağlanması. ... Özellikle Ermenileri kırıma tâbi tuttukları için, 'Türklerin', 'insanlık suçu' işlemiş oldukları ve bu nedenle cezalandırılmaları gerektiği, 1918 sonrası döneminin olaylarını esas olarak belirlemiştir." [132]

Kırım ve mezalim suçlamalarının gündeme geldiği bu dönemin diplomatik bağlamı da unutulmamalıdır: Çok etnili imparatorlukla-

---

132- Taner Akçam, "Sevr ve Lozan'ın Başka Tarihi," *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011) içinde, der. Erik Jan Zürcher, s. 52-3.

rın dağılması ve ulusların kendi kaderini tayin hakkı, savaş sonrası Avrupa'da barışı tesis edecek temel ilkeler haline gelmişti. ABD Başkanı Woodrow Wilson'ın adıyla maruf meşhur ilkeler manzumesine göre, barış koşullarının tesis edilmesinde ulusların temel haklarının temini elzemdi. Wilson'un "Öndört İlkesi"nden on ikincisi, İmparatorluğun Türklerin çoğunlukta olduğu kesimlerine "güvence altında bir egemenlik" vaat etse de bu bölgelerin kapsamı büyük tartışma konusuydu.[133] Öte yandan, muzaffer Müttefiklerin birincil vazifelerinden biri, Osmanlı İmparatorluğu'nun Hıristiyan tebaasının "kurtarılması" ve bu topluluklara karşı savaş sırasında işlenmiş suçların "cezalandırılması" olarak görülüyordu. Doğal olarak, Yunanistan'ın Küçük Asya üzerindeki iddiaları büyük ölçüde bu varsayım üzerine temellenmiştir.[134]

Venizelos yönetimindeki Yunanistan, Paris Barış Konferansı sırasında talepleri doğrultusunda hayli kapsamlı bir kampanya başlatır. Anadolu üzerindeki iddiaların temellendirilebilmesi için bunların tarihsel ve demografik manada meşru olduğunun gösterilmesi elzemdi. Buna göre Küçük Asya tarihsel olarak Yunandı ve nüfusunun çoğunluğu ya da en azından kayda değer bir kısmı Yunan kökenliydi. Buna karşılık, Küçük Asya'daki Türk varlığı yüzeysel ya da marazi bir durum olarak sunuluyordu. Küçük Asya'nın medeniyet halesine dahil olması Yunanlar sayesinde mümkün olmuştu, Türk istilası ise felaketlerden başka hiçbir şey getirmemişti.[135]

Bu iddialarla birlikte Türklerin iktisadi, toplumsal, siyasal ve demografik anlamda gerilerken Yunanların Küçük Asya'da bütünlüklü

133- David Fromkin, *A Peace to End All Peace* (Henry Holt and Company: New York 2009), s. 253-262. Ayrıca bkz. Konstantinos Svolopoulos, *Η Ελληνική Εξωτερική Πολιτική 1900-1945* [Yunan Dış Politikası 1900-1945] (Atina: Βιβλιοπολείον της Εστίας 1994), s. 139-41; Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları 2008), s. 215-221.

134- Paris Barış Konferansı'na Yunanistan'ın talepleri, Venizelos'un sunduğu 30 Aralık 1918 tarihli memorandumla sunuldu. Bkz. Svolopoulos, s. 142.

135- Margaritis Evangelidis'e göre Türkler Anadolu'ya göçebe olarak gelmişler ve yedi yüz yıl boyunca çadırlarında, adeta ülkeyi her an terk etmeye hazır bir askeri kamp gibi, yabancı olarak yaşamışlardı. M. Evangelidis, *Υπόμνημα περί των δικαιωμάτων και παθημάτων των εστιών του πολιτιαμού Μικράς Ασίας και Θράκης* [Küçük Asya ve Trakya'daki Medeniyet Ocaklarının Hakları ve Çilelerine Dair Muhtıra] (Atina: 1918), s. 109.

bir ilerleme içinde olduklarını göstermek gerekiyordu. Türklerin aksine Yunanlar müreffeh, ilerici ve üretken bir topluluktu. Büyük Yunanistan'ın Küçük Asya'da medenileştirici bir rol oynayacağı bilhassa vurgulanıyordu: "Helenizm bugün dünyanın bu bölgesinde, yani dünyanın ileri karakol mevkiinde, medeniyetin en önemli unsuru olarak değerlendirilmelidir."[136] Türklerin / Müslümanların gayrimüslimleri ezdiği, baskı ve kırımlara tabi tuttuğu, bunun karşısındaysa Hıristiyanların, bilhassa da Küçük Asya Yunan topluluklarının o coğrafyada "medeniyetin" tekamülüne en ciddi katkıları sunan grup olduğu vurgusu sürekli olarak tekrarlanıyordu:

> "Yüzyıllar süren Türk idaresinin mezalimlerine karşın hayatta kalan ve bugün dahi Avrupa ve Asya Türkiye'sindeki kavimlerin tümünden medeniyetçe daha gelişmiş olan bu kavmin hayatiyeti hakikaten harikulade. Bu mezalimler olmasaydı bu bölgelerdeki Yunanların Türkler ve diğer başka kavimler üzerindeki sayısal üstünlüğünün bugün olduğundan çok daha fazla olacağını düşünmek mümkündür ve bu durumun insaniyet ve medeniyet davasına sağlayacağı kazanç oldukça büyük olacaktı."[137]

Bu propoganda literatürüne göre Yunanlar Küçük Asya'da medenileştirici bir unsurken, Türkler yalnızca ülkenin mahvına hizmet etmişlerdi. Küçük Asya Yunanlarının Batı medeniyetinin şekillenmesinde mühim bir rol oynadıkları, Yunanların asırlar boyunca medeniyeti barbarlara karşı müdafaa ettikleri, Yunan propaganda literatüründe bilhassa vurgulanıyordu.[138] Yunan propagandasının bir başka öğesiyse geri kalmış Türk *ırkının* Yunanlara ve genel olarak Hıristiyanlara hükmedemeyeceği temasıydı. Türkler ticaret, sanayi, kültür ve sanat alanlarında herhangi bir ilerleme kaydedecek kabi-

---

136- J. Zervos, *Hellenism in Pontos* (Atina: Printing Office "Hestia," 1920), s. 4.

137- *The Liberation of the Greek People in Turkey* (Manchester and London: Norbury, Natzio & Co. Ltd., 1919), The London Committee of Unredeemed Greeks, s. 9.

138- Evangelidis, s. 11-8.

liyete sahip değillerdi. Neredeyse tek hasletleri savaşmak ve buna dayalı talan ekonomisiydi.[139] Kültürel anlamda geri kalmışlığın bir göstergesi, Küçük Asya Hıristiyanlarının, özellikle Dünya Savaşı sırasında yaşadıkları infaz, tehcir ve katliamlardı. Mütarekeye rağmen Anadolu Hıristiyanlarının halen tehlike altında olduğu, Türklerin onları yok etmek konusunda kararlı olduğu bu yazında bilhassa vurgulanıyordu. Örneğin 1920 tarihli bir broşürde şu satırları okuruz:

> "[Pontus'tan] Rusların çekilmelerinin hemen akabinde Türkler, batı Küçük Asya'yı Yunanlar ve Ermenilerden temizlemeye dönük Alman planına uygun olarak ve Almanların teşvikiyle, Ermenilere uygulananı takip edecek biçimde çoktan olgunlaşmış plan dahilinde Yunanların imhasına kaldığı yerden iki misli hiddetle başladılar. Rus ricatından sonra mezalim, Rus işgali sırasında Yunanların elinden her türlü imtiyaz ve himaye görmüş aynı Türkler tarafından iki misli öfkeyle sürdürüldü. Bu Türk mantalitesi ve siyasetine dair aşikâr bir örnektir ve Türk idaresi altında Hıristiyanların hayat ve mülk emniyetine ve sulha kavuşabileceklerini düşünen Batı Avrupa'daki siyasetçi ve gazetecilere kâfi gelecek bir cevap oluşturmaktadır." [140]

Bu olumsuz şartlar karşısında acilen eyleme geçmek elzemdi.[141]

139- Bu yaklaşımın iyi bir örneği, Evangelidis'in kitabının bir bölümünün adıdır: "Türk, terakkisi imkânsız bir yıkım şeytanı." Evangelidis, s. 100.

140- Zervos, s. 11.

141- Esaret Altında Yunanların Londra Komitesi (London Committee of Unredeemed Greeks) 1919'da bir çağrı yayımlayarak Küçük Asya'nın Yunan nüfusu lehine bir müdahalede bulunulması gereğinin altını çizdi: "Mütarekenin imzalanmasının dahi Türk'ün elini durdurmadığı bilinsin. 10 Aralık 1918 tarihli *Times*'ta yayımlanan bir telgraf 'barışsever Yunan unsuru açısından Küçük Asya'daki durumu kırılgan' olarak tanımlamaktaydı. 'Mağlubiyetlerinin ardından tekrar cesaret bulan Türkler Yunanlılara kötü muamele ediyor ve zulmediyorlar.' Son olarak 11 Aralık 1918'de yayımlanan İstanbul'daki *Morning Post*'un hususi muhabirinin telgrafının son kelimelerini alıntılayalım: 'Hülasa dört yüz elli bin Yunan'ın sürüldüğü ve öldükleri; yüz elli bin kişinin amele taburlarına kaydedildikleri ve bunların öldüğü; iki yüz elli bin kişinin Küçük Asya ve Trakya'dan Yunanistan'a firar ettiği ve üç yüz elli bin kişinin Balkan Savaşı sonrası Cihan Harbi'nden önce sürgün edildiği bilinmektedir. Ve bu trajik hadiseler Mütarekeye rağmen halen devam etmekteler' ... Hürriyet ve milliyet prensibi davası namına savaşılıp galip gelinen Büyük Savaş'ın neticede bu kadar büyük sayıda zeki, çalışkan, kültürlü ve hürriyet aşığı Hıristiyanı Türk'ün gaddar gücü altında bırakmasını idrak etmek mümkün değildir." *The Liberation*, s. 9-10

Gayrimüslimlere karşı mezalim ve kırım tehlikesinin savaşın bitmesine rağmen devam ettiği, bu duruma müdahale edilmezse Anadolu'da gayrimüslimlerin topyekûn imha edileceği hususlarını tekrar eden bir dolu kitap, bildiri, etnolojik harita, gazete ve dergi makalesi yayımlanır.[142]

Yunanistan'ın toprak iddialarını desteklemek için giriştiği propagandanın önemli bir bileşeni de dindi. Bir Türk Kilisesi kurma ve bu suretle Patrikhane'yi sıkıştırma çabasına neden ihtiyaç duyulduğunu anlamak açısından bu hususu da anmak şart. Özellikle İngiltere'de Hıristiyan kamuoyunun ve Anglikan Kilisesi'nin desteğini kazanmak için süregiden bir çaba söz konusuydu. Mesela bu amaçla Londra Anglikan Kilisesi ve Şark Birliği (*Eastern Association*) 26 Kasım 1918'de Aziz Paul katedralinde şark Hıristiyanlarının Müslüman boyunduruğundan kurtarılması için toplu dua ayini tertip etmişti. *Société pour l'union des Eglises Chrétiennes* ise 23 Ocak 1919'da Küçük Asya Hıristiyanlarının hakları için eylem düzenlemişti. Bu süreçte Aya Sofya'nın kaderi de tartışma konusuydu ve bu amaçla Aya Sofya Kefaret Komitesi (*Saint Sophia Redemption Committee*) adında bir birlik kurulmuştu. Canterbury Başpiskoposu R. T. Davison'ın teşvikleriyle oluşturulan komite gösteriler ve konferanslar tertip ediyordu. Komite sekreteri ve aynı zamanda Canterbury Başpiskoposluğu'nun Ortodoksluk konularındaki danışmanı rahip J.A. Douglas, "Aya Sofya'nın Kefareti" başlıklı bir bildiri yayımlamış, konu üzerine iki ayrı konferans düzenlemişti. 12 Mart 1920'de Southwark Katedrali'nde bir başka konferans düzenleyen Douglas bunu, "Anadolu'da Ölüm Koşusu" başlıklı bir bildiri halinde yayımlamıştı.[143]

Bu dönemde Patrikhane'nin Batı kamuoyunu doğrudan etkileme çabalarını da görürüz. Patriklik kaymakamı Dorotheos, 14 Şubat

---

142- Dimitris Kitsikis, *Yunan Propagandası* (İstanbul: Meydan Neşriyat); ayrıca bkz. Svolopoulos, s. 142-50. Kitsikis, 24 Ocak 1919'da *Anatoli* (Şark) Komitesi namında bir komitenin teşkil edildiğini bildirir. Komite yedi üyeye sahipti. Bunlardan birisi, Batı kamuoyunu Küçük Asya içlerindeki Ortodoks nüfusun koşulları hakkında bilgilendirmek ve destek elde etmek için Mart ve Nisan 1919 aylarında Londra ve Paris'e giden Sofoklis Hudaverdioğlu-Theodotos idi. Bkz. Kitsikis, s. 319.

143- *age*, s. 348-56.

1920'de Britanya Başbakanı Lloyd George'a bir mektup yazarak İstanbul'un onu "mukaddes bir şehir" olarak kabul eden Yunanistan'a bırakılmasını ister.[144] Yine Patriklik kaymakamı Dorotheos, Trabzon Metropoliti Hrisanthos ve Patriklik Danışmanı Aleksandros Pappas'tan oluşan Patrikhane delegasyonu, Barış Konferansı'na katılmak için 1919 Mart ayının başlarında Paris'e gider ve 20 Mart'ta konferansa bir memorandum sunar. Dorotheos, delegasyonun amacını Fransız basınına şu sözlerle izah ediyordu: "Barış Konferansı'nın dikkatini Türklerin, Türk İmparatorluğundaki Yunan nüfusu maruz bıraktığı acılara çekmek."[145]

Patriklik kaymakamı Dorotheos Anglikan Kilisesi'nin desteğini de elde etmeye çabalamış ve bu amaçla da kiliselerin birliği fikrini gündemde tutmaya çalışmıştı. Anglikan Kilisesi'yle söz konusu olacak bir birleşmenin kuşkusuz önemli siyasal sonuçları olacak ve İngiliz desteğini önemli ölçüde güvence altına alacaktı. 1922 yılında *Christian East* birlik hakkında epey iyimserdi:

> "Şark Hıristiyanlarıyla birlik müzakerelerinin açılması hususunda şu ankinden daha psikolojik bir anı tasavvur etmek oldukça zor olacaktır. Her şey elverişli. Canterbury hiçbir zaman Konstantinopolis'le bir münakaşa içerisinde olmadı. 1914 öncesinde iki Kilise arasındaki münasebetler tam manasıyla samimiydi. Geride kalan beş yılda daha da yakın hale geldiler. Büyük Britanya'yla harp ittifakı Yunan, Rus, Sırp ve Rumen kitleler arasında Anglikan Kilisesi'ne karşı olumlu bir temayül yarattı. İki kilisenin yöneticileri ve mensupları arasında kişisel temas, dostluklar ve hatta ruhani yakınlıklar yarattı. Ortodoks milletlerin kalpleri Anglikan ruhaniler ve cemaatinin mahirane sempati ve destekleri tarafından kazanıldı. Bilhassa da, sayısız defa Kemalist zulüm ile Küçük Asya'nın Hıristiyan

144- Macar, s. 73.

145- Alexandris, 1983b, s. 149.

kalıntısı arasına giren ya da Rus ruhanilere yönelik gaddar Bolşevik zulme set çekmek için insaniyet namına etkin ve görkemli biçimde öne çıkan Anglikan Kiliselerinin sözcüsü Canterbury başpiskoposunun cömert ve korkusuz cesareti aracılığıyla. Dahası iki kilisenin karşılıklı çekiminden ayrı olarak, şimdilerde Katolik propaganda tarafından Şark Hıristiyanlığına karşı gelişen şümullü yarı siyasi saldırı, birbirlerine yönelik güçlü bir müşterek çıkar güdüsü veriyor."[146]

Aslında Ortodoks Kilisesi'nin Anglikan Kilisesi'yle birliğinin temini, yeni bir mesele değildi. İki kilise arasında birlik üzerine görüşme ve münasebetler daha 1870'lerde başlamıştı. O dönem, Patrikhane'nin amacı Bulgar kilise ihtilafı karşısında Anglikan Kilisesi'nin desteğini almaktı.[147] Dorotheos'un Anglikan Kilisesi'yle görüşmeleri 1918'den 1921'e kadar devam eder, 1920'ler boyunca da kiliselerin birliği için yapılan müzakereler söz konusu olur. Alexandris'in aktardığı pasaj, Dorotheos'un bu ilişkiden elde etmek istediği siyasal kazancı net biçimde ortaya koyar: "Türkleri (İstanbul'dan) kovma çabalarında... Britanya hükümetine canlı biçimde destek vermeniz için size duacıyız. Ancak ve ancak bu nihai kovalamacanın tamama ermesiyle Hıristiyanlık Yakın Doğu'da dirilecek ve Aya Sofya Kilisesi'nin restorasyonu teminat altına alınacaktır."[148]

Dorotheos, danışmanları Angelos İoanidis ve Pavlos Karatheodoris ile Dorotheos'un sekreteri Yermanos Athanasiadis'ten oluşan patriklik delegasyonu, 1 Mart 1921'de Sevr Antlaşması'nda Türk tarafı lehine değişiklikler yapma amacıyla toplanacak konferansı izlemek için Şubat-Mart aylarında Londra'ya gider. Konferansa Yunanistan adına son seçimlerde iktidara gelmiş Kral yanlısı hükümetin dele-

146- "The E.C.U. Declaration," *The Christian East*, Temmuz 1922, cilt III, sayı 2, s. 49.

147- Matalas'a göre bu görüşmeler Rum Ortodoksluğun "Panslavist" tehdide karşı konumlanması ve çıkarlarının Batı dünyasınınkilerle özdeşleştirilmesi çabasıyla da ilintiliydi. Matalas, s. 313-6.

148- Alexandris, 1983b, s. 151. Yunanistan Dışişleri Bakanı Politis'e göre, Canterbury Başpiskoposu'nun, "Konstantinopolis'te Türk hâkimiyetinin bütünüyle ortadan kaldırılması" için yürüttüğü çabalar, "Yunan Kilisesinin tamamında hürmet ve şükran hisleri doğurmaktadır." Aktaran Sonyel, s. 367.

gelerinin katılacak olması Patrikhane'yi tedirgin etmektedir. İleride daha ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, bu dönemde Patrikhane ile Yunanistan'daki yeni kralcı yönetim arasında ciddi bir soğukluk mevcuttu. Canterbury Başpiskoposu'nun yardımlarıyla delegasyon 11 Mart 1921'de kral V. George'un huzuruna çıkar. Bu arada Dorotheos, Dışişleri Bakanı Lord Curzon'la özel bir görüşme de yapar ve burada Sevr Antlaşması'nda değişiklikler yapılmasına karşı çıkar. Ancak söz konusu temaslarda somut bir başarı sağlanamadığı gibi Dorotheos 18 Mart'ta geçirdiği kalp krizi sonucu hayatını kaybeder. Dorotheos'un yerini Eftim'i de papazlık makamına getirmiş olan daha önce zikrettiğimiz Kayseri Metropoliti Nikolaos alır ve Patriklik kaymakamı olur.[149]

Bu arada aynı dönemde Batı kamuoyunu Anadolu Rumlarının karşı karşıya olduğu olumsuz koşullar konusunda bilgilendirmek amacıyla Ekümenik Patrikhane çok sayıda broşür ve bildiri yayımlar. Bunların en etkili olanı, *Kara Kitap*'tır (*Η Μαύρη Βίβλος*). "Türkiye'nin Rum halkının Balkan Savaşı günlerinden mütarekeye dek maruz bırakıldığı acı ve infazları" anlatan ilk *Kara Kitap* 1919'un Nisan ayında yayımlanmıştı. *Kara Kitap*, Patrikhane tarafından 14 Kasım 1918'de teşkil edilmiş olan "Patrikhane Tehcir Edilmiş Rum Ahali Merkezi Komitesi" (Πατριαρχική Κεντρική Επιτροπή υπέρ των Μετατοπισθέντων Ελληνικών Πληθυσμών) tarafından hazırlanmıştı. Komitenin gayesi, Cihan Harbi sırasında sürgün edilmiş Rumların yeniden iskânı çalışmalarını yürütmekti. Kitap, kendi bölgelerinde Ortodoks Hıristiyanların uğradığı mezalimi belgeleyen metropolit ve piskoposluk raporlarına dayandırılmıştı. İngilizce ve Fransızcaya çevrilen kitap, Avrupa, ABD ve hatta Japonya'da bile dağıtılmıştı.[150]

1920'de yayımlanan ikinci *Kara Kitap* ise mütareke ile 1920 sonu

149- Alexandris, 1983b, s. 156-7. Ayrıca bkz. Nanakis, s. 48; Macar, s. 76-7.

150- Bkz. *Η Περίθαλψις και Εγκατάστασις των εν Τουρκία Προσφύγων του Ευρωπαϊκού Πολέμου 1918-1921* [Avrupa Savaşının Türkiye'deki Mültecilerinin İyileştirilmesi ve İskânı 1918-1921] (Constantinople: Τυπογραφείο Κ. Μακρίδου και Ι. Αλευροπούλου, 1921), s. 11-5. Ayrıca bkz. Foti Benlisoy, "Patrikhanenin Faaliyetleri ve 1918-1920 Arasında Tehcir Edilmiş Rum Ahalinin İadesi," *Tarih ve Toplum*, sayı 234, Haziran 2003, s. 21-30.

arasındaki zaman dilimini ele alıyordu.[151] İkinci kitabın temel argümanı, Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarının durumunda mütarekeden bu yana olumlu yönde herhangi bir değişiklik olmadığıydı:

> "Mütarekenin sonuçlanmasının ardından Doğu'nun Hıristiyan dünyası, acılarının son bulduğuna, tiranın elinin kolunun bağlandığına, suçlunun kanlı hançeri ve korkunç palasının kınına geri sokulduğuna, Hıristiyan hayatının, şerefinin ve mülkünün güvence altına alındığına, hakiki bir özgürlük esintisinin dört bir yandan bizleri okşadığına inanmıştı. Ne büyük yanılgı! Yaşam tarzı ve genel karakteri asırlar boyunca biçimlenmiş ve kristalleşmiş bir ulusun aniden değişemeyeceğini bir anlığına unutuverdi. Türk ulusu mütareke öncesinde ne idiyse aynen öyle kaldı, uzun süre de öyle kalacak. Mütarekeden bugüne gerek vatandaş gerek devlet idaresindeki Türklerin, talan ve işkence ederek, kötürüm bırakarak, canlı canlı insan yakarak, kadınları, çocukları ve ihtiyarları katlederek, vaktiyle müreffeh ve verimli Hıristiyan yerleşimlerini devasa mezarlıklara çevirerek işlediği korkunç mezalimler bu düşünceyi kanıtlıyor. Onlar bu suçları işlerken ne mütareke belgelerine attıkları imzalara, ne müttefik birliklerinin varlığına ne de medeni dünyanın onlara karşı haykırdığı evrensel çığlığa saygı gösterdiler."[152]

Kara Kitap'a göre Anadolu'nun iç kesimlerinde durum vahim sıfatını hakediyordu:

> "Bilhassa Küçük Asya içleriyle iletişimin kesildiği, Kemalist otorite altındaki piskopos ve cemaatlerin Hıristiyanların

---

151- Bu dönemde Patrikhane'nin Anadolu'daki Rumlara dair görüş ve iddiaları için keza bkz. *Mémoires Du Patriarcat Ecuménique Relatifs a la Situation Des Chrétiens D'Anatolie*, Bulletin Du Bureau de la Presse Patriarcal Au Sujet de la Méme Question (Constantinople: 1922). *Statistique des Expulsions des Populations Greques de la Turquie Durant les Guerres Balkaniques et Européenne* (Constantinople: Patriarcat Oecuménique, 1920). Ayrıca bkz. *Les Persécutions Des Chrétiens, l' Archevêque-Metropolitain de Smyrne Mgr. Chrysostomos*, 1919.

152- *The Black Book*, s. 1.

çektiği acılar konusunda Patrikhane'yi bilgilendiremediği gerçeği göz önüne alındığında, okuyucu hiç şüphesiz Milli Merkezi Otoritemizin halen Anadolu'da yaşamakta olan Hıristiyanların kaderi konusunda duyduğu kaygılara hak verecektir. ... Yunan işgal sahasının dışında bulunan Hıristiyanların koşulları 'milliyetçi örgütlenme'nin onlara karşı aldığı her türden baskıcı önlem nedeniyle sürekli olarak daha kritik durumdadır."[153]

Kara Kitap'ta yayımlanan Patrikhane'nin istatistiklerine göre, bu dönemde Kayseri, Konya ve Ankara kilise bölgelerinde 343 Ortodoks Hıristiyan Türk milliyetçi güçleri veya eşkıya ve çeteler tarafından öldürülmüştü.[154] Tüm bunların sonucunda, "böylesi yabani içgüdülerden ilhamını alan ve herkesin gayet iyi bildiği bir karaktere sahip olan Türk halkı, herhangi bir şekilde ilerleme yoluna koyulamayacak, başkalarına bir öğretmen ya da lider olamayacaktır."[155] Görüldüğü gibi Patrikhane, Anadolu Hıristiyanlarının ciddi bir baskı ve tedhişle karşı karşıya olduğu temasını bu dönemde ısrarla işlemeye devam eder. Batı kamuoyunda zaten varolan bir duyarlılığa hitap eden bu tema, Ankara açısından kendi meşruiyetini zedeleyen ve onu diplomatik planda güç durumda bırakan ciddi bir tehdit olmaya devam ediyordu.

Bu tehdidi vurgulamak adına, Dorotheos'un Londra'daki beklenmedik vefatı üzerine onun yerini alan yeni Patriklik kaymakamı Nikolaos'un, Milletler Cemiyeti'ne dönük 26 Kasım 1921 tarihli hitabından bir kısmını aktaralım:

"Ekselansları, yüzyıllar boyunca süren Türk sultası ne

153- *age*, s. 91.

154- *age*, s. 173.

155- *age*, s. 1-2. "Mustafa Kemal'in milliyetçi hareketi, Türklere Hıristiyan ve Yunan olan her şeye dair nefret ve fanatizm duyguları aşılamıştır. Öyle ki, bu zavallı insanlar bir gün kırımdan geçirilecekleri korkusuyla başka ülkelere göç ederek tehlikeden kaçmaya çalışıyor." *The Black Book*, s. 78.

kadar ağır olursa olsun, Türkiye Hıristiyanları hiçbir zaman Mustafa Kemal'in başkaldırı rejimi altında olduğundan daha büyük tehlikelere maruz kalmamış, daha büyük acılar yaşamamışlardır. Rejim yaş ya da cinsiyet ayrımı yapmadan Hıristiyan toplulukları boğazlamakta, topraklarını çöle çevirmektedir. Bu rejimin Hıristiyan nüfusa yönelik olarak kullandığı yöntemler, savaş sırasında başlatılan, gerek sayılarıyla, gerekse entelektüel ve toplumsal üstünlükleriyle büyük önem taşıyan çeşitli Hıristiyan mezheplerine mensup etnik unsurları ortadan kaldırarak ülkeyi Türkleştirme politikasının mütarekeden sonra da devam ettiğini göstermektedir. Savaş sırasında İtilaf Devletleri'ne verdikleri moral destek ve zafer sonrasında onlara yaptıkları tezahüratın faturası bu topluluklara ödetilmek istenmektedir. Günümüz Türkleri, on altıncı yüzyıldaki atalarının uygulamaya cesaret edemediği milliyetçi programı yıkım, katliam ve din değiştirmeye zorlama yoluyla gerçekleştirmeye yeltenmektedirler. Cesaretleri, işgal ettikleri toprakların alanının daralmasına bağlı olarak artmakta ve daha da uzağa atılmadan önce harabelerin sayısını artırma yönündeki kararlılıkları giderek daha endişe verici hale gelmektedir. Barbar zihniyetleri, mütarekeden beri yaptıklarının cezasız kalmasından cesaret bulmaktadır."[156]

Sonuç itibariyle, yukarıda sıralanan örneklerden de görülebileceği üzere, gerek İstanbul gerekse Ankara hükümetleri açısından Anadolu'daki Hıristiyanların baskı altında tutulduğu propagandasına karşı çıkmak ve Türkiye'de etnik ve dini bir problem, bir ekalliyet meselesi olmadığını göstermek hayati önemdeydi. İstanbul hükümeti ile liberal Hürriyet ve İtilafçılar, Cihan Harbi esnasında yaşanan vahşet ve aşırılıkların tüm bir ulusun değil, küçük bir azınlığın (yani İtti-

156- *Mémoires Du Patriarcat Ecuménique Relatifs a la Situation Des Chrétiens d'Anatolie*, Bulletin Du Bureau de la Presse Patriarcal Au Sujet de la Méme Question (Constantinople: 1922), s. 1-2.

hat ve Terakki Cemiyeti'nin) eylemi olduğu fikrinin propagandasını yapıyordu.[157] Ulusal hareket de kendisini İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden ayrıştırmaya çalışıyordu. Sivas Kongresi'nde kabul edilen yemin, hareketin kendini "İttihatçı" ithamından vareste tutmaya dönük kaygısının açık bir göstergesidir: "Saadet ve selamet-i vatan ve milletten başka hiçbir maksad-ı şahsi takip etmeyeceğime, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ihyasına çalışmayacağıma, mevcut fırka siyasiyesinden hiçbirinin emel-i siyasiyesine hadim olmayacağıma vallahi, billahi."[158] Ankara diğer yandansa Müslüman nüfusun gayrimüslim nüfusla mutlak bir uyum içinde yaşadığını, Anadolu'nun iç kesimlerinde herhangi bir huzursuzluk olmadığını göstermeye gayret ediyordu. Mustafa Kemal Paşa 1927'de, "birleşik düşmanlarımızın hayata geçirmeye çalıştıkları planın esas öğesi, maddi kanıt ve olgular marifetiyle tüm dünyaya ülkenin iç kesimlerinde bir huzursuzluğun mevcut olduğunu, Hıristiyan unsurların devamlı saldırılara maruz kaldığını ve bunun da ulusal güçlerin eseri olduğunu göstermekti" diye yazıyordu.[159] Dolayısıyla bu iddia ve ithamları bir biçimde geçersiz kılıp reddetmek, Milli Mücadele açısından kritik bir önem taşıyordu.

Mustafa Kemal Paşa bu bağlamda, özellikle yabancı gazetecilerle mülakatlarında hükümetinin gayrimüslimlere ilişkin "hoşgörülü" tutumunun altını çiziyordu:

> "Ben sadece bütün dinlere karşı geleneksel hoşgörü geleneğimizin sürdürücülüğünü yapıyorum. Katolikler ve diğer tüm Hıristiyanlar ve keza Yahudiler ülkemizde daima tam bir dini serbestiyete sahip oldular. ... Anadolu'da istediğiniz yere gitmekte serbestsiniz. Rumlarla konuşun, Ermenilerle konu-

---

157- "Almanya tarafından korunan bir suçlu çetesinin sürüklediği savaşın çıkmasında herhangi bir suçu olmayan ve çatışma sırasında geleneksel duygularına sadık kalan (bunun için de pek çok mensubunu kaybeden) bahtsız Türk halkının adına yapılan bu hareketleri tüm gücümüzle protesto ediyoruz." *Les Turcs et Les Revendications Greques* (Paris: Imprimerie A. G. L' Hoir, 1919), s. 5.

158- Aktaran Ahmet Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 64.

159- Mustafa Kemal Atatürk, *A Speech Delivered by Mustafa Kemal Atatürk 1927* (İstanbul: Ministry of Education Printing Plant, 1963), s. 267.

şun. Eğer ortada bir şikâyet konusu varsa bu sorunun hemen çözüleceğini göreceksiniz. Biz Hıristiyanların ülkemizde mutlu olmasını istiyoruz. Onlara tam bir dini serbestiyet ve Müslümanlarla eşit haklar tanıdık. Başka ne yapabiliriz?"[160]

İkdam gazetesi, 26 Mayıs 1921'de Mustafa Kemal'in Anadolu'da, Yunanların yaptığının tam tersini yaptığını ve yerel yöneticilere, işgal bölgesinde Müslüman halkı sürekli olarak baskı altında tutan Yunanların aksine, Hıristiyanları koruma altına almalarını emrettiği bilgisini veriyordu. Yine *İkdam*'a göre, Mustafa Kemal, emirlerin aksine Hıristiyanlara baskı uygulayan yerel yöneticileri, yani kaymakam ve mutasarrıfları, görevden almakla tehdit etmişti.[161]

Anadolu'daki hareketin gayrimüslimlere baskı uyguladığı iddialarının yaygın olduğu böyle bir ortamda, Küçük Asya Hıristiyanlarının, bırakın herhangi bir baskıya maruz kalmayı, ulusal hareketi desteklediklerini ve hatta onun içerisinde aktif olarak görev aldıklarını göstermek Ankara için bilhassa önemliydi. O yüzden Mustafa Kemal Paşa, 22 ve 26 Ekim 1919'da *İkdam*'a Anadolu'daki farklı unsurların huzur ve uyum içinde yaşadıklarına dair beyanatında Anadolu'daki Hıristiyan nüfusun ulusal hareketi desteklediğini belirtmeyi de ihmal etmiyordu. Ona göre Haymana, Amasya, Tokat ve başka yerlerde yaşayan Hıristiyanlar, gerek Dâhiliye Nezareti'ne gerekse dış güçlerin temsilcilerine yolladıkları telgraflarla bu desteği ortaya koymuşlardı.[162] Heyet-i Temsiliye üyesi Kara Vasıf Bey de, 30 Ekim 1919'da Anadolu Hıristiyanlarının ulusal hareketten yana olduğunu beyan ediyordu.[163]

Türk tarafına göre, Osmanlı'nın gayrimüslim azınlıklar karşısın-

160- Aktaran Grace Ellison, *An English Woman in Angora* (New York: 1923), s. 245.

161- "Mustafa Kemal Paşa ve Anadolu Hıristiyanları," *İkdam*, 26 Mayıs 1921.

162- Bkz. Gökbilgin, s. 99-100. Develi yöresindeki Ortodoks köylerinin muhtar ve eşrafının Fransız ve Ermeni kuvvetlerine karşı Türk kuvvetlerini desteklediklerine dair beyanları için bkz. Mehmet Özdemir, *Millî Mücadele'de Develi* (Ankara: 1973), s. 94.

163- Bkz. Gotthard Jaeschke, *Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi (30 Ekim 1918-11 Ekim 1922)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), s. 74.

daki geleneksel politikası mutlak bir hoşgörüyle karakterize olmuştu. Gayrimüslim azınlıklar Müslümanlarla aynı haklara sahip oldukları gibi kimi özel ayrıcalıklardan da yararlanmışlardı. Aslında Türkiye'deki "ekalliyet meselesi," dış güçlerin politik müdahalelerinin ve kışkırtmalarının bir sonucundan başka bir şey değildi. Türk milliyetçi propagandasının Avrupa'daki ciddi bir merkezi olan Lozan'da 1922 yılında neşredilen "Türkiye'de Azınlık Hakları" başlıklı Fransızca broşürde bu konuda şu satırları okuruz:

> "Tarih, yirminci yüzyılda Milletler Cemiyeti'nin teminatıyla korunmaya çalışılan azınlık haklarının Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim halklarına kendiliğinden tanınmış olduğunu kanıtlamaktadır. ... Bu olayların kaynağı, en başta, kötü niyetli komşularının durmaksızın devam eden saldırılarının büyük ölçüde zayıflattığı büyük bir imparatorluğun çöküşünü hazırlamayı amaçlayan dış provokasyonlardır."[164]

Bu anlayışa göre, "Türk mezalimleri"ne dair Batıda ortaya çıkan literatür tek taraflıydı ve önyargı ve abartmalarla doluydu. 1920 yılında yine Lozan'da basılan "Türkiye'de Azınlıklar" başlıklı bir broşürde bu hususta şöyle denir:

> "Hıristiyanların her tür haktan mahrum ve adeta Roma dönemindeki kölelerin durumunda olduğuna dair Avrupa'da kök salmış olan yanlış inanış halen önemini korumaktadır. Bu çok yanlıştır. Bu kavrayış Hıristiyan azınlıklar lehine ve Müslüman nüfus aleyhine Türkiye'ye yapılan Avrupa müdahalelerine yol açmıştır. Bu müdahaleler sıklıkla herhangi bir şekilde doğrulanmamıştır ve bunu belirtmemiz gerekir, tamamen dinsel bir duygu içinde yapılmıştır. Dahası, bu duygu Hıristi-

---

164- *Les Droits des Minorités en Turquie*, Bureau de Presse de la Délégation Turque (Lausanne: Imprimerie Henri Held, 1922), s. 5.

> yanlığın ruhuyla çelişki içindedir. Çoğunlukla bu azınlıkların adaletten uzak olan ve bahtsız gayrı Hıristiyan çoğunluğu ezmek için dile getirilen taleplerini korumak söz konusudur. ... Avrupa'nın himayesi ve müdahaleleri bu Doğu Hıristiyanlarını o kadar şımartmıştır ki bağımsızlıklarını elde ettikten sonra bile şikâyet etmeye devam etmektedirler."[165]

Türk Ortodoks Kilisesi'nin kuruluşu işte bu bağlam ve tarafların yürüttüğü bu propaganda savaşı içinde değerlendirilmelidir; zira Papa Eftim'in liderlik ettiği hareket, Ankara hükümetinin amaçlarına uygun, çok kıymetli bir propaganda aracıydı. Milli Mücadele'nin hedef ve söylemleriyle uyum içerisinde olan bir "Türk Kilisesi," iç kamuoyunda olduğu kadar, hatta daha fazla Batı kamuoyu nezdinde küçümsenmemesi gereken bir argüman teşkil ediyordu.[166] Bu şekilde "Türk mezalimi" iddia ve propagandalarına karşı bizzat Hıristiyanlar adına öne sürülen bir tekzip mekanizması hayata geçirilmiş oluyordu. Milliyetçi Türk literatüründe bu konuya, yani bu milli kilisenin propagandif işlevine dair bir mutabakat söz konusudur. Ekincikli'ye göre, Türk Ortodoksların faaliyetleri, İtilaf kuvvetlerinin "azınlıkların haklarının korunması"na dair propagandasına karşı koyulmasına katkı sunmuştur.[167] Aynı şekilde Atalay'a göre Papa Eftim'in önemi, "Anadolu Hıristiyanları katliamları" iddialarına karşı yürütülen propagandadadır.[168]

Tam da bu nedenlerle dönemin gazeteleri Hıristiyanların Ankara hükümeti idaresi karşısında duydukları memnuniyete dair haberlerle, Anadolu'daki "Türk mezalimleri" propagandasına dair kınamalarla do-

---

165- *Les Minorités en Turquie*, Turc-Yourdou de Lausanne (Lausanne: Dr. A. Bovard-Giddey Imprimeur, 1920), s. 5.

166- İsviçre'deki Türkçü çevreler bu dönemde "Türk milli hareketinin Türkiye dışındaki en önemli platformu" idi ve haksız olarak görülen Yunan ya da Ermeni taleplerine karşı etkili bir propaganda kampanyası yürütmüştü. Bu çevrenin Lozan'da yayımladığı *Turkey, Monthly Organ of the Turkish Congress at Lausanne* adlı İngilizce yayın organında, "Milli Türk Hıristiyan Kilisesi" hakkında çok sayıda yazı yayımlanmış, konu hakkında Türk basınından çeviriler yapılmıştı. Bkz. Hans-Lukas Kieser, *Türklüğe İhtida 1870-1939 İsviçresinde Yeni Türkiye'nin Öncüleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 167.

167- Ekincikli, s. 173.

168- Bülent Atalay, *Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin Siyasi Faaliyetleri (1908-1923)* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001), s. 191.

ludur. Örneğin *Hakimiyet-i Milliye* 16 Haziran 1921'de Papa Nikola'nın Konya'daki Türk Ortodokslarının temsilcisi sıfatıyla "Avrupa ve Amerika devletlerinin hariciye nazırlarına" yolladığı bir telgrafı basmıştır. Telgraf, Konya'daki Ortodoks Hıristiyanların yedi asırdır Türk hâkimiyeti altında huzur, ahenk ve saadet içinde yaşadığını, hükümetin Hıristiyanların dini ve toplumsal meselelerine hiçbir zaman müdahale etmediğini vurguluyordu. O yüzden cemaat, Patrikhane, Yunanistan ve Avrupa devletleri tarafından ortaya atılan Anadolu Hıristiyanlarının Türk vahşetine maruz kaldığı iddialarını kınıyordu. Telgrafa göre, bu türden iddiaların gayesi Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki huzur dolu ve uyumlu ilişkileri bozmaktı. Telgrafın iddiasına göre Konyalı Hıristiyanlar Türk hükümetinden memnun olmasalar daha Dünya Savaşı'ndan önce çoktan başka bir ülkeye gitmiş olacaklardı; çünkü hükümet böyle bir eyleme karşı herhangi engel çıkartmıyordu. Konya'daki Ortodoks cemaat, Patrikhane'ye, Yunanistan ve diğer Avrupa devletlerine şikâyette bulunmadıklarını ya da başvurmadıklarını duyuruyor ve de Türkiye Hükümeti haricinde kimsenin Anadolu Hıristiyanlarını temsil etme hakkı olmadığını belirtiyordu.[169]

Yine *Hakimiyet-i Milliye* 13 Ocak 1922'de "Samsun Türk Ortodoks Cemaati" başlığını taşıyan ve Papa Atanas tarafından imzalanmış olan bir telgraf yayımlar. Telgrafta Anadolu'da *Rum* ismi altında bir azınlığın olmadığı, yalnızca Hıristiyan Türklerden bahsedilebileceği iddia ediliyordu. Ayrıca Samsun Ortodoks Kilisesi'nin, Hıristiyan Türkleri koruma yetkisinin (*müdafa-i hukuk selahiyeti*) Büyük Millet Meclisi'ne ait olduğuna karar verdiği belirtiliyordu. Yunanistan'la ve onun bir aracı olan Patrikhane'yle herhangi bir ilişkilerinin olmadığı, onları düşmanları olarak gördükleri bilhassa vurgulanmıştı. Telgraf, Samsun'daki Ortodoks Hıristiyanların Papa Eftim Efendi'yi ruhani merkezlerinin tesis edilmesi (*merci-i ruhanimizin tesisi*) için tayin ettiklerini belirterek son buluyordu.[170]

169- "Ortodokslar Memnuniyetlerini İlan Ediyorlar," *Hakimiyet-i Milliye*, 16 Haziran 1921.

170- "Türk Ortodokslar," *Hakimiyet-i Milliye*, 13 Kanunusani 1922.

Yunan tarafında Türk Ortodoks Patrikhanesi kurma girişiminin bu propagandif işlevinin bilincinde olunduğunu gösteren işaretler vardır. Mesela İzmir'de yayımlanan *Kosmos* gazetesi, 29 Haziran 1922 tarihinde "Kemalist Patrikhanenin" yegâne gayesinin Anadolu'da Hıristiyanlara karşı gerçekleştirilen katliamların üzerini örterek Avrupa kamuoyunu yanıltmak olduğunu bildiriyordu. "Cahil ve korkak" bir kişi olan "Papa Eftim Ağa" Batı kamuoyunu aldatma işi için biçilmiş kaftandı. Gazete bu propagandif yönü ortaya koymak adına Anadolu içlerinden İzmir'e kaçan bir Rum bilim insanının tanıklığını aktarıyordu. Buna göre Eskişehir'de 160 Hıristiyan yetkililerce toplanır ve onlara, Ekümenik Patrikhane'yi "gayrımili" olmakla itham edip onunla hiçbir bağlarının olmadığını beyan eden bir belge imzalatılır. Söz konusu belge, Hıristiyanlar için bir Türk Ortodoks Kilisesi kurması için Ankara hükümetine çağrıda bulunuyordu. Rum firariye göre belgeyi imza edenler daha sonra kayboluvermişti ve akıbetleri de meçhuldü.[171]

"Türk Hıristiyanları" vakası işte bu propagandif işlevi bakımından bu dönemde Yahudi cemaati liderliğinin tutumuyla kıyas edilebilir. Yahudi toplumunun önderliği Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması sırasında Osmanlı hâkimiyetinin devamından yana taraf olmuştur. Yahudi toplumunun liderliği Selanik'te Yunan hâkimiyetini değil de Osmanlı egemenliğini tercih ettikleri gibi, Anadolu'daki Türk-Yunan Savaşı yıllarında da Türk tarafının yanında yer almışlardı. Özellikle hahambaşı Haim Nahum, bu dönemde Türk tarafına destek ve bağlılığını açıkça ortaya koyar ve istifasının ardından dahi milli hükümet adına ABD ve Avrupa'da temaslarda bulunur. Böylece tıpkı Papa Eftim hareketi gibi Ankara hükümetinin belli propaganda amaçlarının gerçekleştirilmesinde rol oynar. Bu destek bazen müştereken de ifade edilir. Örneğin Ankara Yahudi toplumu reisi Yusuf Ruso ile aynı şehrin "Türk Ortodoks Hıristiyanları" adına konuşan Papa Apostol, Amerikan *Near East Relief* kuruluşunun Anadolu'da

---

171- "Το Ψευδοπατριαρχείον του Κεμάλ [Kemal'in Sözde Patkrikhanesi]," *Kosmos*, 16/29 Haziran 1922.

gayrimüslim toplulukların mezalimle karşılaştığı iddialarına karşı ortaklaşa beyanat verirler.[172] 25 Ağustos 1922 tarihindeyse İzmir'de yayımlanan *Amalthia* gazetesi, Ankara hükümetinin Avrupa'ya göndereceği temsilci heyetinde eski Hahambaşı Haim Naum Efendi ile "meşhur" Papa Eftim Efendi'nin de yer alacağını duyuruyordu. Gazeteye göre Ankara, bu "talihsiz" papazı, "Avrupa ve Hıristiyan uygarlığını müdafaa eden" Yunan ruhanileri ve Patrikhane'yi Avrupa kamuoyu nezdinde rezil etmek için kullanacaktı.[173] Eftim de daha sonra Yahudi toplumu ile Patrikhane'nin tavrını mukayese etmiştir. Ona göre Ortodokslara kıyasla Yahudilerin şansı, dini önderliklerinin, yani Hahambaşılığın Türklerin tarafında yer almak hususunda gösterdiği bilgelik olmuştur. Bu hususta ve Patrikhane'ye karşı, "hükümete karşı ferasetle hareket ederek milleti ve eklisiayı [kiliseyi] muhik bir gazap cereyanına kaptırmamak için Hahambaşı kadar akıl sahibi değilmişsiniz"[174] diye yazar.

Milli bir Türk Kilisesi Ankara hükümetinin belli propaganda amaçlarına hizmet ediyordu. Hıristiyanlara zulmedildiği, savaş sırasındaki tehcir ve kırım politikalarında bir değişiklik olmadığı iddialarına karşı Anadolu Hıristiyanlarının Milli Mücadele'nin yanında olduğunu, Ankara'nın Müslümanlar kadar Hıristiyanları da temsil ettiğini sergilemek önemliydi. Ancak bir Türk Ortodoks Kilisesi kurma girişimini sadece bu propaganda işleviyle sınırlı bir şekilde ele almak doğru olmaz. Yukarıda belirttiğimiz üzere bir Türk Kilisesi'nin kurulmasının kilise yapılanmasında yaratacağı dönüşümün sadece dini değil, "ulusal" sonuçları da olacaktı. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz üzere Türk Ortodoks Kilisesi'nin kurulması çabaları yoğunlaştıkça tartışma bu başlığa yönelecek, dini aidiyet ile inşa halindeki Türk ulusal kimliğinin içeriği ilişkisini ister istemez gündeme getirecekti.

172- Aktaran Zeki Sarıhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü IV* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996), s. 450.

173- "Ο Πάπα Εφτύμ," *Amalthia*, 25 Ağustos 1922.

174- Papa Eftim, 1924, s. 28.

İkinci Bölüm

TÜRK ORTODOKSLUĞUNUN İNŞASI

Meletios'un Patrik Seçilmesi

Önceki bölümde de gördüğümüz gibi basın bir Türk Ortodoks Kilisesi kurulması tartışmasıyla ilgilenmeye devam etmiş olsa da hükümet 1921'in sonuna kadar "milli" bir kilisenin kurulması yolunda resmi bir adım atmamıştır. İstanbul'da bulunan Britanya Yüksek Komiseri Sir Horace Rumbold, 22 Kasım'da Dışişleri Bakanlığı'na, Anadolu'da bir Patrikhane oluşturulması yönündeki "Kemalist plan" hususunda yeni bir duyum almadığı bilgisini veriyordu.[1] İngilizler Ankara'nın bu konuda elini çabuk tutmayacağı şeklinde bir kanaate sahipti; zira Ankara hükümeti "Türk Ortodoksları" meselesini kendi kısa erimli siyasal amaçları için bir araç olarak görüyor ve dolayısıyla da sözü çok edilen "Türk Kilisesi'nin" kurulması meselesini ağırdan alıyordu. Dolayısıyla bu konuda tayin edici bir adım atılması zor görünüyordu. Örneğin Dışişleri Bakanlığı'ndan G. W. Rendel, Eylül 1922 gibi geç bir tarihte dahi, konu hakkında şöyle bir bildirimde bulunuyordu: "Türkler yeni 'Türk Hıristiyan Kilisesi'nin

---

1- Alexandris, 1983a, s. 178.

ciddi bir kuruluş haline gelmesine, bu mümkün olsa bile, müsaade etmeyeceklerdir. Bu konuyu amaçları yolunda basit bir araç olarak gördükleri ve onu propaganda maksadıyla kullandıkları aşikâr."[2]

Ancak 8 Aralık 1921'de Ekümenik Patriklik makamına Meletios Metaksakis'in[3] seçilmesinin ardından[4] Ankara hükümeti konuya daha ciddi yaklaşmaya başlar. Uzun süredir boş olan Patriklik makamına Meletios'un seçilmesi, bir dönemin sonu anlamına geliyordu. Patrik V. Yermanos'un istifasının ardından, mağlup Osmanlı devletinin konumunu güçlendireceğinden korkan Yunanistan'ın yeni bir Patrik seçimine sıcak bakmadığını daha önce belirtmiştik. Aslında Venizelos hükümetinin sonunu getiren 1 Kasım 1920 seçimlerinin ardından Atina, Patriklik seçimlerinin ertelenmesi yönündeki ısrarına devam eder. Ancak bu sefer Atina'daki yeni hükümetin esas korkusu, seçimler sonucunda İstanbul'da Venizelist bir Patriğin kilisenin başına geçeceğiydi; zira Yunanistan'daki siyasal değişime ve kral taraftarlarının yönetime gelmesine rağmen Venizelos ve partisine yönelik sadakat İstanbul Rum toplumu arasında halen güçlüydü. Mütarekeyle birlikte başlayan süreçte Venizelos, İstanbul Rum cemaati liderliği ve toplumu nezdinde bir ulusal erdem simgesi ve onca bedel ödenerek kazanılmış zaferleri şahsında cisimleştiren bir ulusal kahraman hüviyetini kazanmıştı.[5] Venizelos'un seçimlerdeki mağlubiyeti İstanbul Rumlarını şaşırtmış ve Atina'da iş başına gelen hükümete karşı mesafelendirmişti. Gerçekten de Venizelos'un iktidardan düşmesinin hemen ardından

---

2- Aktaran Sonyel, s. 381.

3- Emanuil Metaksakis 1871 yılında Girit'te doğdu. 1891'de ruhani oldu ve Meletios adını aldı. Kudüs Teoloji Mektebi'nde eğitim gördü. 1903'te Kudüs Patrikhanesi genel sekreteri oldu. 1910'da Kıbrıs'ta Kitiu Metropoliti, 1918'de de Atina Metropoliti seçildi. Venizelosçu olarak bilindiği için Kasım 1920'de Venizelos seçimleri kaybedip Kral Konstandinos yanlısı güçler iktidara gelince istifa etmeye mecbur edildi ve ardından ABD'ye gitti. 8 Aralık 1921'de Ekümenik Patrik seçildi. Lozan Antlaşması'nın imza edilmesinin ardından, 10 Temmuz 1923'te Aynaroz'a çekildi ve Eylül ayında da istifasını verdi. 1926'da Mısır'daki ağırlıklı olarak Venizelos yanlısı Yunan toplumunun desteğiyle İskenderiye Patriği seçildi ve 1935 yılında o makamda bulunurken öldü. Bkz. Valsamis, s. 132-6.

4- Patrik seçimlerinin detayları için bkz. *Echos d' Orient*, sayı 125, Ocak-Mart 1922; ayrıca *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 25 Kasım [8 Aralık] 1921, sayı 47-8.

5- Mütareke döneminde İstanbul Rum cemaatinin milliyetçi önderliği ile Venizelos arasındaki ilişki ve 1918-1930 yıllarındaki gelişimi için bkz. Dimitris Kamouzis, "Από «Σωτήρας της Φυλής», «Ευεργέτης των Τούρκων»: Ο Βενιζέλος και η Εθνικιστική Ηγετική Ομάδα των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης, 1918-1930 ['Soyun Kurtarıcısı'ndan 'Türklerin İşbirlikçisi'ne: Venizelos ve İstanbul Rumlarının Milliyetçi Liderliği]," *DMS* 17 (Atina: 2011), s. 151-193.

Patrikhane'nin ve Rum milletinin en yüksek iki makamını oluşturan Sen Sinod ve Muhtelit Meclis, olağanüstü bir toplantı gerçekleştirerek kendisine minnet duygularını iletme ihtiyacını hissetmişti. Böylece Venizelos'un iktidardan düşüşü Atina ve İstanbul arasındaki ilişkilerde yeni ve çatışmalı bir dönemi açtı. Yunan hükümetinin "Küçük Asya seferi"ne dair politikaları hususunda İstanbul Rum toplumunun seküler ve dini liderliği nezdinde giderek daha da belirgin hale gelecek yaygın bir memnuniyetsizlik söz konusuydu. Pek çok insan böylesi zor koşullar altında Patriklik makamında etkili bir figürün bulunmasının artık bir zorunluluk halini aldığını düşünüyordu.

Öte yandan Meletios Metaksakis, Venizelos ve onun Liberal Partisi'nin siyasetiyle tamamen özdeşleşmiş bir din adamıydı. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, ülkeyi savaş boyunca ikiye bölmüş kutuplaşmanın Venizelos lehine sonuçlanması ve Yunanistan'da iktidarın dizginlerini ele almasıyla bir önceki Kral yanlısı Atina Metropoliti Theoklitos görevden alınır ve Meletios 8 Mart 1918'de Atina Metropoliti ve Yunan Kilisesi'nin başı seçilir. Fakat onun bu görevde ne kadar kalacağı, Venizelos hükümetinin siyasal kaderindeki gel gitlerle belirlenmeye mahkûmdu. Böylece 1 Kasım 1920'de Venizelosçuların seçimleri kaybedip, 17 Kasım 1920'de Dimitrios Ralis başbakanlığındaki Venizelos karşıtı yeni hükümetin iktidara gelmesiyle Meletios görevi halefine bırakmaya zorlanır. Meletios istifasının ardından bir süre için ABD'ye giderek buradaki güçlü Yunan toplumunun Venizelosçu bir çerçevede örgütlenmesinde aktif olarak çalışır.[6]

12 Nisan 1921'de Patrikhane, Patriklik seçim sürecinin esaslarına dair bir bildiri yayımlar. Bu arada Kral Konstandinos'un yaz aylarındaki askeri seferinin Sakarya Savaşı'nda akamete uğramasının ardından Atina'nın meseleyi silah yoluyla halletme kapasitesine ilişkin şüpheler daha da artar ve sonbaharda Patrik seçimlerinin yapılması arzusu iyiden iyiye baskın hale gelir. Atina'nın tüm itiraz-

6- Andreas Nanakis, "Venizelos and Church-State Relations," *Eleftherios Venizelos: The Trials of Statemanship* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), ed. Paschalis M. Kitromilides, s. 363-366.

larına rağmen, Venizelist bir örgüt olan *Amina* (Müdafaa)[7] ve hatta Venizelos'un kendisi yeni bir Patriğin, özellikle de Meletios Metaksakis'in seçilmesi için bastırmaya başlar. Nihayetinde çok tartışmalı bir seçimin ertesinde Metaksakis, 8 Aralık 1921'de Meletios IV namıyla Patrik seçilir. Yunan hükümetiyse seçimin yasal olmadığını iddia ederek bu sonucu tanımadığını açıklar.[8] Kralcı çevreler, çeşitli usulsüzlüklere konu olduğunu düşündükleri Patrik seçimini bir "darbe" olarak değerlendiriyordu.[9]

Aynı şekilde Ankara hükümeti de Meletios'un seçilmesine hemen tepki gösterir ve mevcut yasa ve düzenlemelere binaen Osmanlı tebaası olmayan birinin Patrik seçilmesinin mümkün olmadığı gerekçesiyle seçimi tanımayacağını deklare eder. Ayrıca Patrikhane tarafından gönderilecek belgelerin de hükümsüz sayılacağı duyurulur. Hükümet ayrıca yeni Patriğin adının dini ayinlerde anılmasını da yasaklar.[10] Ankara keza, "Türk Ortodoks" cemaatlerinin Ekümenik Patrikhane'yle kuracağı niteliği ne olursa olsun tüm ilişkileri de "vatana ihanet" sayacağını beyan eder.[11] Atina ve Ankara gibi, İstanbul hükümeti de Matbuat Umum Müdürlüğü'nün bir beyannamesi yoluyla Patrik seçimini tanımadığını, kanunsuz yollarla gerçekleştirildiği için seçimin hükümsüz sayılacağını ve Patrikhane'den taraflarına

---

7- *Amina* (Müdafaa) İstanbul'daki Venizelosçu çevreler tarafından 1921 yılında kurulmuş bir örgütlenmeydi. Daha sonra İzmir'de de şehrin Venizelosçu çevreleri benzer bir girişimde bulunacaklardır. *Amina*'yı teşkil eden çevrelere göre Kasım 1920'de gerçekleşen seçimler sonrası Kral yanlılarının iktidara gelişi ve Venizelos'un iktidardan düşüşü olumsuz siyasal koşullar yaratmıştı. Kralcı hükümetlerin Anadolu'yu terk edecekleri ve İngiltere'nin hayati desteğinin yitirileceğinden endişe edilmekteydi. Dolayısıyla Venizelos'un tekrar iktidara gelmesi için faaliyet yürütülmekteydi. *Amina*, Venizelosçu patrik Meletios Metaksakis'in de desteğine sahipti. Sakarya Savaşı'nın akabinde *Amina* üyeleri ve cepheden ayrılmış bazı Venizelosçu subaylar İzmir'deki Yunan Yüksek Komiseri Aristidis Steryiadis ve Yunan Kuvvetleri Başkomutanı Papulas'la temas kurarak özerk bir Küçük Asya ya da İyonya devleti kurulması ve yerel nüfusun silahlandırılarak seksen bin kişilik bir kuvvet oluşturulması önerisini dillendirdiler. Steryiadis bu girişimin hükümetin desteğine sahip olmaması ve gerçekleştirilebilir görünmemesi nedeniyle örgütün başına geçmesi teklifini reddedecektir. Neticede bu girişimler Gunaris hükümetinin olumsuz tepkisi ve Venizelos'un ve İngiltere hükümetinin desteğini elde edememeleri üzerine akamete uğradılar.

8- Nanakis, s. 363-367. Macar, s. 80-1.

9- "Το πραξικόπημα Κ/πολεως [İstanbul Darbesi]," *Kosmos*, 28 Kasım/11 Aralık 1921.

10- Mavropoulos, s. 275; *Echos d' Orient*, sayı 125, Ocak-Mart 1922, s. 106.

11- Jaeschke, 1964, s. 111.

iletilecek herhangi bir belgeyi dikkate almayacaklarını duyurur.[12]

Birleşik Krallık Yüksek Komiseri Sir Horace Rumbold, Dışişleri Bakanı Curzon'a, İstanbul hükümetinin bu kararının Bâb-ı Âli ile Patrikhane arasındaki ilişkilerde esaslı bir değişikliğe sebep olmayacağını, zira bizzat Patrikhane'nin aradaki münasebeti uzun süre önce sonlandırdığını rapor eder. Yegâne değişiklik iki taraf arasındaki mevcut kırılmanın artık kesin bir mahiyet kazanmış olmasıydı.[13] Şark Hıristiyanlığı meselelerine eğilen bir Katolik yayını olan *Echos d'Orient* ise Osmanlı hükümetinin Meletios'un seçilmesini onaylamadığı bilgisini verdikten sonra, savaş sonsuza dek sürmeyeceği ve Patrikhane bir noktada hükümetle anlaşmaya varmak zorunda kalacağı için bu durumun Patrikhane açısından sorunlu olacağını vurguluyordu.[14]

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Atina'daki kralcı hükümet, Meletios Metaksakis'in patriklik makamına seçilmesini Venizelos taraftarlarının siyasal bir hamlesi olarak değerlendirmekteydi. Dolayısıyla Yunan hükümetinin seçim sonuçlarını tanımayacağını duyurmasıyla durum daha da karmaşıklaşmış ve Atina ile Fener arasında alttan alta var olan çatışma da açık bir kopuş halini almıştı. Atina aynı zamanda Patrik Meletios'un seçiminin İskenderiye ve Kudüs Ortodoks Patrikhaneleri ve Kıbrıs Başpiskoposluğu'nca da tanınmamasını sağlar. Yunanistan'da iktidardaki kralcı cenah açısından Meletios en az Venizelos kadar olumsuz ve tehlikeli bir figürdü. Patrik Meletios kralcı basında sert itham ve yergilerin konusu oluyordu. Örneğin Atina'da neşredilen kralcı *Skrip* gazetesi işi, Meletios'u firarileri desteklediği iddiasıyla "asker kaçaklarının Patriği" (*ο πατριάρχης των λιποτακτών*) ilan etmeye kadar vardırmıştı.[15]

Meseleye Anadolu'daki Rum toplulukları açısından bakan Raftopulos'a göreyse Meletios'un Patrik seçilmesi büyük bir hataydı. Türk-

---

12- Sarıhan, s. 189 ve 197. "Η Πύλη δεν αναγνωρίζει τον νέον Πατριάρχην [Bâb-ı Âlî Yeni Patriği Tanımıyor]," *Kosmos*, 8/21 Ocak 1922.

13- Sonyel, s. 377-8.

14- *Echos d' Orient*, sayı 125, Ocak-Mart 1922, s. 106.

15- "Ο πατριάρχης των Λιποτακτών [Firarilerin Patriği]," *Skrip*, 28 Kasım 1921.

lerin siyasi bir figür, hatta açıkça bir düşman olarak gördükleri Meletios'un patriklik tahtına oturması, Küçük Asya'daki Rumların zaten oldukça sıkıntılı olan durumunu daha da kötüleştirmişti.[16] Aşağıda da göreceğimiz üzere, Papa Eftim'in Ankara'nın sert tepkisine yol açan Meletios'un patrik seçilmesinden istifade ettiğine şüphe yoktur. Meletios'un Patrik oluşu, İstanbul merkezli kilise hiyerarşisinden kopuşu kesinleştirip resmileştirme konusunda Ankara hükümetinin de kararlılığını pekiştirdiği pekâlâ varsayılabilir.

Ekalliyetler meselesi

Papa Eftim, Meletios'un Patrik seçilmesi sürecinde yayımladığı bir deklarasyonla Ekümenik Patrikhane'ye bir kez daha hücum eder ve Anadolu'daki Hıristiyanların baskı altında olduğu iddialarını yalanlar. Eftim'e göre, Patrikhane din ile milliyeti birbirine karıştırmakta ve aslen Türk olan Anadolu Hıristiyanlarına Yunan milliyetçiliği propagandası yapmaktaydı. Patrikhane'nin amacı ekalliyet hukuku uyarınca Anadolu Hıristiyanlarının koruyucusuymuş gibi davranmaktı. Oysa Eftim'e göre ne Patrikhane'nin ne de herhangi bir Avrupa devletinin Türk Ortodoks Hıristiyanları temsil etmeye hakkı vardı. Tek meşru temsilci, seçilmiş Türk hükümetiydi. Türkiye'de bir azınlıktan değil, Müslüman ve Hıristiyan Türklerden söz edilebileceğinden özel bir ekalliyet hukukunun ya da Milletler Cemiyeti veya Avrupa devletlerinin koruma ya da müdahalesinin gereği de yoktu.[17]

27 Aralık'ta *Anadolu Ajansı*, Adliye Vekili Refik Şevket'in (İnce)[18]

16- Raphtopoulos, s. 77-8.

17- "Ortodoks Kiliselerine Bir Tamim," *Hakimiyet-i Milliye*, 30 Teşrinisani 1921. Aynı beyannamede Eftim, Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğünü hayli ilginç bir yolla vurguluyor, Anadolu Hıristiyanlarının kadınlara karşı tavrını Yunanların tavrıyla kıyaslıyordu. Anadolu Hıristiyan kadınlarının örtülü ve erkeklerden ayrışık olmalarını onların Türk ırkına ait olmalarının bir kanıtı olarak görüyordu. İzmir'de neşredilen *Kosmos* gazetesi Papa Eftim'in beyanatının bu kısmını, yani kadın-erkek münasebetleri, kadınların örtülü olup olmaması ve kiliselerde erkekler ile kadınların ayrı dua etmesi gibi hususları Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğüne delil saymasını istihzayla aktarır. *Kosmos*, bu ifadelerden "eğlendirici" pasajları iktibas eder ve bunları "gülünç argümanlar" diye alaya alır. Gazeteye göre söz konusu beyanat, Anadolu içlerindeki terör ortamının yol açtığı trajikomik durumun bir örneğidir. "Μία εγκύκλιος του Παπά Ευθυμίου [Papa Eftim'in Bir Tamimi]," *Kosmos*, 17/30 Ocak 1922.

18- Mehmet Refik Şevket Bey (İnce) 1885 yılında, Midilli'de dünyaya geldi. Selanik'te hukuk tahsili gördü. İzmir'in işgalinin hemen ardından milli mücadeleye katıldı. Büyük Millet Meclisi'ne Saruhan temsilcisi olarak katıl-

bir Türk Kilisesi kurulmasına dair resmi duyurusunu yayımlar. Vekil, söz konusu çabanın din hürriyeti ilkesiyle uyumlu olduğunu belirtiyor ve özellikle de Anadolu Müslümanları ile Hıristiyanları arasında ırki bir ayrım olmadığının altını çiziyordu.[19] Aynı gün *Hakimiyet-i Milliye*, "Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarının vekil-i umumisi" Papa Eftim'in Adliye Vekâleti'ne başvurduğunu ve Hıristiyanların bağımsız ve siyaset dışı bir kilisenin kurulması yönündeki arzularını ilettiğini duyuruyordu. Habere göre, Papa Eftim hükümetin bir an önce eyleme geçmesi gerektiğini belirtmişti, zira mevcut durumda Hıristiyanlar dini vecibelerini yerine getirmekte güçlük çekiyordu. Gazete, vekâletin Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarının başvurusunu ciddiyetle ele aldığını, konu hakkında bir yasa tasarısı hazırlayıp Heyet-i Vekileye gönderdiğini aktarıyordu.[20]

Bu arada Eftim, İstanbul'dan bağımsız bir kilisenin tesis edilmesi hususunda Hıristiyan cemaatleri bilgilendirdiğini, hepsinin onun bu girişimini onayladıklarını ve Ankara'ya yolladıkları mazbatalarla kendisini Ankara hükümeti nezdinde "umumi murahhas" olarak atadıkları iddiasında bulunur.[21] Gerçekten de Ortodoks cemaatlerinden bu yönde yazılar gelir ve anlaşıldığı kadarıyla bunlar bizzat Eftim tarafından düzenlenmiştir. Örneğin Eftim, Nevşehir cemaati yönetimine yazdığı yazıda, bir örneğini gönderdiği vekâletnamenin cemaat yönetimince noterde tanzim edilerek kendisine hızlıca gönderilmesini ister. Bu vekâletnamede Nevşehir "Türk Ortodoks" cemaati temsilcileri, Fener'deki Patrikhaneden kati surette ayrıldıklarını ve dini hak ve hürriyetlerini temin edecek bağımsız bir Türk Ortodoks Kilisesi kurulması isteklerini beyan ediyorlardı. Bunun gerçekleşti-

---

dı. Kastamonu İstiklâl Mahkemesi riyasetinde bulundu. 19 Mayıs 1921'de Adliye Vekili oldu. 8 Temmuz 1922'de ise istifa etti. Savaştan sonra birkaç kez Manisa milletvekili oldu. 1945'te Demokrat Parti'ye iştirak etti. 1950'den sonra Milli Savunma Bakanlığı ve Devlet Bakanlığı yaptı. 24 Nisan 1955'te hayatını kaybetti. *Türk Parlamento Tarihi...*, s. 837-8.

19- Alexandris, 1983a, s. 180.

20- "Anadoluda Türk Ortodoks Patrikhanesi," *Hakimiyet-i Milliye*, 27 Aralık 1921; ayrıca bkz. "Rumların Anadoluda Bir Patrikleri Olacak," *İkdam*, 30 Aralık 1337/1921.

21- Papa Eftim, 1924, s. 19.

rilmesi için de Papa Eftim Efendi'yi umumi vekilleri tayin ettiklerini bildiriyorlardı.[22] Bu dönemde Ortodoks Hıristiyanların yeni bir kilisenin kurulması ve kendilerini temsil etmesi için Papa Eftim'e yetki verdiğini belirten buna benzer pek çok telgraf basında yer alır. Telgraflarda Anadolu Hıristiyanlarının Büyük Millet Meclisi dışında bir otoriteyi tanımayacağı bilhassa vurgulanıyordu. Ortodokslar bu bildirileriyle saf Türk oldukları ve Yunanistan ya da İstanbul'daki Patrikhane'yle herhangi bir alakaları olmadığı için Müslümanlardan ayrı bir ekalliyet hukuku iddialarını da reddediyorlardı.[23]

28 Aralık 1921'de *Hakimiyet-i Milliye*'de, Adliye Vekili Refik Şevket Bey'le yapılmış bir mülakat yayımlanır. Şevket Bey, Heyet-i Vekile tarafından bir yasa taslağı hazırlandığını teyit ediyor ve yasa Meclis'te kabul edilir edilmez yeni Patrikhane'nin kurulacağını vurguluyordu. Böylesi bir eylemin anlam ve amacına dair bir soruya verdiği yanıtta esas amaç olarak dini özgürlük (*hürriyet-i mezhebiye*), Türk Ortodokslarının, Patrikhane'nin siyasal desiselerinden kurtulma arzusu ve Avrupalıların Anadolu'da ekalliyetler bulunduğu iddialarına karşı gelmek gibi hususlar öne çıkıyordu.

Refik Şevket Bey, yeni kilisenin kuruluşunun ekalliyetler sorununu çözüp çözmeyeceği sorusunaysa bu yöndeki iddiaların mutlak surette devam edeceğini belirterek cevap veriyordu. Ancak Yunan olarak nitelenen Anadolu Ortodoksları Türklükleri konusunda ısrarcı oldukları ve herhangi bir dış müdahaleyi reddettikleri için artık ekalliyet iddialarının somut bir karşılığı olmayacaktı. Refik Şevket Bey bu türden bir patrikhanenin kuruluşunun Hıristiyan kanonuna aykırı olmadığını da bilhassa vurguluyor ve kendi milli kiliselerini kurmalarına rağmen dinlerini kaybetmemiş olan Romenleri, Bulgarları ve Sırpları örnek olarak gösteriyordu. Refik Şevket Bey'e göre, Patrikhane'nin yapabileceği en kötü şey, müstakil bir kilise kurma girişiminden ötürü Anadolu Hıristiyanlarını aforoz etmek olacaktı.

22- GAK, Έγγραφα Κοινότης Νέβσεχιρ (1922-1924) [Nevşehir Cemaati Evrakı], 26/27, 21 Şubat 1922.

23- Çorum, Kayseri, Kermir, Yozgat, Isparta ve Ankara cemaatleri adına yollanan telgraflar için bkz. *Hakimiyet-i Milliye*, 27 Aralık 1921; *İkdam*, 30 Aralık 1337/1921.

Böyle bir eylem nihayetinde bizzat Hıristiyanlara zarar verecekti. Şevket Bey, Türkiye'deki Ortodoks Hıristiyan cemaatlerinin çoğunluğunun –ki buna metropolitler, papazlar ve eşraf da dahildi– yeni bir patrikhanenin tesisinden yana olduğunu özellikle vurguluyordu.[24]

Hakimiyet-i Milliye gazetesinin aynı nüshasında Papa Eftim'in *New York Times* temsilcisi Clair Price'a verdiği mülakat da aktarılmıştı. Söz konusu mülakatta Eftim, Anadolu Hıristiyanlarının Türk kökenli olduğunun altını çizmiş, Price'a İstanbul Patrikhanesi'nin siyasi meselelere karışarak Bulgarların ve diğer Balkan uluslarının onu terk etmesine neden olduğunu belirtmişti. Eftim'e göre bu halkların kendilerine ait ulusal kiliselerini kurmaları Anadolu Ortodokslarının durumuyla benzer özelliklere sahipti. Neticede kendilerinin de Patrikhane'ye muhalefetleri esas itibariyle dini değil siyasi karakterdeydi. Eftim, Patrikhane'nin politik oyunlarının onu dini vazifelerinden uzaklaştırdığını belirtiyordu. Anadolu Hıristiyanları Patrikhane'den umudu kestikleri için yeni bir kilisenin kurulması çabasına girişmişlerdi. İstanbul'daki Ortodoks Hıristiyanlar Yunan olduklarını iddia ederken onlar Türk oldukları iddiasındaydı, aralarındaki temel fark da buydu. Papa Eftim tüm bu meselenin Ankara hükümetinin bir siyasal zorlama ya da müdahalesinin ürünü olmadığında bilhassa ısrar ediyordu. Aksine, Türk Ortodoks hareketinin ulusal hareketin oluşmasından önce meydana geldiğini iddia ediyordu.[25]

24- "Anadolu Patrikhanesi ve Adliye Vekâleti," *Hakimiyet-i Milliye*, 28 Aralık 1921. Ayrıca bkz. "Adliye Vekilinin Beyanatı," *Tevhid-i Efkâr*, 8 Ocak 1338/1922.

25- "Papa Eftim Efendi Ne Diyor?," *Hakimiyet-i Milliye*, 28 Aralık 1921. Clair Price, Papa Eftim'le Ankara'da bulunduğu sırada, Eftim ve Celal Nuri Bey onu ziyaret ettiğinde tanışır. Price'ın aktarımına göre aralarındaki "diyalog" şu şekildedir:
"Ben (Papa Eftim'e): Türk müsünüz?
Celal Nuri (gülerek): Kendisi Türk ırkındandır.
Ben (Papa Eftim'e): Türk kanından mısınız?
Celal Nuri (içten bir gülümsemeyle): Türk Ortodoks Kilisesi onun fikriydi. Bizzat kendisi organize etti.
Ben (Papa Eftim'e): Türkçe konuşuyor musunuz?
Celal Nuri (hâlâ içten bir gülümsemeyle): Milletler Cemiyeti'ne gitmek istiyor. Size soruyor, sizce gitmeli mi?
Ben (Papa Eftim'e): Türk müsünüz?
Celal Nuri (daha da içten bir gülümsemeyle): Protestan olup olmadığınızı soruyor. Eğer öyleyseniz ikiniz de Papa'yı tanımadığınız için aynısınız diyor."
Claire (kendi ifadesiyle) bu "dikkatle sahnelenmiş röportajın" ardından insanlar ona Eftim hakkında ne düşündüğünü sorduklarında, "refakatçisi hakkında çok iyi bir intıba edindim; ancak Eftim hakkında bir görüş oluşturma imkânına sahip olamadım" diye cevap vermiştir. Ertesi gün Eftim, bu kez tek başına, Price'ı bir kez daha ziyaret eder ve iki saat süren

Akşam gazetesi 30 Aralık'ta, Papa Eftim'in Heyet-i Vekile tarafından Patrik olarak seçildiği dedikodularına yer verir.[26] Bu dönemde gerek yabancı gerekse yerli basında Eftim'in yeni kurulacak patrikhanenin başına geçeceğine dair çok sayıda haber ve yorum çıkmaktaydı. Daha sonra Eftim de, eğer isteseydi Anadolu'dayken patrik olabileceğini, ancak mütevazı kişiliği nedeniyle bu yolu seçmediğini belirtmiştir.[27] Yeni kilisenin kuruluşuna Bolşeviklerin de karıştığına, hatta Rusya'daki Ortodoks Kilisesini yeni Patrikhane'nin otoritesi altına sokacaklarına dair rivayetler de vardı. İstanbul'da bulunan Britanya Yüksek Komiseri Horace Rumbold'a göre, böyle bir şeyin gerçekleşmesi son derece düşük bir ihtimaldi ve Anadolu'da müstakil bir kilisenin kurulduğuna dair haberler güvenilir olmaktan uzaktı.[28] 3 Ocak 1922 tarihli *Le Bosphore*'a göreyse Heyet-i Vekile milli kilisenin kuruluşuna dair müzakerelere başlamıştı. *Echo de l'Islam*, 24 Şubat'ta bu görüşmelerin son bulduğunu duyursa da Türk Ortodoks Kilisesi'nin kuruluşuna dair söz konusu görüşmeler Büyük Millet Meclisi tutanaklarında yer almaz.[29]

Şark Hıristiyanlığı meselelerini ele alan bir Katolik yayını olan *Echos D'Orient*'a göre, Ekümenik Patrikhane 13 Ocak'ta meseleyi soruşturmak ve Sen Sinod'u bilgilendirmek amacıyla bir komite kurar. Komite Çatalca Metropolitiyle birlikte iki laik danışmandan oluşuyordu. Mecmuaya göre, Patrikhane bu çabayı hakir görüyor gibi görünse de, aslında Türk Kilisesi'nin kurulmakta olduğu haberlerinden dolayı ciddi bir tedirginlik yaşıyordu. *Echos D'Orient* bağımsız bir Ortodoks Kilisesi'nin kurulmasıyla ilgili olarak 1921 yılı boyunca pek

---

uzun bir röportaj verir. "Çıkarken kapı aralığında durdu ve şöyle dedi: 'Burası bizim ülkemiz ve Türkler kendi halkımız. Kendi ülkemiz bize ihtiyaç duyarken onu nasıl yüzüstü bırakabiliriz?'" Bkz. Clair Price, *The Rebirth of Turkey*, 1923, s. 151-2. *İmerisia Nea* gazetesinin Papa Eftim'le alakalı daha önce andığımız yazı disizinde bu ve benzeri röportajların aslında sahte olduğu ya da esasen çevirmenler tarafından yönlendirildiği belirtilmektedir. "Η ιστορία του Ευθύμ [Eftim'in Hikâyesi]," *İmerisia Nea*, 1 ve 2 Kasım 1923.

26- Sarıhan, s. 211.

27- Bkz. Papa Eftim, *Atenagoras'ın Organı Elefteri Foni Gazetesine Cevabım ve Fener Patrikhanesi ile Rumluğun İçyüzü* (İstanbul: Ata'nın Yurdu Yayınları, 1959), s. 6-7.

28- Sonyel, s. 381.

29- Jaeschke, 1964, s. 111.

çok şey söylenmiş olsa da bu konuda resmi bir adım atılmadığını hatırlatıyordu. Ne var ki yine aynı yayına göre, Yunan-Türk çatışmasının barışçıl biçimde son bulmaması halinde bu planın gerçekleşmesi de ihtimal dahilindeydi. Son olarak Ankara'daki Adliye Vekâleti'nde konuya dair bir yasa taslağı hazırlanmadığı bilgisi veriliyordu.[30]

"Maksat, Serafim Efendi, köprüyü geçelim"

Papa Eftim Ocak 1922'de Anadolu'daki bir dizi Ortodoks yerleşimini ziyaret eder ve ancak Ekümenik Patrikhane'yle ilişkilerini bütünüyle kesmeleri durumunda güvenlik içinde olabilecekleri propagandasını yapar. Bu gezi esnasında Papa Eftim yerli ruhban ve eşrafla da biraraya gelir, cemaatlerin sorunlarına kişisel olarak müdahil olup onların desteğini kazanmaya çalışır. Yeni kilisenin kuruluşu için mali destek elde etmeye gayret eder. Eftim görev yerlerini terk edip İstanbul'a sığınmış bulunan ruhbana karşı özellikle sert eleştirilerde bulunur. Ona göre bu ruhaniler kendi cemaatlerini terk edip kaçmışlardı. Ankara Rumlarından İlias M. Kesanopulos, Papa Eftim'in cemaati terk eden Ankara piskoposunu yerdiği bir Türkçe vaazını bizzat dinlemişti. Ona göre bu vaazda Eftim piskopos ve diğer ruhban için "siktirdiler gittiler" sözlerini kullanmıştı.[31] Bu arada Nevşehir'deki Hıristiyanları Müslümanlarla uzlaştırmayı ve yetkililerin Hıristiyanlara karşı şüphelerini dindirmeyi başarır.[32] Nevşehirli Rum toplumundan Sofronia Yeorgiadu Papa Eftim'in Anadolu cemaatlerini dolaştığını, ahaliye yardımda bulunduğunu duyduklarını hatırlıyor. Yeorgiadu'ya göre Eftim'i bu işittiklerinden ötürü adeta bir "Tanrı" gibi bekliyorlardı. O dönemde cemaatten elli erkek sürgün edilmişti. Eftim, Nevşehir'e varmasından iki gün sonra resmi makamlardan sürgün edilenlerin geri döndürülmesi kararını aldırmayı başarır. Yeorgiadu, "bizim için Papa Eftim çok iyi bir insandı" değerlendirmesinde bulunur.[33] İncesu'daysa

30- *Echos d' Orient*, sayı 125, Ocak-Mart 1922, s. 110-1.

31- Aktaran Raphtopoulos, s. 231-3.

32- Ergene, s. 17-8.

33- KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Nevşehir KΠ 146.

Eftim Müslümanlara dönük nefret ve şüphe propagandası yaptığını iddia ettiği yerel papazı görevinden azleder.[34]

Sinasos (Mustafapaşa) Ortodoks cemaatinin önde gelen isimlerinden olan Serafim N. Rizos'a[35] göre Papa Eftim Ürgüp'e (*Prokopi*) geldiğinde Sinasos ihtiyar heyeti onu köylerine davet etme kararı almıştı. Herhangi bir sorun ya da anlaşmazlığa mani olmak için de Eftim'e 300 lira vermeyi düşünmüşlerdi. Cemaat Serafim Rizos'u, Eftim'le buluşması ve parayı ona bizzat teslim etmesi için görevlendirmişti. Serafim Eftim'i Ürgüp'te kilisede dinleme fırsatı bulur.[36] Papa Eftim kilisede toplanmış cemaati Fener'den kurtulmaya çağırır[37] ve Mustafa Kemal'in pek yakında Yunanları ("Yunanlı Palikarya") hezimete uğratacağına inandığını söyler. "Türk Ortodoks" Hıristiyanlarının Ekümenik Patrikhane'yi kınama ve Ankara'da kendi Türk Patrikhanelerini kurma kararı aldığını belirtir. Eftim buradaki cemaati Kayseri'deki Zincidere Manastırı'nda düzenlenecek bir kongreye davet eder. Serafim Rizos, konuşmasının ardından Eftim'e, özel olarak, söylediği şeylere gerçekten inanıp inanmadığını sorduğundan bahseder. Papa Eftim'in pragmatizm dozu yüksek cevabı hayli ilginçtir: "Maksat, Serafim Efendi, köprüyü geçelim."[38] Ürgüp cemaatinden

---

34- Ergene, s. 19-21.

35- Sinasos'un ileri gelen ailelerinden birisine mensup olan Serafim N. Rizos 1882 senesinde dünyaya geldi. Büyükbabası Serafim Rizos (1799-1879) başarılı bir tüccardı ve cemaatinin eğitim faaliyetlerini sürekli olarak desteklemişti (Sarantidis Archelaos kendisini "cemaatinin babası" olarak tanımlar). Babası Nikolaos S. Rizos (1838-1893) Kapadokya üzerine yerel çalışmaların ilklerinden birisini oluşturan "*Kappadokika*" başlıklı iyi bilinen kitabın yazarıydı. Kayseri Ruhban Mektebi'nde, İstanbul Fener'deki Mekteb-i Kebir'de ve Galatasaray Sultanisi'nde öğrenim gördü. Cihan Harbi'nin başlangıcından nüfus mübadelesine dek cemaatine bir öğretmen olarak hizmet etti. Sinasos cemaatinin mühim bir mensubu olduğundan onu Türk Ortodoks Kilisesi Kongresi'nde temsil etti. Nüfus mübadelesinden sonra Yunanistan'da kurulan Nea Sinasos'a yerleşti. Küçük Asya Araştırmaları Cemiyeti'nin çalışmalarına iştirak etti ve önemli bir kısmı yayımlanmamış çok sayıda çalışmaya imza attı. 1969 senesinde vefat etti. Bkz. Stavros Anestidis, "Η Οικογένεια Ρίζου [Rizos Ailesi]," *Η Σινασός της Καππαδοκίας* [Kapadokya'nın Sinasos'u] içinde, *Εφτά Ημέρες*, 27 Mayıs 2001, s. 16.

36- Ürgüp cemaatinin Küçük Asya Araştırmaları Mekezi'nde bulunan evrakında, yörenin önde gelen tüccarlarından Haci Eftim İsaakidis'in Kayseri'deki temsilcisine Papa Eftim'e 300 lira vermesine ilişkin talimatı bulunmaktadır. Kouroupou ve Balta'ya göre bu belge 1921 sonrasına tarihlendirilmelidir. Bkz. M. Kouroupou-E. Balta, *Ελληνορθόδοξες Κοινότητες της Καππαδοκίας Ι.Περιφέρεια Προκοπίου* [Kapadokya'nın Rum Ortodoks Cemaatleri Ürgüp Yöresi] (Atina: Küçük Asya Araştırmaları Merkezi, 2001), s. 69.

37- Serafim Rizos'a göre Papa Eftim, Patrikhane'ye bağlı ruhbanı tanımlamak için "*ibneler*" kelimesini kullanmıştı.

38- Serafim Rizos, *Η Σινασός. Οι Δάσκαλοι Μας* [Sinasos Öğretmenlerimiz], el yazması no. 445, s. 56-67.

Eftimios Sofulis'e göreyse Papa Eftim, köye geldiğinde ihtiyar heyetini toplamış ve Mustafa Kemal'le İstanbul'dan okul arkadaşları olduğunu söylemişti. Eftim, bu "bağlantı" sayesinde Keskin cemaatini sürgünlerden koruyabildiğini iddia ediyordu.[39]

Raftopulos'a göre Eftim pek çok yandaşıyla beraber 22 Ocak 1922'de Kayseri'ye varmış ve oradaki Hıristiyan cemaat tarafından büyük bir törenle karşılanmıştı.[40] Ergene'ye göreyse Eftim, Kayseri'de yetkilileri otuz yerli Hıristiyanın serbest bırakılması konusunda ikna etmiş ve Erzurum'da sürgünde bulunan 1500 Hıristiyanı geri döndürmeyi de başarmıştı. Bu başarılar da onu yerel cemaatin gözünde popüler kılmıştı.[41] Eftim ayrıca sürgündeki her bir Hıristiyanı geri döndüreceği ve bundan böyle sürgünlere son verdireceği sözünü de verir.[42] Eftim'in sözünü tutup tutmadığını bilebilecek konumda değiliz ancak mesela Kayserili Thomas Milkoğlu, Papa Eftim'in bu dönemde "çok insan kurtardığını" hatırlamaktadır.[43] Sonuç ne olmuş olursa olsun, bu tür beyan ve girişimlerin savaş yıllarından itibaren hayli kırılganlaşmış, güvencesizleşmiş Hıristiyan topluluklar nezdinde olumlu karşılık bulduğunu tahmin etmek zor değil.

Eftim Kayseri'de bulunduğu esnada hükümetin Türk Ortodoks Kilisesi'nin kuruluşuna ilişkin yasa teklifini kilise meclisine sunar. Yasa teklifi, yeni kilisenin bağımsız olacağını ve İstanbul, İzmir, Ankara, İznik, İzmit, Alaşehir, Vize, Bursa, Çeşme, Diyarbekir, Kuşadası, Kapudağı, Trabzon, Mardin, Mürefte, Çorlu, Aydın, Edirne, Ereğli, Amasya, Üsküdar, Antalya, Enez, Güzelhisar, Edremit, Tire, Çatalca, Halep, Kars, Konya, Gümüşhane, Kilitli, Niksar, Tekfurdağ Metropolitliklerini içereceğini belirtiyordu. Yeni kilisenin merkezi Kayseri olacaktı. Bu tercih, Kayseri Metropolitliğinin Şark Hıristiyanlığı nezdindeki manevi ağırlığı düşünüldüğünde doğaldı. Kilise idari hiyerar-

39- E. Sofulis, KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Keskinmaden 1, Γ3/338-41.

40- Raphtopoulos, s. 86.

41- Ergene, s. 23-4.

42- Raphtopoulos, s. 100-1.

43- KMS Sözlü Gelenek Arşivi, Kaisareia, s. 47.

şisi içerisinde metropolitler birbirleriyle eşit sayılsalar da onursal bir öncelik sıralaması (*τάξις πρωτοκαθεδρίας*) bulunmaktaydı. Azalan cemaati[44] ve önemine rağmen Kayseri Metropolitliği, Şark Hıristiyanlığının tarihi merkezi ve Büyük Vasilios ve İoanis Hrisostomos gibi önemli azizlerin piskoposluk yaptığı bölge olarak yüksek statüsünü ve yukarıda zikredilen sıralamada birinci gelen metropolitlik olma özelliğini korumuştu. Yasa taslağı yeni kurulan kilisenin hükümetin denetimi altında olacağını açık bir biçimde ifade ediyordu. Üst düzey ruhaniler hükümetin önereceği üç aday arasından seçilecekti. Adayların Türk vatandaşı olması ve yukarıda sayılan metropolitlik bölgelerinde en az beş yıl hizmet vermiş olması gerekiyordu. Metropolitlerin Türk vatandaşı olması ve Türkçe okuyup yazabilmeleri gerekiyordu. Devlete ihanet eden ya da "siyasete karışan" ruhaniler hükümet tarafından görevden alınabilecekti. Ayrıca ruhban da sıradan mahkemelerde yargılanacak ve herhangi bir imtiyaz sahibi olmayacaktı. Sen Sinod'un hak ve vazifeleri yalnızca dini ve kiliseye dair meseleleri içerecekti. Eftim Kayseri cemaatinden bu yasa teklifiyle ilgili olarak ne düşündüklerini yirmi gün içinde kendisine bildirmesini istemişti.[45]

Bir önceki bölümde de anılan Baha Bey tarafından hazırlanan yasa teklifinin esbab-ı mucibesi, yani gerekçesi, bir kez daha Balkan kiliseleri örneğine başvurmaktaydı. Patrikhane'nin Bulgarları, Sırpları ve Türk Ortodoks Hıristiyanlarını Helenleştirmeye çalıştığı iddiası tekrar ediliyor, ulusların haklarının (*hukuk-u milliye*) bilinmediği devirlerde Patrikhane'nin bu politikasına karşı gelinemediği vurgulanıyordu. Ancak söz konusu ulusal topluluklar, milli mevcudiyetlerinin tehlikede olduğunu gördükleri zaman ayağa kalkmışlar ve Patrikhane'yle bağlarını keserek kendi ulusal kiliselerini kurmaya yönelmişlerdi. Bulgar Kilisesi'nin kuruluşu bu sürece dair güzide bir örnekti. Yine yasanın gerekçesine göre Anadolu'daki Türkçe konuşan Hıristiyanların Türklüğü

44- Kayseri şehrindeki Ortodoks cemaatin nüfusu, yirminci yüzyılın hemen başında 300 aileyle sınırlanmıştı. Öte yandan cemaatin erkek mensupları çoğunlukla imparatorluğun kent merkezlerine göçmekteydiler. Stefo Benlisoy, 2010, s. 86.

45- Raphtopoulos, s. 88-97 ; keza Alkan, s. 75-7.

şüphe götürmez bir hakikatti. Bu insanlar İslam'ın doğudan batıya yayılmasından önce bu topraklara göç etmiş ve Hıristiyan olarak Yunan Ortodoks Kilisesi'nin otoritesi altında yaşamışlardı. Dilleri, gelenekleri ve yaşam biçimleri bu durumun apaçık bir deliliydi. Fakat bu insanlar son iki yüzyıl boyunca Patrikhane tarafından Helenleştirme sürecine tabi tutulmuşlardı. Bunun bir nedeni de hükümetin bu konudaki kayıtsızlığı ve ülke içinde milli duyguların gelişiminin gecikmişliği idi. Yasa teklifinin gerekçesi, Hıristiyan Türklerin kilise okullarında Yunan dili, edebiyatı, tarihi ve sanatı öğrenmek zorunda bırakıldıkları belirtiliyordu. Türk Hıristiyanlar Yunan kültürünü edinmek zorunda bırakılmış ve pek çoğu yüzeysel olarak Yunan olmuştu. Ne var ki bu koşullara daha fazla katlanamayan Hıristiyan Türkler yakın zamanda Büyük Millet Meclisi'ne ve Adliye Vekâleti'ne başvurmuş ve Yunan Kilisesi'nden ayrılarak kilise bağımsızlığını kazanmayı talep etmişlerdir. Hükümet de Hıristiyan Türklerin Patrikhane'nin boyunduruğundan kurtarılması meselesini ciddiyetle ele almış ve işte bu yasayı hazırlamıştı.[46]

"Üç Despot sürülmüş geldiler / Papa Eftim'e cevap verdiler / Türk Ortodoksu olmayız deyu"[47]

Eftim yukarıda zikredilen gezisinin ardından Şubat 1922'de Ankara'ya döner[48] ve Adliye Vekili Refik Şevket Bey'le buluşup ona bilgi verir. Bu görüşmede Refik Şevket Bey, hükümetin Hıristiyanların dini hayatları ile kilise işlerine müdahale etmek niyetinde olmadığı

46- Alkan, s. 78-80. Söz konusu yasa tasarısının meclis önüne gelmesi, Rum basınında uzunca bir dönem bir spekülasyon konusu olur. *Amalthia* gazetesi Mart ayında Patrikhane'nin kuruluşunun tehir edildiğini duyururken ("Το εν Ανατολή Πατριαρχείον [Anadolu'daki Patrikhane]," *Amalthia*, 4/17 Mart 1922) Nisan ayında yeni Patrikhaneye ilişkin yasa tasarısının meclise sunulduğunu bildiriyordu. Buna göre yeni kilise İstanbul'daki Patrikhane'den bağımsız olacak ve Hıristiyanların tabi olduğu hukuk Müslümanlardan farksız olacaktı ("Το Κεμαλικόν Πατριαρχείον [Kemalist Patrikhane]," *Amalthia*, 1/14 Nisan 1922). *Kosmos* gazetesiyse yeni kiliseye dair yasa tasarısına dair müzakerelerin haziran başında mecliste başladığını duyuruyordu ("Το Πατριαρχείον Κεμάλ [Kemal'in Patrikhanesi]," *Kosmos*, 5 Haziran 1921).

47- Papa Neofitos, *Ethniki Simfora iti Thrini Pontion, Smirnaion kai en genei panton ton Antallaksimon Prosfigon* (Selanik: 1924), Tipois M. Triantafillou&Sia.

48- *Tevhid-i Efkâr* gazetesi 1 Şubat'ta Papa Eftim'in Niğde ve Kayseri ziyaretlerinin ardından Ankara'ya dönmesinin beklendiğini yazıyordu. Gazeteye göre yeni Patrikhane için patriklik seçimlerine başlanmıştı. "Anadolu'da Patrik İntihabı Başladı," *Tevhid-i Efkâr*, 1 Şubat 1338/1922.

açıklamasını yaparak Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarının kiliselerini istedikleri yerde kurabileceklerini belirtir.[49] Fransız gazeteci ve yazar Jean Schliklin'in aktardığına göre, Refik Şevket Bey açısından Anadolu'daki Ortodoks Hıristiyanların Türklüğü tarihsel bir hakikatti. Ancak ona göre Anadolu Ortodokslarının Patrikhane'den dini örgütlenme bakımından bağımsızlığı bütünüyle dini bir meseleydi ve dolayısıyla hükümeti ve Büyük Millet Meclisi'ni alakadar etmemesi gereken bir hususdu. Keza Refik Şevket Bey Schliklin'e, hükümetin bu hususta bütünüyle tarafsız olduğunu ve konuyla ilgili herhangi bir basınçta bulunmadığını aktarmıştı. Ona göre hükümetin yeni bir kilise teşkilatının kurulması meselesini bir propaganda malzemesine çevirmek gibi bir niyeti asla olamazdı ve yeni patrikhanenin kuruluşu ancak ilgili cemaatlerin bu yöndeki karar ve arzusuyla yerine getirilebilecek bir şeydi.[50] Eftim, *Tevhid-i Efkâr* gazetesi muhabirine verdiği mülakattaysa, Meletios Metaksakis'in patriklik makamına seçilmesini Anadolu'daki Türk Ortodokslar adına tanımadığını bir kez daha belirtir ve yaptığı ziyaretler esnasında Ortodoks cemaatlerini patrikhane yasa tasarısı hakkında bilgilendirdiğini, Kayseri'de yeni bir kilisenin kurulması için Türk Ortodokslarının kendisine umumi vekâlet verdiğini açıklar. Aynı mülakatta Eftim, cemaat okullarında Yunanca müfredatın kaldırıldığını, bu okulların bundan böyle Türk okullarıyla birleştirileceği bilgisini de verir.[51]

Şubat ayının sonlarında Papa Eftim bir kez daha Adliye Vekâleti'ne başvurur. Eftim yeni kilisenin bir an önce kurulmasını talep ediyordu. Ayrıca hükümetten Türk Ortodoks Hıristiyanlarının ruhani lideri olarak seçilmek üzere üç adayın adını duyurmasını rica ediyordu.[52] Eftim, yeni patrikhane hakkında yasa taslağı hazırlanır

---

49- "Türk Ortodoks Patrikliğinin Teşkili," *İleri,* 2 Şubat 1338/1922.

50- Jean Schliklin, *Angora... L'aube de la Turquie Nouvelle (1919-1922)* (Paris: Berger-Levrault Editeurs, 1922), s. 180-2.

51- Papa Eftim Efendi'nin Muhabirimize Beyanatı," *Tevhid-i Efkâr*, 13 Şubat 1338/1922.

52- "Papa Eftim Efendi'nin Adliye Vekâletine İstidası," *Tevhid-i Efkâr*, 21 Şubat 1338/1922. Gazete Patriklik makamı için bir binanın şimdiden hazır olduğunu da duyuruyordu.

hazırlanmaz seçimlerin yapılması gerektiği kanaatindeydi. Refik Şevket Bey, layihanın hazırlanmakta olduğu ve patrikhane seçimleri de dahil her şeyin yasanın hemen ardından gerçekleştirileceği hususunda onu temin eder. *İkdam*'a göre Eftim taslak öneri hakkında cemaatini bilgilendirmişti. Buna göre yeni kiliseye Patrikhane değil Başpiskoposluk (Serpiskoposluk) denilecek, ayinler Türkçe yapılacak ve kilisenin yetki alanı "Misak-ı Milli dahilinde bütün Türkiye"yi kapsayacaktı.[53] *İleri* gazetesiyse Eftim'in vekilden taslağın duyurulmasının ertelenmesini istediğini iddia ediyordu.[54]

Aslında bu sırada Ankara'da Hıristiyanların meseleleriyle ilgilenecek bir ofis organize etmiş olan[55] Papa Eftim'in tek başına "otosefal" bir kilise kurması mümkün değildi. Kilise kanonuna ve teamüllerine göre böylesi bir süreçte, üst düzey ruhbanın onay ve katılımı zaruriydi. Eftim, Ortodoks cemaatlerinin onayını almasının ardından, yeni kilisenin kurulması için en az üç piskoposun iradesinin olmazsa olmaz olduğu konusunda hükümeti bilgilendirdiğini ve bunun için de Sivas Piskoposu Yervasios'u, Patara Piskoposu Meletios'u ve Konya Metropoliti Prokopios'u Ankara'ya davet ettiğini iddia eder.[56]

Raftopulos'a göre ise milli bir kilisenin kurulabilmesi için üst düzey ruhbanın desteğine ihtiyaç olduğu konusunda hükümeti bilgilendiren, kiliseyle ilgili dini konularda uzman olarak Ankara hükümetine danışmanlık yapan Baha Bey'di. Baha Bey, Bulgar Eksarhanesi'nin Bulgar ruhbanın girişimlerinin ardından kurulduğu bilgisine sahipti. Ona göre, Patrikhane'yle ilişkilerin son bulup Türk milli kilisesinin kurulabilmesi ancak yeni piskoposların Fener'in iradesi hilafına buna onay vermesiyle mümkün olabilirdi. Bunun üzerine Ankara hükümeti Ocak 1922'de yerel yetkililere yukarıda adı geçen din adamlarını Kayseri'ye göndermelerini emreder.[57] Eftim ayrıca

53- "Patriklik mi Yoksa Başpiskoposluk mu?," *İkdam*, 22 Şubat 1922.

54- "Papa Eftim Efendinin Adliye Vekâletinden Ricası," *İleri*, 28 Şubat 1338/1922.

55- Raphtopoulos, s. 87; keza bkz. Alexandris, 1983a, s. 181.

56- Papa Eftim, 1924, s. 19.

57- Raphtopoulos, s. 82; keza Mavropoulos, s. 276-7.

Prokopios, Meletios ve Yervasios'a telgraf gönderip Kayseri'ye davet eder. Ardından Ortodoks Hıristiyanların vekil-i umumisi sıfatıyla Prokopios'u Kalde Metropoliti, Meletios'u Kayseri Metropoliti ve Yervasios'u da Ankara Metropoliti ilan ettiğini duyurur.[58]

Piskopos düzeyindeki din adamlarını bir Türk Ortodoks Kilisesi girişimine dahil etmek göründüğü kadar kolay bir iş değildi. Türk-Yunan savaşı sırasında İstanbul'un ve Yunan işgal bölgesinin dışında kalan Ortodoks ruhban, Türk yetkililerinin şüphe ve baskılarının hedefi olmuş, birçoğu sürgün edilmiş ya da doğrudan hapse atılmıştı.[59] 1919 itibariyle Anadolu'nun işgal edilmemiş bölgelerinde Konya Metropoliti Prokopios[60], Karadeniz'deki Rodopolis (Maçka) Metropoliti Kirilos, Kalde Metropoliti Lavrendios, Bursa yöresindeki Apolonias Piskoposu Yuvakim, Zilon Piskoposu Efthimios, Patara Piskoposu Meletios[61] ve Sivas Piskoposu Yervasios[62] bulunmaktaydı. Bunlardan Yuvakim ve Lavrendios, Topal Osman'ın saldırıları karşısında İstanbul'a kaçmak durumunda kalmıştı. Ankara'ya bağlı kuvvetler, Konya'daki Mehmet Delibaş isyanını bastırdıktan sonra Metropolit Prokopios'u da isyanı destekle-

---

58- Raphtopoulos, s. 84. Patrikhane kaynakları da Ankara hükümetinin "amansız baskısıyla" söz konusu atamaların yapıldığını bildirir. Bu duyumları aktaran Kosmos gazetesi, Prokopios'un "Anadolu Patriği" yapıldığını duyurur. "Το Πατριαρχείον της Ανατολής," *Kosmos*, 19 Mayıs/1 Haziran 1922.

59- "Η Κραυγή της Οδύνης ," *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 19 Haziran 1921, sayı 24.

60- Prokopios Lazaridis 1859 yılında Konya'nın Denei (Yeşilyurt) köyünde doğdu. Halki Ruhban Mektebi'nde okudu. Patrikhane'de başdiyakoz rütbesini aldı ve daha sonra İznik (Nicaea) ve İzmit (Nicomedia) Piskoposluklarında görev yaptı. 1894'te İstanbul'un Vlanga semtinde metropolit vekili oldu. Aynı dönemde Makedonya'da Agia Anastasia ve Theotokou Kossifinissas manastırlarının mümessilliğini yaptı. 1899'da Dıraç ve Elbasan Metropoliti, 1906'da da Alaşehir (Philadelphia) Metropoliti seçildi. 1911 yılında Konya Metropoliti oldu. Bkz. Raphtopopulos, s. 1-31.

61- Meletios Hristidis 1880 yılında Isparta'da doğdu. Halki Ruhban Mektebi'nde okudu. 1905'te Mersin'de eksarhos, 1910'da ise önce Pisidya Metropolit vekili, sonra da Ereğli (Herakleia) Metropolitliğinde piskopos oldu. Aynı zamanda Uzunköprü'de metropolit vekilliği yaptı. 1919'da Antalya'ya geri döndü ve 1920'de Malatya'ya sürgün edildi. Daha sonra Ankara hükümeti onu Kayseri'ye gönderdi ve burada Türk Ortodoks Kilisesi girişimiyle bağlantılandı. Nüfus mübadelesinin ardından Yunanistan'a gitti ve orada da Ortodoks kiliseye hizmet etmeyi sürdürdü. 1967'de öldü. *age*, s. 250-63.

62- Yervasios Sumelidis Pontus'ta Kromni köyünde 1882 yılında doğdu. Önce Kayseri, sonra da Halki'de ilahiyat okudu. 1907'de Dimetoka'da metropolitlik vekili oldu. 1914'te Bulgarlar tarafından yakalandı ve Bulgaristan'a gönderildi. Serbest bırakıldıktan sonra İstanbul'a döndü ve Sivas (Sevasteia) Piskoposu oldu. 1920'de Karahisar-i Şarki'ye sürgün edildi. Daha sonra Kayseri'ye, Türk Ortodoks Kilisesi kurma çalışmalarına katılmaya davet edildi. Nüfus mübadelesi esnasında mahalli kiliselerin kutsal emanetlerini toplamak ve transfer etmekle görevlendirildi. Yervasios Kayseri'yi Ekim 1923'te terk etti ve Pire'nin bir göçmen mahallesi olan Kokinia'da metropolitlik vekili oldu. 1934'te Grevena Metropoliti oldu. Yervasios 16 Nisan 1944'te öldü. *age*, s. 266-71.

diği iddiasıyla hapsetmişlerdi.[63] Prokopios Divan-ı Harp tarafından (28 Ekim-6 Kasım 1920) yargılanmış ve Erzurum'a sürgüne gönderilmişti.[64] Kayseri yolundayken soyulan Prokopios, Niğde-İncesu-Kayseri-Sarmusaklı-Sultanhan-Gömerek üzerinden Sivas'a ulaşmış ve orada Amerikan Kızıl Haçı'nın ve Ermeni Katolik Kilisesi'nin yardımlarına sığınmış ve nihayet Suşehir ve Erzincan üzerinden Erzurum'a varmıştı.[65] Şehirde yine bir sürgün olan Makedonya Stromniça'dan Yeorgios Hacimanos haricinde Ortodoks Hıristiyan bulunmadığı için dokuz ay boyunca bir handa kalmıştı. Ancak zamanla şehre yeni sürgünler ve mülteciler geldikçe Hıristiyanların sayısı artmış ve Prokopios onlara ibadetleri konusunda yardımcı olmuştu.[66]

Konya Metropoliti Prokopios'un sürgünde olduğu sırada Sivas Piskoposu Yervasios Karahisarı Şarki'de (Nikopolis), Patara Piskoposu Meletios Antalya'da ve Rodopolis Metropoliti Kirilos ise Maçka'da bulunmaktaydı. Samsun Metropolitine yardımcılık yapan Zilon Piskoposu Efthimios, Pontus ayrılıkçı hareketine yardım ettiği iddiasıyla 4 Şubat 1921'de tutuklanmış ve hapisteyken hayatını kaybetmişti.[67]

Patara Piskoposu Meletios 1919 yılında, o sırada İstanbul'da olan Pisidya Metropoliti Yerasimos'un yerine görev yapıyordu. Bu dönemde Meletios, İstanbul ve İzmir'deki Yunan yetkililerle ve İzmir Metropoliti Hrisostomos'la ilişkide olduğu suçlamasıyla karşı karşıya kalır, İstiklal Mahkemesi'ne çıkarılarak sürgün edilir. 9 Ocak 1921'de Antalya'dan Burdur hapishanesine nakledilir. Burdur'dan bir Müslüman köyü olan Tefenni'ye gönderilmesi planlanmış olsa da

---

63- Prokopios'un İzmir'deki Yunan işgal kuvvetleri yetkilileriyle temas halinde olduğuna dair bilgiler vardır. İzmir'de bir Yunan zabiti olan kuzeni Athanasios Lazaridis'e göre, Prokopios şehri Haziran 1919'da ziyaret etmiş ve Yüksek Komiser Steryiadis'le görüşmüş ve onu bölgesindeki İtalyan kuvvetleri hususunda bilgilendirmişti. *age*, s. 201-2.

64- Ahmet Uçar, *Milli Mücadele'den 12 Mart'a Konya'da Siyasi Sürgünler* (İstanbul: Tez Yayınları, 2001), s. 86-7.

65- Patrikhane Sen Sinod'u tarafından 23 Ekim 1921 tarihinde yayımlanan ve Anadolu içlerindeki Rumların durumunu konu edinen raporda, Prokopios'un Erzurum'da sürgünde olduğu, Yervasios'un durumunun ise meçhul olduğu belirtiliyordu. "Έκθεσις περί των Χριστιανών Ελλήνων εν Ανατολή [Anadolu'daki Hıristiyan Yunanlar Hakkında Rapor]," *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 23 Ekim 1921, sayı 42.

66- Raphtopoulos, s. 43–50.

67- Mavropoulos, s. 268-70; keza Stefanos Yerasimos, "Pontus Meselesi (1919-1923)," *Milliyetler ve Sınırlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 417.

sağlık koşullarının kötüleşmesi nedeniyle bu plan iptal edilir. Bu arada Londra'da Sevr Antlaşması'nın gözden geçirilmesini hedefleyen görüşmelere Ankara hükümetini temsilen katılmak için Rodos ve oradan İtalya yolunda olan Bekir Sami [Kunduh] Bey, durumdan haberdar olunca yetkililere Meletios'u serbest bırakmalarını emreder. Böylece Meletios, 18 Mayıs'a kadar Papaz Konstandinos İoakimiadis'in evinde kalır. Isparta, Burdur, ve Konya'daki 20-60 yaşlarındaki Hıristiyan erkeklerin Anadolu'nun iç kesimlerine tehcir edilmesi emredilince Meletios 25 Haziran 1921'de Aksaray'a gider. Ardından da 15 Ekim 1921'e kadar kalacağı Gelveri'ye (Güzelyurt) varır. Oradan sonra da Kayseri ve Sivas üzerinden Malatya'ya gider. Bu arada İzmir Metropoliti, Yunan Kızıl Haçı'nın ve Hilal-i Ahmer'in aracılığıyla Ankara hükümetinin Dahiliye Vekâleti'ne başvurup Meletios'un durumu hakkında bilgi ister. Bunun üzerine vekâlet makamı, Meletios'un durumunun belirlenmesi için Malatya mutasarrıfına emir verir. Bunun ardından Meletios'un Malatya'daki Hıristiyanlarla iletişime geçmesine ve dini vecibelerini yerine getirmesine izin verilir ve böylece Malatya'daki Noel ve yeni yıl ayinlerine Meletios riyaset eder.[68]

Prokopios, Meletios ve Yervasios arasında Kayseri'ye ilk ulaşan, 1921 Ocak ayından beri Malatya'da sürgünde olan Patara Piskoposu Meletios olur.[69] Prokopios ise Kayseri'ye varışını mümkün olduğunca geciktirmeye çalışır. Erzurum'a giderken bir ay kadar Sivas'ta kalır, hükümetten Ankara'ya gidip meseleyi yetkililerle yüz yüze görüşmek için müsaade ister. Hükümet onun bu talebini kabul etmekle kalmayıp Ankara'ya varması için yardım da eder. Prokopios Ankara'da Eftim'le buluşup ondan Patrikhane'ye karşı giriştiği haşin saldırılarından vazgeçmesini ister.[70] Raftopulos, Prokopios'un Ankara'da bizzat Mustafa Kemal'le de

68- Mavropoulos, s. 272-3.

69- Raphtopoulos, s. 99; "Meletyos Ordumuzun Zaferi İçin Dua Ediyor," *Tevhid-i Efkâr*, 25 Mayıs 1922.

70- Ergene'ye göre Prokopios'un Türk yetkililerle buluşmasını ayarlayan Eftim'di. Bkz. Ergene, s. 30. Mavropulos'un iddiasına göre Papa Eftim Prokopios'un karşısına sivil kıyafetle çıkınca Prokopios onu ruhani kıyafetini giyinceye kadar kabul etmeyi reddetmişti. Mavropoulos, s. 279.

buluştuğunu iddia eder. Ona göre Prokopios Mustafa Kemal'den yaşı icabı yeni kilisenin kurulması çalışmalarına karıştırılmaması ricasında bulunur. Mustafa Kemal ise Prokopios'un bu isteğini reddedip onun harekete geçip cemaatine hizmet etmesi için ısrarcı olur.[71]

"Fener'in ışığını söndürdüm"

Papa Eftim 1 Mart 1922'de Anadolu'daki 68 cemaat okulunu kapatır ve Hıristiyan çocukları Türk okullarına devam etmeye zorlar.[72] Ayrıca kilisede üst düzey ruhbanının Türkçe bilmek, Türk tebaası olmak, son beş yılı Türkiye'de geçirmiş ve siyasete karışmamış olmak zorunda olduğunu beyan eder. Ayrıca papazların halk arasında dini kıyafetle dolaşmasını da yasaklar.[73] *İkdam* 20 Mayıs 1921'de İstanbul Rum gazetesi *Proodos*'a atıfla Anadolu'daki Ortodoks papazların bundan böyle istanbulin ve uzun siyah fes giyeceklerini duyuruyordu.[74] Zaten Eftim'in kendisi de ladini kıyafet giyiyor ve milliyetçiler gibi kalpak takıyordu. Rizos'a göre Eftim kalpağının bizzat Mustafa Kemal'in hediyesi olduğunu iddia ediyordu.[75]

Papa Eftim bu dönemde Türk Ortodoks Kilisesi girişimine Batı kiliselerinden de destek bulmaya gayret eder. Bunun için Vatikan'la iletişime geçmeye çalışır, Arthur Boutwood Anglikan Kilisesi ile Ef-

---

71- Raphtopoulos, s. 101-4.

72- Price, s. 185. Aslında bölgedeki Rum mektepleri 1918'den beri düzenli bir işleyişe zaten sahip değildi. Ancak yine de 1923'e kadar şu ya da bu biçimde açık kalan cemaat mektepleri de vardı. Zincidere cemaatinin bir raporuna göre Aralık 1922 ile Şubat 1923 arasında yöredeki mekteplerin gelirleri 23.725 kuruş, giderleriyse 23.502 kuruştu. Bu raporda cemaat "Türk Ortodoks" olarak anılmaktadır. Bkz. Emmanouil Tsalikoglou, *Ελληνικά Εκπαιδευτήρια και Ελληνορθόδοξοι Κοινότητες της Περιφέρειας Καισαρείας* [Kayseri Bölgesinde Helen Mektepleri ve Helen Ortodoks Cemaatler] (Atina: Küçük Asya Araştırmaları Merkezi, 1976), s. 45. Patrikhane'ye göre okulları kapatan ve Yunancanın tedrisini yasaklayan Türk hükümetiydi. Patrikhane kaynaklarına göre Ankara hükümeti Yunanca konuşmayı dahi yasak etmişti. Bkz. *Les Atrocités Kémalistes dans les réjions du Pont et dans le reste de l'Anatolie* (Constantinople: Patriarcat Oecumenique, 1922), s. 74.

73- Alexandris, 1983a, s. 181-2

74- *İkdam*, 20 Mayıs 1921. Eftim Cumhuriyet devrinde, ruhanilerin dini kisveyle dolaşmalarını men eden yasal düzenlemenin sıkı bir taraftarı olacak ve yasa lehinde bir dizi beyanat verecektir. Dahası basında Eftim'in sivil elbise giymiş ve traş edilirken fotoğrafları yer alacak ve onun sakallarını kestirdiği ve saçlarını "ondüle" yaptırdığı belirtilecektir. "Fener Patrikhanesinin Mühim Bir Tamimi," *Cumhuriyet*, 15 Haziran 1935.

75- Ergene, s. 31-2; keza Serafim Rizos, s. 64.

tim arasında aracılık yapar.[76]Arthur Boutwood Şark kiliseleri uzmanıydı ve 1921-1924 yılları arasında Anadolu'dayken Canterbury Başpiskoposu'yla düzenli temas içerisindeydi. Boutwood Anglikan Kilisesi adına ve Adliye Vekâleti aracılığıyla Papa Eftim'e altı soru yöneltir. Cevabı istenen sorular şöyleydi:

1. Türk Kilisesi'nin kaç adet kilisesi ve piskoposu vardır, papaz ve piskoposlar usulünce atanmış mıdır?
2. Yeni kilisenin piskoposluk mıntıkalarına dair görüşü nedir?
3. Keskin ne zaman piskoposluk olmuştur?
4. Yeni kilise dini hususlarda reformlar yapacak mıdır?
5. Dini ayinler Türkçeye nasıl tercüme edilmiştir?
6. Kilise, Türkiye dışından ve İstanbul'dan Hıristiyanları bünyesine kabul edecek midir?

Papa Eftim'in bu sorulara yanıtları *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinde yayımlanır. Eftim'e göre manastırlar ve köy kiliseleri haricinde Anadolu'da 200 adet kilise bulunmaktadır. Buna ek olarak, Yunanlara katılan ya da Anadolu'dan kaçanlar haricinde dört piskopos Türk Ortodoks Kilisesi'nin yetki alanında bulunmaktaydı. Papaz ve piskoposlar usulünce atanmışlardı. Şark Ortodoks Kilisesi'nin on iki piskopostan mürekkep bir Sen Sinod'u, yani ruhaniler meclisi olacak, halk bir başpiskopos seçecekti. Eftim ayrıca Keskin'in bir metropolitlik olmadığının, başpiskoposluk makamının da Kayseri'de olacağının altını çizer. Yeni kilisenin reformu, "İncil-i Şerif'in ahkâmına rücu eylemek" ve buna uymayan pratiklerin terk edilmesi anlamına gelecekti. Eftim, Türkçe ayinin Fener tarafından hazırlanmış olan *Oroloyio*, yani dua takvim ve programından tercüme edildiğini de belirtir. Son olarak Misak-ı Milli sınırları içerisindeki tüm Türk kökenli Ortodoksların kiliseye dâhil olacağını ve İstanbul'un da Anadolu'nun denetiminde kalacağını söyler. Ayrıca Hıristiyanlıkta patriklik diye bir makam

76- Alexandris, 1983a, s. 182.

olmadığından böyle bir unvanın kullanılmayacağını ekler. Yeni kilisenin milletin ruhuyla uyum içinde olacağını da bilhassa vurgular.[77]

Rahip Dr. A. Wigram konuyla ilgili olarak 10 Mayıs 1922'de Canterbury Başpiskoposuna bir rapor sunmuş ve özellikle dikkatli olunmasını tavsiye etmiştir. Ona göre "Türk Kilisesi"nin bir Kemalist propaganda aracı olduğu açıktı. "Eğer Efendimiz yeni organı tanıyacak olursa İstanbul'a yapılan saldırıya haklı bir mazeret sunmuş olacak. Diğer yandan ... eğer Papa Eftim'in önerilerini çok haşin biçimde reddedecek olursa, talihsiz adamın vurulması işten bile olmayacak ... Benim tavsiyem ... Efendimiz'in 'zamana oynaması.' Daha fazla bilgi için Mr. Boutwood'a danışılabilir. Eğer Ankara İstanbul'la uzlaşacak olursa, Türk Kilisesi'nin konumu baştan aşağı değişecektir ... Yunan kanından olmayan Hıristiyanlar Yunan hükümetinin Ortodoks Kilisesi'ni idare etmesinden ya da kilisenin pan-Helenist propagandaya alet edilmesinden hoşnut değiller."[78]

Öte yandan Ortodoks ve Anglikan kiliselerinin birliğini savunan *Anglican and Eastern Churches Association*'ın yayımladığı *The Christian East*'ten Hakluyt Egerton, Papa Eftim'den bir mektup almış ve Eftim'in istekleri hususunda Canterbury Başpiskoposluğu'nu bilgilendirmiştir. Egerton Eftim'in mektubundan bir bölümü şöyle aktarır:

> "I. Küçük Asya'da 200 Türk Ortodoks kilise bulunmaktadır (bu rakama mahalle kiliseleri dahil edilmemiştir) Ruhani görevlerini ifa eden ruhbanın sayısı 500'dür. Yunanlar ve Fener Patrikhanesi'nin emellerine yenik düşüp kaçan piskoposlar Türk Ortodoks Patrikhanesi mensupları değildiler. Kilise hukukuna göre piskoposları atama yetkisini haiz dört rahip piskoposlara ait görevleri yerine getirmekteler. Bu piskoposlar kilise hukukuna uygun biçimde tayin edilmişlerdir ve Kons-

77- "Anadolu Patrikliği," *Hakimiyet-i Milliye*, 21.02.1922.

78- Sonyel, s. 380-1.

tantinopolis'teki Patrikhane onlar üzerinde ruhani herhangi bir yetkiye sahip değil. Bu sebepten rahipler arasından seçilecek piskoposlar Türk Ortodoks Kilisesi tarafından atanacak. II. Yeni kilise *Kitab-ı Mukaddes*'in öğretilerine dönecek ve Hıristiyanlıkla ilgisi bulunmayan geçmişteki kötü örnekler lağvolunacak."

Egerton, Eftim'e bir mektup yazdığını ama henüz buna bir cevap almadığını yazar. Ayrıca Kemalist yönetimden bir görevlinin kendisine Vatikan'ın yeni kiliseyle faal olarak iletişim kurduğunu söylediğini de belirtir.[79] *The Christian East*'e göre Vatikan'ın gayesi Ortodoks Hıristiyanlar arasındaki dayanışmanın ortadan kaldırılması ve "yerel cemaatlerin ve hatta otosefal kiliselerin Doğu Katolik Kiliseleri birliğine katılmaya ikna edilmesi ya da zorlanmasıdır." Dergi, Türkiye ve Rusya'daki koşulların "bu birlik politikasına elverişli bir ortam, garip ve çelişkili de olsa mebzul miktarda araç sunduğunu" vurgular.[80]

Bu arada *Hakimiyet-i Milliye*'ye göre Patrikhane, Hıristiyan dünyasına gönderdiği telgraflar aracılığıyla Anadolu'da cereyan etmekte olan bu eylemleri onaylamadığını ve Anadolu'daki Hıristiyanların tehlikede olduğunu belirtmekteydi.[81] Kuruluş aşamasındaki Türk Kilisesi'nin Vatikan'la, yahut Anglikan Kilisesi'yle temas kurması, Patrikhane'nin uluslararası itibar ve gücünü ciddi olarak zedeleye-

---

79- Hakluyt Egerton, "The 'Turkish' Orthodox Church," *The Christian East*, Temmuz 1922, cilt III, sayı 2.

80- "E.C.U. Declaration," *The Christian East*, Temmuz 1922, cilt III, sayı 2, s. 49. Ünyat Kiliseler dini ayin ve prosedürler bakımından Katolik Kilisesi'nden farklılaşsalar da Papalık otoritesini kabul ederler. Bu dönemde Anadolu'daki Katolik ruhbanın kendilerini Rum Ortodoks ve Ermeni kiliselerinden ayrıştırmaya çalıştığı söylenebilir. Ankara Ermeni Katolik cemaatinin başı Peder Babacanyan'ın Grace Ellison'a ifade ettiği sözler anlamlıdır: "Türklerle tam manasıyla mutlu olduğumuzu ... Kutsal Peder'e söyle ... Müslümanlarla tam tamına aynı haklara, ne eksik ne fazla, sahip olacağımız Büyük Millet Meclisi tarafından bize söylendi. Bundan fazla ne bekleyebilir ya da arzulayabiliriz? Papa cenaplarına Avrupa ve Amerika'yı bilgilendirmesini ... burada sadakatsiz Hıristiyan azınlıkları korumaya çalışmanın beyhude olduğunu söyleyin ... Türk Hükümeti'ne sadık kaldığımız müddetçe her şeyin iyi olacağını biliyoruz ve hadiseler bunu doğrulamıştır. Başımıza gelen tüm bela Ortodoks Ermeni ve Rumların sadakatsizliği ve siyasal entrikaları ve her şeyden evvel yurtdışı propaganda yüzünden olmuştur. Ellison, s. 246-7.

81- "Patrikhanenin Telaşı," *Hakimiyet-i Milliye*, 3 Nisan 1922.

bilecek bir gelişmeydi. Fener'in böyle bir olasılık karşısında ciddi bir tedirginlik duyması, dolayısıyla da muhtemel temasların önünü almaya çalışması doğaldı.

Dışarıdaki itibar ve şöhreti ne olursa olsun görünen o ki Papa Eftim bu dönemde Ankara'da hayli popülerdi. Onunla yapılan çok sayıdaki mülakatın ve basının gösterdiği alakanın[82] yanı sıra İnönü zaferinin ikinci yıl dönümünde yaptığı halka açık konuşma, yarattığı etkinin bir başka göstergesidir.[83] Jean Schlicklin'in belirttiğine göre bu konuşmanın yapıldığı gün 50 bin kadar insan Büyük Millet Meclisi önünde toplanmıştı. Eftim konuşmasında, medeniymiş gibi davranan ulusların Türk ulusunu yok etmek için çabaladığını ve bu amaç doğrultusunda Patrikhane'yi ve Damat Ferit hükümetini kullandığını söyler. Türk ulusunu Patrikhane'den, Damat Ferit'ten ve tüm öteki baskıcı güçlerden kurtardığı için Tanrı'ya şükranlarını sunar. Kendisinin pek çok masum insanı Patrikhane belasından kurtardığını ve Fener'in ışığını kararttığını belirtir. Türk milletinin çıkarlarıyla uyum içinde vazifesini yerine getirme arzusunda olduğunu ifade eder. Düşmanlarının kendi güçlerini abarttığını, ama milletin silah gücüyle değil haklılığı, dürüstlüğü ve şerefiyle bu zaferi kazandığını vurgular. Tanrının haklı davalarının yanında olduğunu ve Türk milletinin de bağımsız yaşamaya hakkı olduğunu ispat ettiğini vurgular.[84]

Eftim ve hareketinin yarattığı bu etki, muhtemelen diğer gayri-

---

82- 1934 yılında *Cumhuriyet* gazetesinde Eftim hakkında yayımlanan şu satırlar, bu ilginin, değişen koşullara rağmen, on küsür yıl sonra dahi devam ettiğini gösterir: "Bu kara sakallı papaz, sohbeti hoş, tuhaf bir adamdır. Türk gazetecileri ara sıra onunla konuşur, şakalaşırlar." ("Neye Kızmışlarmış," *Cumhuriyet*, 9 Birincikanun 1934).

83- "Anadoluda Vahdet-i Milliyeyi Gösteren Bir levha," *İleri*, 13 Nisan 1338/1922.

84- "Papa Eftim Efendi'nin Vatanperverane Bir Nutku," *Vakit*, 23 Nisan 1338/1922. Ayrıca bkz. Schlicklin, s. 175-7. "Şimdi, Tanrı'ya şükür, yaptığımdan dolayı yüzümün kızarmasının gerekmediğini anlıyorum. Büyük bir memnuniyetle, Tanrı'nın çok istediğim Milli Hükümet'in kurulmasına izin verdiğini ve Türk ulusunu Damat Ferit hükümetinin ve Fener Patrikhanesi'nin zehirlediklerinin uyguladığı despotik yönetimden ve baskılardan kurtardığını görüyorum. Düzelemeyecek derecede yolsuzluğa batan bu kişiler hak ettikleri cezaları buldular. Anadolu'da kalan masumlara gelince, Yüce Tanrı bana yardım etti ve ben onlara hakikati duyurabildim. Fener Patrikhanesi'nin yarattığı uçurumların üstesinden gelmeyi başardım, onu temellerinden sarstım ve ışığını söndürdüm. Onu karanlıklarda ve saklandığı delikte bıraktım. Bugün Anadolu bana daha önce Fener Patrikhanesi'ne hiç vermediği güçler veriyor. Ve ben de bu kutsal görevi tamamına erdirmeyi üstlendim. Milli davamızı gerçekleştirmek için tüm gücümle çalışmaya kararlıyım."

müslim toplulukları da benzer şekilde davranmaya iten, hatta zorlayan bir etkendi. Mesela basında Ankara Ermeni cemaatinin Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarının bir milli Türk Kilisesi kurma çabalarını desteklediklerini belirten haberler yer alır. *İleri*'ye göre, Papa Eftim'in başarısı ve arkasına aldığı büyük destek onları da aynı şekilde hareket etme konusunda cesaretlendirmişti. Gazete, Anadolu Gregoryen nüfusunun aslında Ermenistan'la bir ilişkisi olmadığını bilhassa vurguluyor ve Anadolu'da Ermeni denilen insanların büyük çoğunluğunun Türk ırkından olduğunu belirttiği söylenen Rıza Nur'a atıfta bulunuyordu. Buna göre, Anadolu Gregoryen Hıristiyanlarının kilise içinde ve dışında kullandığı dil Türkçeydi. Gelenek ve yaşam tarzları Türklerinkinden farklılaşmamıştı. Dahası, Rusya tarafından cesaretlendirilen çeteler aralarına nefret tohumları saçana dek Müslümanlarla herhangi bir sorun yaşamamışlardı. Ankara cemaati için milliyet asrında din ve milliyet birbirinden apayrı iki farklı şeydi. İngiliz halkı, nasıl farklı dinlerden olsa da İngiliz milletinin üyesi olma hususunda birleşmişse aynı dil ve ırktan gelen Anadolulular da dinlerine bakılmaksızın bir olmalıydı. Gazete, Ankara Gregoryen Hıristiyanlarının da Ortodokslar gibi kendi Türk kiliselerini kurmanın yollarını aradığı ve bu türden bir çizginin en nihayetinde Anadolu'da milli birliği (*vahdet-i milliye*) sağlayacağına inandıkları bilgisini veriyordu.[85]

Bu arada Eftim'in ünü İstanbul'a kadar yayılınca Ankara hükümetinin muarızlarının da alaylarına konu olur. Örneğin, İstanbul'da Refik Halid Karay tarafından yayımlanan ve Ankara'yı mizahi bir dille eleştiren *Aydede* dergisi, Anadolu patrikliği makamına aday olan Papa Eftim'in iki aylığına Diyarbakır'a gidip Ziya Gökalp'ten Türk filolojisi dersleri alacağına dair dedikodular olduğunu yazmak-

85- "Türk Gregoryen Cemaati," *İleri*, 12 Nisan 1338/1922. Aslında Ankara'daki gerek Apostolik (Gregoryen) gerekse Katolik Ermeni cemaatleri soykırım politikalarıyla büyük ölçüde ortadan kaldırılmış, kalanlarsa 1916 Ankara yangınıyla bir ikinci darbe daha yemişti. Bkz. Taylan Esin ve Zeliha Etöz, *1916 Ankara Yangını Felaketin Mantığı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

taydı.[86] Daha geç tarihli bir başka örnek de mizahi şiirleriyle tanınan Halid Nihad'ın (Boztepe) kaleme aldığı hiciv şiiri *Kaside-i Vatan*'dır. Nihad şiirde Ankara hükümetinin cumhuriyetin ilan edilmesi ve başkentin taşınması gibi politikalarını eleştirir. Aynı şekilde Halide Edip, Yunus Nadi, Yakup Kadri, Falih Rıfkı, Yusuf Akçura vb dönemin ünlü figürlerini taşlar. Tutku dolu nutuklarının Ankara'da kiliselerin inşasına yetmeyeceğini söyleyerek Papa Eftim'e de atıfta bulunur. Eftim'in "kilise-yi vatan"ı benzeri bir "havra-yı vatan"ın Ankara'da ihdas edilmesi gereğini alay yoluyla aktarır.[87]

Taşlamalar bir yana, Türk Kilisesi'nin kurulması girişimi ve Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğü iddiası, dönemin basınında ciddiyetle tartışılan bir başlıktır. Örneğin *Vakit*'ten Ahmed Emin'e (Yalman) göre ulusal mücadelenin mühim bir ürünü Türk Ortodoks hareketidir. Ona göre, Anadolu'dan uzaktaki insanların bu hareketin Türk hükümeti tarafından kontrol ve idare edildiğini düşünmeleri aslında bir ölçüde normaldir. Ancak bu izlenime karşın o, Anadolu hükümetinin bu hareketi hiçbir zaman teşvik etmemiş olduğunu, hatta etkisini bir Türk Kilisesi'nin kurulmasını geciktirmek için kullandığını belirtir. Bunun nedeni Türk hükümetinin Hıristiyanların dini yaşamlarına ve örgütlenmelerine müdahale ediyor gibi görünmek istememesidir. Yine Ahmed Emin'e göre, hükümet bu kendiliğinden girişimin sığ bir hareket olup olmadığını tespit edebilmek için gelişimini gözlemlemek istemiştir. Eğer bu girişim temelsiz olsaydı hareketin çoktan yitip gitmiş olması gerekirdi. Fakat Türk Ortodoks hareketi bu sınavı geçmiş ve hakiki ihtiyaç ve ilkelere dayandığını artık kanıtlamıştır. Ahmed Emin, Papa Eftim'in kendisine verdiği bir mülakattan da bahseder. Ona göre Eftim samimi ve zeki bir adamdır. Anadolu Hıristiyanları-

---

86- "Ders Alınacak!," *Aydede*, 16 Şubat 1922, no. 14.

87- "Papa Eftim ne kadar vecd ile nutuk etse dahi
Olamaz Ankara Şehrinde kilisa-yı vatan
Türkü incitmedi evlad-ı Ben-i İsrail
Bence yaptırmalıdır onlara havra-yı vatan."
Bkz. Mustafa Apaydın, "Halid Nihad Boztepe'nin Ankara Yaranını Hicveden Kaside-i Vatan Adlı Şiiri," *Sanal Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 19 Mayıs 1998, sayı 1.

nın ibadetlerini her daim Türkçe yapmış olduklarını kendisine açıklamıştır. Ancak Eftim'in ona aktardığına göre Patrikhane her zaman onlara yabancı muamelesi yapmış ve Anadolu'dan gelen papazlara kilise hiyerarşisi içinde yükselme fırsatı vermemiştir. O yüzden, bir Anadolu Kilisesi'nin kurulmasının en kısa vadeli sonucu Anadolu Hıristiyanlarının kendi dini örgütlenmelerini edinip dini vecibelerini çok daha tutkuyla yerine getirmeleri olacaktır. Ahmed Emin, Kayseri'de Zincidere Manastırı'nda Patrikhane'nin kurulmasıyla birlikte Eftim'in kendisine söylediği şeyin gerçek olacağından emindir; hareketi küçümsemiş olanlar bunun ne kadar ciddi ve esaslı bir hareket olduğunu sonunda anlayacaktır.[88]

İkdam gazetesinin yayımcısı Ahmet Cevdet Bey de 21 Mayıs 1922'de konuya dair uzun bir makale kaleme alır. Makalede Patrikhane'nin eylemlerinin aslında Hıristiyan yasallığına karşı olduğu ve en büyük zararı da Hıristiyanlara verdiğinin altı çiziliyordu. Müslümanları Hıristiyanlar nezdinde şüpheli konumuna sokan ve düşmanlıklar yaratan Patrikhane'nin siyasal özlem ve oyunlarıydı. Ahmet Cevdet Bey'e göre, Osmanlıların her daim saygı duyduğu Patrikhane'nin, imtiyazlı konumu karşılığında hükümete sadakat göstermesi gerekiyordu. Ahmet Cevdet Bey bu birlikte varoluş halinin bozulmasının esas müsebbibinin Fener olduğunda ısrarcıydı. Fener açık açık Atina'yı ve Venizelos'u desteklediğinde kendi resmi konumu ve cemaatine ihanet etmişti. Patrikhane'nin eski konumunu yeniden kazanabilmesinin yegâne koşulu, önceki dönemin gayrimeşru karar ve tutumlarını açıktan kınaması ve bu şekilde davranmış tüm dini ve laik yöneticileri azletmesiydi. Anadolu Hıristiyanları tam da bu duruma tepki göstermekteydiler. Patrikhane'nin çizgisinin kendi dini ve toplumsal koşullarına zarar vereceğini gördüklerinden yabancı çıkarlarına hizmet etmeyecek yeni bir kilisenin kurulması için çaba sarf etmekteydiler. Ahmet Cevdet'e göre bu tavrın onlara Anadolu'da güçlü bir konum sağlayacağına şüphe yoktu. Böylece Müslümanlar

88- Ahmet Emin, "Anadolu Ortodoksları," *Vakit*, 22 Şubat 1922.

Hıristiyanlara güven duyacak ve nihayet samimi yurttaşlık bağları kurulacaktı. Hakiki dayanışma (*uhuvvet-i hakikiye*) hali hâsıl olacak ve dini farklara dayalı şüphe ve tereddütler ortadan kalkacaktı. Ahmet Cevdet Bey Türk Ortodoks hareketini Batıdaki kilise reformlarıyla da mukayese eder. Buna göre, Batıdaki Hıristiyanlar dini otoritenin yanlış biçimlerde kullanılmasına ve ruhban sınıfının siyasete müdahalelerine karşı çıkmış ve nihayetinde serbest kiliseler tesis etmişlerdir. Ona göre Patrikhane'nin de böylesi yoğun bir reform hareketine muhtaç olduğu aşikârdır.[89]

Bir Türk ulusal kilisesinin kuruluşuna dair bu tartışmalar devam ederken Anadolu'daki Hıristiyan toplulukların baskı altında tutulduğu ve eziyet gördüğü yönündeki iddialar yeniden alevlenir. Amerikalı bir yardım kuruluşu olan *Near East Relief*'in[90] Harput şubesinin eski yöneticisi F.D. Yowell, 6 Mayıs 1922'de *Times*'a Anadolu Hıristiyanlarının, özellikle de Pontus'takilerin baskı altında olduğunu beyanatını verir.[91] 15 Mayıs'ta Washington'daki Britanya elçisi ABD hükümetine Anadolu'daki gayrimüslimlerin durumunu teftiş etmek amacıyla ortak bir komite kurmayı önerir. Neticede Amerikalılar ve Fransızlar hem Yunan işgal bölgesindeki Müslümanların hem de Türk bölgesindeki gayrimüslimlerin durumuyla ilgilenecek bir Müttefik Güçler komitesinin kurulmasında anlaşırlar.[92]

89- Ahmet Cevdet, "Anadoluda Ortodoks Patrikliği," *İkdam*, 21 Mayıs 1338/1922, sayı 8688. İzmir'deki *Sada-yı Hak* gazetesi ise 28 Mayıs'ta Rum gazetesi *Kozmos*'un Ahmet Cevdet'e yönelik yanıt niteliğindeki makalesini neşreder. Bkz. Arıkan, s. 114.

90- *Near East Relief*'in 1919 ile 1922 yılları arasında Anadolu'daki yardım faaliyetleri için bkz. James L. Barton, *Story of Near East Relief (1915-1930) An Interpretation* (New York: The Macmillan Company, 1930), s. 138-160.

91- Türk mezalimlerine ilişkin iddialar asıl olarak Pontus meselesiyle alakalıydı. Pontus hareketine yönelik alınan askeri önlemler üzerine Patrikhane ve Yunan Hükümeti, Milletler Cemiyeti ve Batılı güçler nezdinde yoğun başvuru ve protestolarda bulundu. Örneğin bkz. *Συνοπτική Έκθεσις των Διωγμών και Σφαγών του Πόντου 1914-1922* [Pontus'taki Tehcir ve Katliamlar Üzerine Kısa Rapor 1914-1922] (Konstantinopolis: Τύποις Π.Αγγελίδου, 1922).

92- Sarıhan, s. 436. Teftiş heyetinin kuruluşuna dair haberler üzerine, Hıristiyanların ıstıraplarını göstermek ve heyetin faaliyetine yardımcı olmak için Ekümenik Patrikhane, Anadolu'daki Ortodoks cemaatlerin halihazırdaki durumuna ilişkin ayrıntılı bir inceleme yayımladı. (*Les atrocités kémalistes dans les regions du Pont et dans le reste de l'Anatolie*, Patriarcat Oecumenique, Constantinople 1922). Kitap, dahildeki Ortodokslara yönelik Ankara hükümetinin infazları, sürgünleri ve başka baskıcı fiillerinin ayrıntılı bir listesini kapsıyordu. Kitaba göre Kayseri piskoposluk bölgesinin Ortodoks Hıristiyanlarının durumları, Pontus ve diğer bölgelere göre nispeten daha insaniydi. *Les atrocités Kemalistes...*, s. 73.

Gayrimüslimlerin baskı altında tutulduğu yönündeki iddiaların Milli Mücadelenin gelişimi ve özellikle de uluslararası meşruiyeti açısından kritik önemde olduğu hususunu daha önce vurgulamıştık. Anadolu'da Hıristiyanların mezalimle karşılaştığı iddialarının yaygınlaşması Ankara hükümetini huzursuz edecek ve mesele Büyük Millet Meclisi'nde sert tartışmalara yol açacaktır. 10 Haziran 1922'de birçok mebus Dahiliye vekili Fethi Bey'i Karadeniz dolaylarında çok sayıda Rum ileri gelenin İstanbul'a gitmesine izin verdiği için eleştirir. Onlara göre bu Rumlar Ankara Hükümeti aleyhinde propaganda yürütmüşler ve Türkiye aleyhindeki yabancı propaganda kampanyasını başlatmışlardı. Fethi Bey bu propaganda savaşının koşullarını anlamamakla eleştirilir.[93] 18 Haziran'da mebuslar bu sefer Hariciye Vekili Yusuf Kemal Bey'i yabancı iddialar ile propagandaya karşı gerekli önlemleri almadığı için eleştirirler.[94]

Tartışmalar, Anadolu'daki Hıristiyan cemaatlerinden zulüm iddialarını lanetleyen bir dolu telgrafın gelmesine neden olur. Bu telgrafların önemli bölümünün Ankara'nın bir karşı propaganda hamlesi olduğunu iddia etmek gerçekçi olacaktır. Bizzat Papa Eftim Ortodoks cemaatlere bu yönde mesajlar yayımlanmasını dikte eder. Nevşehir cemaatinin arşivinde bulunan ve muhtar, papaz ve cemaatin ileri gelenleri tarafından imza edilmiş, Ankara'daki Papa Eftim'e hitap eden ve hiçbir baskı görmediklerini, diğer unsurlarla uyum içinde yaşadıklarını beyan eden ve aksi iddiaların artık bıkkınlık getirdiğini bildiren telgraf taslağı bunun bir örneğidir.[95] Kayseri'deki Ortodoks Hıristiyanlar da Meletios riyasetinde bir araya gelip iddiaları yalanlarlar, bizzat kendi varlıklarının Yowell'in iddialarının asılsız

---

93- Bkz. *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, cilt 3, s. 377-83.

94- Bkz. *age*, cilt 3, s. 452-481. Bu tartışmalar hayli ilginçtir zira milliyetçilerin çağdaş propaganda meselelerine ne kadar aşina olduklarını göstermektedir. Türk propagandasının yetersizlikleri basın tarafından çok defa eleştirilmiş ve genelde Yunan propaganda aygıtının Türk karşıtından daha etkin olduğu kabullenilmiştir. Bkz. Yahya Akyüz, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu (1919-1922)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1975), s. 20-31. *Times*'ın iddialarına ilişkin Anadolu Ajansı'nın resmi açıklaması için bkz. "Anadolu Hıristiyanları," *Akşam*, 18 Mayıs 1338/1922.

95- GAK, Έγγραφα κοινότητος Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı], 114–VI, 16 (1922-1924), 39.

olduğuna kanıt teşkil ettiğini söylerler. Ayrıca gerçekleştirilen sürgünlerin kendi güvenlikleri için olduğunu, Türk olarak doğduklarını ve öyle yaşayıp öyle ölmek istediklerini vurgularlar. Meletios bir telgraf da Mustafa Kemal Paşa'ya yollamış ve huzur ve güvenlik içinde yaşadıkları için tüm Hıristiyanlar adına kendisine şükranlarını iletmiştir.[96]

Papa Eftim de mezalim iddialarını bizzat kınamakta gecikmez.[97] İncesu Ortodoks cemaati de bir telgrafla protestosunu iletir.[98] Antalya Metropolit Vekili Baba Hrisantos Antalya Ortodoksları adına yetkililere, basına ve yabancı temsilciliklere, Türklerin Anadolu Hıristiyanlarını ezdiği iddialarını kınadığını belirten telgraflar gönderir. Yegâne meşru temsilcilerinin Ankara hükümeti olduğunu vurgulamayı da eksik etmez. *Hakimiyet-i Milliye*, Afgan elçisi Ahmed Han'ın bu telgrafa yanıtını da yayımlamıştır. Ahmed Han, Hrisantos'un telgrafından ötürü duyduğu memnuniyeti ifade ediyor ve Teftiş Komitesi fikrinin Batılı güçler tarafından kendi çıkarlarını sağlama almak amacıyla ortaya atıldığını vurguluyordu. Müslüman ya da Hıristiyan tüm Anadolu halkını Batı propagandasına karşı koymaya çağırıyordu.[99]*Hakimiyet-i Milliye* 5 Mayıs'ta Yervasios'un ve Ermeni, Süryani Katolik, Ermeni Katolik ve Yahudi cemaatlerinin temsilcilerinin Türkiye'de azınlıkların ezildiği iddialarını yalanlayan deklarasyonlarını yayımlar;[100] 11 Mayıs'ta da Samsun ve Safranbolu Ortodoks cemaatlerinin temsilcilerinin beyannamelerine sayfalarında yer verir.[101] Yowell'in açıklamaları ve Teftiş Heyeti tar-

---

96- *İkdam*, 25 Mayıs 1922, sayı 9049; "Meletyos Ordumuzun Zaferi İçin Dua Ediyor," *Tevhid-i Efkâr*, 25 Mayıs 1922; "Ekalliyetler Ne Diyor?," *Hakimiyet-i Milliye*, 2 Haziran 1922.

97- "Hıristiyanlara Mezalim Yapıldığı Yalandır," *Tevhid-i Efkâr*, 25 Mayıs 1922. Anadolu Hıristiyanlarının, özellikle de Papa Eftim ve "Türk Ortodoks Kilisesi" girişiminin mezalim iddialarını yalanlayan açıklamalarının dış basında yer bulması Ankara hükümeti için önemli bir propaganda meselesiydi. Eftim'in Yowell'in iddialarını yalanlayan söz konusu açıklamasının Macarca çevirisi için bkz. Tarık Demirkan, *Macar Turancıları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), s. 127-128.

98- "Ekalliyetler Ne Diyor?," *Hakimiyet-i Milliye*, 2 Haziran 1922.

99- "Afgan Sefiri Hazretlerinden Baba Hrisantos'a," *Hakimiyet-i Milliye*, 20 Haziran 1922.

100- "Hıristiyanlar Ne Diyor?," *Hakimiyet-i Milliye*, 5 Haziran 1922.

101- "Hıristiyanlar Ne Diyor?," *Hakimiyet-i Milliye*, 11 Haziran 1922. Ayrıca bkz. "Rumlar ve Ermeniler Nefret

tışmaları üzerine "Türk Ortodokslardan" gelen bu "spontan" tepkiler, Anadolu'daki Hıristiyanların mevcut propaganda muharebelerinde nasıl araçsallaştırıldıklarının bir başka örneğidir.

Türk Ortodoks Kilisesi Kongresi: Bir Türk Hıristiyanlığının İnşası

Bu esnada, Konya Metropoliti Prokopios, Kayseri'ye gelişini geciktirmeye çalışmaktaydı. Amacı, Patrikhane'den kati bir kopuşun önünü almaktı. Ne var ki Papa Eftim süreci hızlandırır ve cemaat yönetimlerini telgrafla haberdar ederek Dahiliye Vekâleti'nin tamimi doğrultusunda Kayseri'de bir kongre düzenleneceği bilgisini verip buraya yetkili bir temsilci gönderilmesini ister.[102] Mavropulos Eftim'in kendisini Türk Ortodoks Hıristiyanlarının Vekil-i Umumisi ilan ettikten sonra tüm cemaatleri Kayseri'deki kongreye temsilci göndermeye çağırdığını belirtir.[103] İstanbul'da neşredilen Rumca gazete *İmerisia Nea* da 1923 yılında Papa Eftim üzerine yayımladığı yazı dizisinde bir kongre toplanması için Eftim'in kilise ve cemaatlere mektuplar yolladığını, bu mektupların muhataplarının ise ya korkudan ya bunu hükümeti arkasına almış bir girişim addettiklerinden ya da fırsatçılıktan genelde olumlu cevaplar verdiğini aktarır.[104]

Neticede 1922 yazında geçici bir komisyon Kayseri'deki Zincidere İoanis Prodromos manastırında toplanır.[105] Komisyonun başkanlığını Patara Başpiskoposu Meletios, başkan vekilliğini Antalya'dan

---

Ediyoruz Diyorlar," *Hakimiyet-i Milliye*, 31 Mayıs 1922.

102- Nevşehir cemaat ileri gelenlerine gönderilen telgraf için bkz. GAK, Έγγραφα κοινότητος Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı], 33/34, 12 Haziran 1922

103- Mavropoulos, s. 276.

104- "Η ιστορία του Ευθύμ," *İmerisia Nea*, 03.11.1923.

105- Zincidere'deki (Flaviana) Vaftizci Yahya manastırı 1728'de Kayseri Metropoliti Neofitos tarafından tesis edilmişti. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru manastır Ortodoksların Anadolu'daki en önemli eğitsel ve kültürel merkezlerden birisi haline gelmişti. Manastır kompleksi, bir iptidai mektep, bir kız mektebi, iki yetimhane ve en önemlisi bir Ruhban Mektebi (*İ en Kesaria Rodokanakios İeratiki Sholi*) barındırmaktaydı. Okul 1882 yılında Marsilya'da ticari faaliyetlerini sürdüren Theodoros Emanuil Rodokanakios'un maddi himayesiyle kurulmuştu. Manastır aynı zamanda Aziz Vaftizci Yahya'nın adını taşıyan büyük bir kiliseye ve Aziz Haralambos ve Aziz Pandeleimon adlarına iki şapele de sahipti. Aynı zamanda burada metropolitlik makamına ait odalar, bir yemek salonu, bir yatakhane ve iki yüz civarında oda da bulunmaktaydı. Bkz. İoanis İoanidis, *Kaisareia Mitropolitleri ve Malumat-ı Mütenevva* (Dersaadet: Alexandros Nomismatidis Matbaası, 1896), s. 12-5 ve 56-61.

Filip Efendi ve kâtib-i umumiliğini de Pulluoğlu İstamat Zihni üstlenmişti. Bu komisyon kongreyi oluşturdu. Raftopulos'a göre kongreye Kayseri eşrafından 80 kişi, ruhbandan 16 kişi ve ayrıca o sırada Kayseri'de sürgünde bulunan sekiz kişi katılmıştır.[106] Mavropulos kongrenin kırk kişiden oluştuğunu söyler. Çoğunluk o sırada sürgünde olan, Küçük Asya'nın farklı cemaatlerinden gelen insanlardır.[107] *Hakimiyet-i Milliye* okurlarını 25 Haziran'da toplanan kongre konusunda bilgilendirir.[108]

Kongre'nin tam açılış tarihi bir tartışma konusu oluşturur. Türk gazetelerinden edindiğimiz malumata göre açılış tarihi 19 Haziran'dır.[109] Öte yandan Raftopulos ve Mavropulos'a göre kongre Mayıs ayında toplanmıştır. Yunan Dışişleri Bakanlığı'nın kayıtlarına dayanan Alexandris, kongrenin 28 Mayıs'ta çalışmalarına başladığını iddia eder. Gerçekten de İkdam 25 Mayıs'ta "Umum Türk Ortodoks cemaati murahhasları Kayseri'de bir içtima aktet"tikleri haberini karilerine duyurur. Bununla birlikte kongrenin resmi gazetesi *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası* kongrenin ilk oturumunu 16 Temmuz olarak kaydeder: "3 ve 16 Temmuz 1922 Pazar günü sabah saat iki raddelerinde Zincidere Manastırı'nda Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Tabi Umum Anadolu Türk Ortodoksları Kongresi'nin Birinci İçtimaı Umumisi aktolunmuştur."[110] Bu karmaşanın muhtemel bir nedeni, Ortodoksların o yıllarda kullandığı Jülyen takviminin bugün kullanılan Gregoryen takvimiyle arasında 13 günlük bir fark olmasıdır.

Bu arada Ankara'da bulunan Prokopios ve Yervasios kongreyle ilgili haberlere sert biçimde itiraz eder. İki ruhaniye göre, kongre-

---

106- Raftopulos komisyon üyelerinin bazılarının isimlerini verir (s. 119-20): Bodosaki Efendi Terzioğlu (Silifke), Kozma Boyacıoğlu (Kayseri), Theodoros Durmuşoğlu (Kayseri), Gavril Anastasiadis Haci Aga (Kayseri), Filipos Nikolaidis (Isparta), İstamat Zihni, Kostis Sahinidis/Fehmi, Yeorgios Biberoğlu (Antalya), Yeorgios Kırmızıoğlu (Antalya), Simeon Bacoğlu (Amasya) ve Neofitos Ayanoğlu.

107- Mavropoulos, s. 279-80.

108- "Anadolu'da Türk Ortodoks Kongresi," *Hakimiyet-i Milliye*, 25 Haziran 1922.

109- Bkz. Sarıhan, s. 484

110- Ali Rıza Önder, *Kayseri Basın Tarihi* (Ankara: 1972), s. 45-6.

nin kilise işleyişine dair konularda karar vermeye yetkisi yoktu ve dolayısıyla da kongrenin eylemleri kilise kanunlarına aykırıydı. Bu tepkinin ardından kongre çalışmalarını bir süre için erteler ve bu iki ruhbanı sürece katılmaları için bir kez daha Kayseri'ye davet eder.[111] Ankara hükümetiyse Prokopios ve Yervasios'u kongreye iştirak etmeleri için sıkıştırmaya başlar. Ergene'nin belirttiğine göre, Adliye Vekili bu iki isimden kongreye katılmaları için bir an önce Kayseri'ye gitmesini istemiştir. Prokopios, kilise meselelerinin ruhban sınıfının uhdesinde olduğu, dolayısıyla bu türden bir kongreye lüzum olmadığı gerekçesiyle teklifi reddeder. Ancak Dahiliye Vekilinin bastırması sonucu daha fazla direnemeyip Kayseri'ye giderler.[112] 30 Haziran'da *Hakimiyet-i Milliye*, Papa Eftim'i, Anadolu Ortodokslarının Patrikhane'den ayrılması konusunda sunduğu katkılardan dolayı tebrik eder ve ruhbanları bu meseleyi daha fazla geciktirmemeleri için uyarır.[113] Böylece iki ruhban Zincidere'ye vararak Meletios'la buluşur.[114] Ergene'ye göre, Prokopios ve Yervasios'u etkilemek isteyen Papa Eftim görkemli bir karşılama seremonisi tertip etmişti.[115] Böylece Kongre çalışmalarına yeniden başlar. Kongrenin başlama tarihine ilişkin yukarıda aktarılan farklı yorumların muhtemel bir nedeni de Prokopios ve Yervasios'un neden olduğu bu aradır.

Kongreye iştirak eden delegelerden biri de daha önce zikrettiğimiz Serafim N. Rizos'tur. O ve Efstathios Evlavios, Sinasos'tan gelen iki delegedir. Rizos ve Evlavios, Zincidere'de, Aravisos'tan Romanidis ve Nevşehir'den Prodromos Kenan'la buluşur ve bu dörtlü esas meselenin bu zor zamanları şu ya da bu biçimde atlatmak olduğunu düşündüğü için Papa Eftim'i desteklemeye karar verir.[116] Serafim

---

111- Raphtopoulos, s. 109-10; ayrıca bkz. Ergene, s. 29.

112- Ergene, s. 33-35.

113- Aktaran Alexandris, 1983a, s. 186.

114- Raphtopoulos, s. 110-13.

115- Ergene, s. 30 ve 38-41.

116- Serafeim Rizos, s. 72-80. Rizos kongreye katılan başka bazı kişilere atıfta bulunur: Antalya'dan bir avukat olan Filipaki, ismini hatırlayamadığı Bodrum'dan bir avukat (İstamat Zihni), Sille'den avukat Yanni Hristoforidis, avukat Yeorgakis Urailoğlu, Kayseri'den Hacıağa. Talas, Kayseri, Germir, İncesu, Tavlusun, Niğde, Konya ve başka

Rizos'un bu tutumu, özellikle dikkat çekicidir; zira kendisi, ileride daha detaylı olarak aktarılacak Helenleşmiş yerel entelijansiyanın temsilcilerindendir. Rizos'un Türk Ortodoks kongresine katılması temkinliliğin, bir tür "bekle gör" politikasının eseri olarak değerlendirilebileceği gibi, değişen konjonktürde yerel topluluğunun çıkarlarını savunma girişimi olarak da görülebilir. Her iki seçenekte de onun durumu, yani Helenleşmiş bir aydın olarak söz konusu kongreye bir delege olarak katılımı, ulusal kimlikler arası mevcut akışkanlık ve belirsizliği, yerel cemaatinin çıkarlarını korumak adına kullanma çabası olarak görülmelidir.

Kongre, işleyişinin nasıl olacağı konusunda bir nizamname hazırlayıp kabul eder. Hazırlanan belgenin bir kopyası Kayseri mutasarrıfı Muammer Bey'e iletilir ve kendisi mesele hakkında bilgilendirilir. Nizamnamenin ilk maddesinde belirtildiği üzere, kongrenin gayesi, Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarını İstanbul Patrikhanesi'nin boyunduruğundan kurtarmak ve Batı kamuoyunu Anadolu Ortodoks cemaatleri hususunda bilgilendirmekti. İkinci madde kongre başkanının Meletios olacağını, üçüncü maddeyse kongre kararlarının basında yayımlanacağını belirtiyordu. Dördüncü maddeye göre her cemaat ayda 1 ila 5 lira arasında aidat ödeyecekti. Beşinci madde aylık bilançonun genel vekil (Papa Eftim) tarafından denetleneceğini, altıncı madde ise kongrenin mal varlığının kuruluşunun hemen ardından Türk Ortodoks Kilisesi'ne devredileceğini belirtiyordu.[117]

Kongre, 16 Temmuz'da, Türk Ortodoks Hıristiyanlarının, politik bir organa dönüştüğü için Fener'deki patrikhaneyle tüm dini ilişkilerini kestiğini ve Anadolu'da bağımsız bir Türk Ortodoks Kilisesi kurma kararı aldığını duyurur.[118] Kongre, Ankara hükümetini, yeni

---

yerlerden de tanımadığı gelenler vardı. Başka bir elyazmasında Rizos Bursa'dan Papa Theodoro'nun da ismini zikreder. Bkz. Serafeim Rizos, *Kappadokiki Dimokratia-Kapadokya Cumhuriyeti*, KMS elyazması 426, Cappadocia 93, s. 6a-7a.

117- Mavropoulos, s. 280.

118- "Türk Ortodokslarının Mühim Kararları," *İkdam*, 16 Ağustos 1338/1922. *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*'nın aktardığına göre, "Papa Eftim Efendi'nin beyânât-ı mütevâliyesini te'yîden ve tasdîken kongrenin bu günkü ictimâı hasebiyle umûm Türk Ortodoks Milletini temsilen Fenar Patrikhânesinden kat-ı alâka ve fekk-i irtibât

kilisenin kurulması için acil olarak eyleme geçmeye çağırıyordu. Ayrıca, *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası* adında haftalık bir gazetenin yayımlanması ve ayin kitaplarının Türkçeye tercüme edilmesi alınan kararlar arasındaydı.[119] Hükümet ayin dilinin Türkçe olmasını önermişti. Fakat kongre Ortodoks cemaatin böylesi muazzam bir iş için yeterli sayıda dilbilimciye sahip olmadığında ısrar ederek an itibariyle sadece *Kitab-ı Mukaddes*'in Türkçe okunduğunu açıklar.[120] Ekümenik Patrik Meletios ise bu haberlere tepki göstererek Anadolu'daki Ortodoks Hıristiyanların, Hükümet tarafından ayinlerinde Türkçeyi benimsemeye zorlandıklarını ilan eder.[121]

Kâtib-i Umumi İstamat Zihni, kongrenin açılışında yaptığı konuşmada Patrikhane'nin "takındığı vaziyet-i elîmesiyle milletimizi hükümetimizin nazarında" töhmet altında bıraktığını ve "zavallı saf ve masum müteberrî Anadolu Türk Ortodokslarını muzır ve mühlik siyasetinin kurbanı etmek" istediğini ifade eder. Oysa İstamat Zihni'ye göre Patrikhane'nin bu "siyasetinin Anadolu'da Türk Ortodoksluk muhitine katiyen tesiri, alâkası, şümûlü" olamaz. Bu nedenle "fedakâr ve azimkâr murahhas-ı umûmîmiz fazîletli Papa Eftim Efendi Hazretleri Umum Anadolu Türk Ortodokslarını temsîlen" Patrikhane'yle bütün ilişkilerini kestiklerini, Avrupa'dan Anadolu Ortodokslarını "kurtarmalarını" istemediklerini, "zira Anadolu'da esir, hakîr

---

eylediğimizi ve siyasetine kemâl-i nefret ve şiddetle iştirâk etmediğimizi ve iğfâlâtının bizlere şumûlü olmayacağını gazetemizle bütün âleme bir kere daha ilâm ve ilânı" kararı alınmıştır. "Kilisa Kongresinin Birinci İctimâ-i Umûmî," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 22 Temmuz 1922.

119- Raphtopoulos, s. 106-9 ve Alexandris, 1983a, s. 183-5. Raftopulos ve Alexandris bu gazeteyi "Türk Ortodoksluk Sadası" olarak anarlar. Bu gazete için bkz. *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*-Tıpkıbasım (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010), yay. haz. Çidğem Aslan-Mustafa Toker.

120- Bkz. Alexandris, 1983a, s. 185. Beşinci sayıdan itibaren *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası* ikinci sayfasında *Kitab-ı Mukaddes*'in Türkçe çevirisini yayımlamaya başlar.

121- Jaeschke, 1964, s. 113. 1932 yılında *Cumhuriyet* gazetesinde yer alan bir haber, Türkçe ayin başlığının bir hayli zaman tartışıldığına işaret eder. "Türkçe İlk Dinî Merasim Yapıldı" alt başlığıyla yer alan haberde Papa Eftim'in bir süreden beri taraftarı olan "avukat, gazeteci, muallim gibi okur yazarlardan mürekkep" bir heyetle bir "dil inkılâbı" için çalışmakta olduğu belirtilir. Bu heyet, Ortodokslara ait duaları, ilahileri Türkçeye çevirmiş ve nihayet bu dualar perhizin son cumasında Galata'daki *Panaghia* kilisesinde okunmuştur. Papa Eftim nasıl Müslüman Türkler ibadetlerini kendi dillerinde yapıyorlarsa Ortodoks Türklerin de kendi öz dilleriyle ayinlerini yapmalarının doğal olduğunu belirtir. Üstelik Papa Eftim'e göre Ortodoks Türkler Müslüman kardeşlerinden bu hususta daha ileridedirler zira artık bütün ibadetlerini Türkçe yapmaktadırlar. "Bravo Papa Eftim'e!," *Cumhuriyet*, 2 Nisan 1933.

ve zelîl değil hür ve serbest yaşadığımızı" defalarca "âlem-i medenîyete" ilan etmiştir. Papa Eftim Efendi ayrıca "müstakil" bir kilisenin kurulması gerektiğini ortaya koymuştur. İstamat Zihni bu "lüzûm ve zarûreti" hatırlatır ve "müstakil kilisamızın tesîsine kadar muvakkaten kongremizin teşkîline dair" teşebbüsün önemini vurgular. Konuşmasını, kongreye katılanların, "şu ulvî gayemizin husûlüne maddî ve manevî himmet ve gayret"lerini esirgememeleri çağrısında bulunarak tamamlar.[122] Meletios ise kongre açılışında yaptığı konuşmada çalışmaların başarıyla sonuçlanması dileğini dile getirir ve "Umum Anadolu Türk Ortodoksluğu bu kongreden hem hâlen ve hem istikbâlen selâmet ve saadetini bekliyor" diye konuşur.[123]

Kongrenin çalışmalarını nasıl yürüttüğünü tam olarak bilmiyoruz. Yukarıda da andığımız "Türkiye Büyük Millet Meclisine Tâbi Umum Anadolu Ortodokslarının Kilise Kongresi Nizamname-i Dahiliyesi," kongrenin her pazar günü toplanacağını belirtiyor, üyelik esasları, toplanma, karar alma usullerini tayin edip, kongre başkanı ile kâtib-i umuminin yetki ve sorumluluklarını sıralıyordu.[124] Kongrenin gerçekte nasıl işlediği hususundaysa bildiklerimiz, elimizde olan bazı tanıklıklardan ve *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*'nın "resmi" sayılabilecek aktarımlarından ibaret. Örneğin Kongrede Nevşehir delegelerinden olan Anargiros Kelverloğlu, cemaat yönetimine yazdığı mektupta, Kongre'nin çalışmalarına başladığını ve bir nizamnamenin onaylandığını, bunun haricinde hazırlık niteliğinde bazı kararların alındığını bildiriyordu. Kelverloğlu aynı mektupta, Kongre'nin faaliyetlerinin daha üç ay sürebileceğini, bu çalışmalara katılması durumunda karşılanması gerekecek masrafları olduğunu da belirtiyordu. Kelverloğlu bu nedenle ya yerine başka bir temsilci seçilmesini ya da söz konusu masrafların karşılanması gerektiğini

122- "Kâtib-i Umûmî Bodrûmî İstamat Efendi Tarafından Kırâat Olunan Nutk-i İftitâhi," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 22 Temmuz 1922.

123- "Kayseri Metropolidi Meletyos Efendi Hazretlerinin İctima-i Umûmîde Kırâat Eyledikleri Duaları," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 22 Temmuz 1922.

124- "Türkiye Büyük Millet Meclisine Tâbi Umum Anadolu Ortodokslarının Kilise Kongresi Nizamnâme-i Dahiliyesi" *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 29 Temmuz 1922 ve 12 Ağustos 1922.

ifade ettikten sonra Ürgüp temsilcisi ile Sinasos temsilcisi Rizos'un cemaatlerine döndüklerini, bunun da bazı tepkilere neden olduğunu ve bu tepkilerin de Kongre başkanınca cemaatlerine sert bir üslupla iletildiğini bildiriyordu.[125]

Kongrede yayımlanmasına karar verilen *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*'nın ilk sayısı 22 Temmuz'da yayımlanır.[126] Aslında Papa Eftim'in bir gazete çıkarma girişimi yeni bir şey değildi. Daha Şubat ayında Eftim Nevşehir cemaatine, dini meseleleri, Türk dili ve edebiyatını, Türk Ortodoksların hayatından kesitleri ele alacak ve "Türk Ortodoksların" dini haklarını savunacak 32 sayfadan mürekkep "Türk Ortodoks Kilisesi" adlı bir mecmuanın yakında yayımlanmaya başlayacağını duyuruyordu. Eftim Nevşehir'den ve ona bağlı köylerden bu yayını takip edecek abonelerin isimlerinin ve abonelik bedellerinin (senelik 1.000 kuruş) gönderilmesini gerektiğini de ilave ediyordu.[127] Yeni kurulmuş Transkafkasya Cumhuriyeti'nin Trabzon'daki temsilcisi sıfatıyla 1920 ile 1922 yılları arasında Anadolu'da bulunan Sovyet gazeteci K. Yust da daha Nisan 1922'de "Papa Eftim olarak bilinen Anadolulu Rum oportünist"inin *Faros tis Anatolis* [Şarkın Feneri] benzeri bir gazete hazırlamakta ve Anadolulu Hıristiyanların maddi yardımlarını istemekte olduğunu yazar.[128]

Aslına bakılırsa Türk-Yunan Savaşı sırasında Anadolu'da yayımlanmaya devam eden başka Rum gazeteleri de vardı. Samsun'da haftada iki kez yayımlanan *Dioyenis* bunlardan bir tanesiydi. Redaktörleri sürgün edildikten sonra, Nisan 1921'de kapanmıştı. Gazete Karamanlıca yayımlanmakta ve "Türk yetkilileri tarafından Yunanistan'a karşı bir propaganda aracı olarak kullanılmaktaydı." Yust'a göre, "Rumların vazifesi zorba Yunanlılara karşı anavatan Türkiye'ye yardım etmektir" veya "Atina'ya yumruğumuzu göstermeliyiz" gibi başlıklara sahip başyazılar yayımlamakta ve varlıklı cemaat men-

125- GAK, Έγγραφα κοινότητος Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı], 53, 23 Temmuz 1922.

126- Bkz. Yust, s. 186.

127- GAK, Έγγραφα κοινότητος Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı], 24/25, 17 Şubat 1922.

128- Yust, 1995, s. 186.

suplarına Hilal-i Ahmer ve Türk ordusunu desteklemeleri yönünde çağrılarda bulunmaktaydı. Trabzon'da haftada iki kez yayımlanan *Faros Tis Anatolis* de "Türk yetkililerin ellerinde uysal bir aletti." Yust'a göre 1908'de yayımlanmaya başlayan *Faros Tis Anatolis* önce İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni destekleyen ve ardından Kemalistler tarafından kontrol edilen "her iktidara uyum sağlayabilen" oportünist bir gazeteydi. Başlangıçta tirajı iki-üç binlerdeyken "Türkler'in sempatisini kazanabilmek için şekilden şekle giren gazetenin" tirajı artık 250-300'ü geçmemekte ve Yust'a göre Trabzon ve civarındaki Rum ahali arasında hoşnutsuzlukla karşılanmaktaydı. Yunan ordusu ve Pontus hareketine karşı eleştireldi. Trabzon'da haftada iki kez yayımlanan bir başka gazete, daha milliyetçi olan *Epohi* [Mevsim] idi. Redaktörlerinden ikisi ve iki başka muhabiri 1921 yılında Amasya'da yargılanıp asılmışlardı.[129]

Anadolu'da Ortodoksluk Sadası'nın daha fazla okura ulaşmak için beklenebileceği üzere Karamanlıca, yani Yunan harfli Türkçe olarak değil de Osmanlıca yayımlanmış olması bir tesadüf değildir. Eftim ve destekçileri Yunan alfabesiyle basılan bir gazetenin şüphe uyandıracağını düşünmüş olmalılar. Öte yandan Yunan harfleri yerine Arap harflerinin seçimi reel politik bir tercihin ürünü olmanın ötesinde, neredeyse iki yüz yılı aşmış bir maziye sahip Karamanlıca basılı yazın geleneğinden de bir kopuşu en açık biçimde ifade etmektedir. Üstelik gazetenin Arap harfleriyle basılmış olması ahali tarafından okunabilirliğini de muhakkak kısıtlamış olsa gerek. Gazete Kayseri livasının matbaasında basılırken bürosu Zincidere manastırındaydı. Gazetenin yayıncısı Pulluoğlu İstamat Zihni, genel yayın yönetmeni de Antalyalı Çekeoğlu Filip idi. Gazete başlangıçta ücretsiz (*meccanen*) dağıtılırken, 11. sayıdan itibaren beş kuruşa satılmaya başladı. Son sayısı 8 Nisan 1923'te yayımlandı.[130] Gazetenin yaygınlaştırılma-

129- *age*, s. 185-9.

130- Salih Özkan, "Anadolu'da Ortodoksluk Sadası Gazetesi," *III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Araştırmaları Merkezi, 2000), s. 363-78; Önder, s. 45-8. Her iki yazar da gazete eski Ortodoks takvimini kullandığından, gazetenin başlangıç tarihini karıştırmaktadır.

sı için bir tür abonelik sistemi uygulanıyordu. Örneğin Papa Eftim Nevşehir cemaatine gönderdiği 1 Temmuz 1922 tarihli bir yazıda, abonelere dağıtılması için elli adet gazete gönderdiğini belirtiyordu.[131] Yukarıda anılan Filip de Nevşehir cemaati yöneticilerinden Anargiros Kelverloğlu'na 7 Ocak 1923'te yazdığı bir notta yirmi gazete gönderdiğini bildiriyor ve abonelik bedellerinin gönderilmesini talep ediyordu.[132]

Anadolu'da Ortodoksluk Sadası'nın imtiyaz sahibi ve başmuharriri olan İstamat Zihni, yukarıda da gördüğümüz üzere, kongrenin de kâtip-i umumisiydi. Cumhuriyet devrinde Özdamar soyadını alacak olan Pulluoğlu ya da Puloğlu İstamat Zihni, 1879'da Bodrum'da doğmuştu. Türk Ortodoks hareketine katıldığında Denizli mahkemesinde çalışıyordu. İstamat Zihni bu dönemde Türk Ortodoks Kilisesi kurma girişiminin Papa Eftim'den sonra en öne çıkan figürü haline gelir. Kongre faaliyetleri haricinde gerek *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*'ndaki yazıları gerekse çeşitli vesilelelerle yaptığı konuşmalarda Anadolu Hıristiyanlarının Türk olduğu temasını ısrarla işler ve milli nitelikte bir kilisenin kurulması gereğini savunur. İstamat Zihni, savaş sonrasında Papa Eftim'le birlikte zorunlu nüfus mübadelesinden istisna tutulanlar arasında yer alacak ve 1930'lu yıllarda hükümet tarafından İstanbul Rum toplumunun en önemli kurumlarından biri sayılan Balıklı Rum Hastanesi'nin tek mütevellisi olarak atanacaktı. Dahası İstamat Zihni, 1935'ten 1946'ya kadar Eskişehir milletvekilliği yaparak tek parti yönetimi devrinde etkili bir figür olmaya devam eder.

Anadolu'da Ortodoksluk Sadası, 22 Temmuz'da kongrenin Patrikhane'nin kınanması yönündeki kararını duyurur. Kararda Ekümenik Patrikhane'nin Yunan devletinin oyuncağı haline geldiği ve Türk Ortodoks Hıristiyanlarını bir felakete sürüklediği vurgulanıyordu. Türk Ortodoksların temsilcileri de buna tepki olarak Patrikhane'yi

131- GAK, Έγγραφα κοινότητος Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı], 45, 1 Temmuz 1922.

132- GAK, Έγγραφα κοινότητος Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı], 98, 7 Ocak 1923.

kınama kararı almıştı ve de Anadolu'da bağımsız, siyaset dışı bir kilisenin kurulacağını duyuruluyordu. Buna göre, artık bir "müessese-i siyasiye" halini almış Patrikhane'den "fekk-i irtibat ve kat-ı alâka" edildiği belirtiliyor ve "sırf dinî, hür ve müstakil" bir kilise kurulacağı ifade ediliyordu. Kongre katılımcıları, "Türk Ortodokslarına" kasteden ve "Fenar siyaset ocağından uzanan" elleri "kırmağa bütün mevcûdiyetimizle ahd ü peyman" ettiklerini "Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmetine Tâbî Umum Anadolu Türk Ortodoks cemaatleri namına" ilan ediyordu.[133]

Anadolu'da Ortodoksluk Sadası'nda yazan İstamat Zihni'ye göre, yeni bir kilisenin kurulmasının ve Patrikhane'yle tüm bağların koparılmasının nedeni Patrikhane'nin izlediği çizgi, yani "diyanetin siyasete alet-i ittihaz edilmesi keyfiyetidir." Ekümenik Patrikhane geride kalan yüzyıl zarfında din ile siyaseti birbirine karıştırmış, böylece "tedrîcen bu hastalık hükûmetimizin müzebzeb ve buhranlı zamanlarında Patrikhane'yi vazife-i asliye-i ruhaniyesinden inhiraf etdirerek diğer menafi-i ecnebiyeye alet olmak" noktasına sürüklemişti. Bilhassa son yıllarda Patrikhane, "artık açıkdan açığa takib etdiği müfsid ve hain istikamet" doğrultusunda Türk hükümetinin düşmanlarıyla birlikte hareket etmiş ve Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarını bu yola sürüklemeye çabalayan bir politik merkez haline gelmişti. Dolayısıyla, Türk Hıristiyanlarının Fener'in politik özlemlerine karşı gösterdiği tepki son derece doğal ve haklıydı. "Anadolu'nun halis ve hakîki evlâdı olan bu mukaddes ve muazzez topraklarda yaşayan Türk Ortodoksları Fenar patrikine ve aldığı vaziyet-i siyasiye-i elîmesine isyan

---

133- "Kayseri Kilise Konferansının Birinci İçtimaının Birinci Kararı," *Anadoluda Ortodoksluk Sadası*, 29 Temmuz 1922. Gazete ayrıca bu kararı imzalayan bazı temsilcilerin isimlerini duyurdu: Reis-i sani Çekeoğlu Filip (Antalya), kâtib-i umumî Bodrumî Pulluoğlu İstamat Zihni (Zonguldak), Kostaki Fehmi (Keskinmaden), Durmuşoğlu Todori (Kayseri), Bacoğlu Simeonaki (Konya), İsakidis oğlu Yovan (Silifke), Boyacıoğlu Kozma (Develi), Hacı Pavli (Hamidbünyan), Konstantioğlu Hacı Yani (Fethiye), Rizo (Sinason), Kasifalaoğlu Miltiyadi (Samsun), İsakoğlu Vasilaki (Niğde), Yosifaki (Kastamonu), Miltiyadi Palidi (Trabzon), Yorgi Tanailoğlu (Alaiye), Yovanaki (Tosya), Hacı Gavril (İncesu), Garboğlu Vasilaki (Akşehir), Niyofidos Ayanoğlu (Talas), Derkemecioğlu Vasilaki (Tavlasun), Karolioğlu Anargiros (Nevşehir), Hacı Eftimoğlu (Ürgüp), Üstünoğlu Mihail (Endürlük), Boriorloğan (Karahisar-ı Şarki), Yovanaki (Sille), Mihalaki Çömlekçioğlu (İnebolu), Bodosaki Kefencioğlu (Gümüşhaniköy), Papa Dimitri (Arapsun-Gülşehir). Gazete kongreye katılanların isimlerini yayımlamaya devam edeceğini bildirse de ileriki sayılarda buna rastlanmaz.

ve feryad etmek mecburiyet ve zaruretini" hissetmişlerdi. İşte böylece, "Fenar Patrikhanesinin yolsuz siyasetini" bütün dünyaya ilan etmek için "en evvel saha-i mücadeleye ilk hatve-i cesareti atan fedakâr ve azimkâr milletce vücûdu pek kıymetdâr Keskin Reis-i Ruhanîsi Papa Eftim Efendi Hazretlerinin Türk Ortodoks Milletinin hissiyatına tercüman olarak neşr etdiği beyanname" sonrasında "Umum Anadolu Türk Ortodoks Milleti ruhen, kalben" bu harekete iştirak etmiştir.[134]

Bu arada Meletios da *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası* sütunlarından, Tanrının inayeti ve hükümetin isteği sonucunda Kayseri Metropoliti olarak tayin edildiğini duyurur. Ortodoksları hükümete saygı duymaya ve itaat etmeye çağıran Meletios, papazlara Büyük Millet Meclisi'nin başında bulunan Mustafa Kemal Paşa, Büyük Millet Meclisi ve ordu için dua etmelerini tavsiye eder.[135] Kongrenin 23 Temmuz'da gerçekleştirilen ikinci toplantısında, "Anadolu'da sakin Türk Ortodoksların lisan-ı maderzâdî Türkçe olduğundan ve Rumca lisanından anlayamadığından" kiliselerde *İncil*'in Türkçe okunması gerektiği kararı alınır.[136] Kongre Reis-i Vekili Çeneoğlu Filip ile Kâtib-i Umumisi Pulluoğlu İstamat Zihni ise Kongre adına yayımladıkları tamimle tüm duaların zamanla Türkçeye tercüme edileceğini duyurur. Buna göre, "Anadolu Türk Ortodoksları kilisalarında okunan Rumca duaların manasına vakıf olamadıklarından" dinlerinin nimetlerinden yararlanamamaktaydı. Bu nedenle ve "yirminci asrın zihniyeti bu usûl-i sakime tahammül edemeyeceğinden" kongre tarafından bir tercüme heyeti oluşturularak "umum kilisamızın duaları peyderpey lisan-ı maderzâdımız olan Türkçeye tercüme" edilmesi kararı alınmıştı. Bu tercümeler "müstakil kilisamızın" Sen Sinod'un onayına sunu-

---

134- Bodrumî İstamat Zihni, "Anadolu'da Ortodoksluk Sadası," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 29 Temmuz 1922.

135- "En mukaddes vezâifden olarak kilîsada her bir icrâ-yı âyîn esnâsında Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti Reîsi ve Başkumandanımız Gâzi Mustafa Kemâl Paşa Hazretlerinin izdiyâd-ı ömr âfiyetlerine ve Büyük Millet Meclisi'nin muvaffakiyet-i kâmilesine, Türk ordusunun muzafferiyet-i katiyesine ve düşmanın kahr ve mağlûbiyetine mütedâir bu bâbda, evvelce sûreti gönderilen duânın muntazaman kırâatında devam olunmasını bilhassa papas efendilere ehemmiyetle tavsiye ederiz." "Kayseri Metropolidi Meletios Efendi Hazretlerinin Beyannamesi," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 29 Temmuz 1922.

136- "İkinci İctimâ-i Umûmî," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 29 Temmuz 1922.

lacaktı. Filip ve İstamat Zihni, bu "muazzam gaye temin edilinceye kadar şimdilik" kiliselerde *İncil-i Şerif*'in Türkçe okunması tavsiyesini iletmekteydi.[137]

Kongrenin 13 Ağustos'ta gerçekleştirilen dördüncü içtimasında kiliselerde okunmakta olan duaların "evvelce Arabça, Rusça, Sırbça ve Bulgarca ve elsine-i sâireye tercüme olunduğu gibi" Türkçeye tercümesi konusu yeniden ele alınır ve bu konuda çalışmalar yürüten tercüme encümeninin Rumca metinlerle beraber "Şam Ortodoks Kilisasında kıraat edilmekde bulunan Arabça metinleri" de değerlendirmesi karar altına alınır. Bunun dışında tercümelerin mümkün mertebe "okunduğu anda heman anlaşılabilecek suretde gayet açık Türkçe olmasına ve zaruret bulunmadıkça Arabî, Farısî" ifadelerden kaçınılması kararı alınır.[138]

Kongre çalışmalarını sürdürürken Prokopios, Meletios ve Yervasios'un da desteğini arkasına alarak bağımsız bir kilisenin kuruluşunu mümkün mertebe geciktirmeye çalışıyordu. Ancak üç din adamı, bu tutumları nedeniyle yerel cemaatin ve Kayseri'de birikmiş olan sürgün Hıristiyanların giderek artan memnuniyetsizliğiyle karşılaşırlar. Bu kesimler, Ankara hükümetinin isteklerinin karşılanmaması durumunda kendilerine yönelik baskının artacağı ve tehcirlerin yeniden başlayacağı kanısındaydılar. Böylece Konya Metropoliti Prokopios, Patara ve Sivas Piskoposları Meletios ve Yervasios aşılması hayli zor bir ikilemle karşı karşıya kalmışlardı: Ya Ankara hükümetine karşı gelecek ve böylece Hıristiyan cemaatlerini ve elbette kendilerini tehlikeye atacaklardı ya da teklifi kabul edecek ve Patrikhane'ye ihanet etmiş olacaklardı. İçinde bulundukları güç durumun bir başka nedeni de Patrikhane'yle doğrudan bağlantı kurup dini merkezden bilgi ve yönlendirme alma imkânlarının mevcut olmamasıydı.[139]

Bu arada Patrikhane, yayımladığı bir başka tamimle, Anadolu'da-

137- "Kongrenin Tamîmi," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 29 Temmuz 1922.

138- "Dördüncü İctimâ-i Umûmî," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 19 Ağustos 1922.

139- Raphtopoulos; keza Mavropoulos, s. 277.

ki Ortodoks ruhbanın yetkililerce baskı altında tutulduğunu ve Ankara hükümetine desteklerini sunmak zorunda bırakıldığını duyurur. Patrikhane kaynaklarına göre Yervasios, Topal Osman'ın adamlarınca zorla tıraş edilmiş ve işkenceye maruz bırakılmıştı. Prokopios Erzurum ve Sivas'a sürgün edilmiş, Meletios ise sürgün edilmiş ve işkenceye maruz bırakılmıştı. Fener'e göre, bu olgular Türkiye'deki din ve inanç hürriyetinin ne kadar vahim bir durumda olduğunu ortaya koyuyordu.[140] Papa Eftim ise kaleme aldığı bir tamimle Anadolu'daki ruhbanın ezildiği biçimindeki Patrikhane iddialarını yalanlar. Eftim'e göre söz konusu üç din adamı gayet iyi muamele görmüş ve dini vecibelerini icra etmelerinde bütünüyle serbest bırakılmıştı. Yervasios metropolit olmuştu. Prokopios Konya'daki hadiselerden ötürü tehcir edilmiş, ama kendisine gayet iyi muamele edildiği gibi nihayetinde dönmesine de izin verilmişti. Son olarak, Meletios'un Malatya ziyaretinin resmi baskılarla hiçbir ilgisi yoktu ve neticede kendisi makamına geri dönmüştü.[141] Meletios ise *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*'nda hapiste olduğu haberlerini bizzat yalanlar ve kendisine bulunduğu makama uygun biçimde muamele edildiğini bildirir: "Hapishaneden hapishaneye sürüklenmek şöyle dursun, şeref ve haysiyet-i ruhaniyemi ihlâl edecek en ufak bir hakarete, en cüz'i bârid muâmeleye bile marûz kalmadım." Meletios Kayseri Metropolitliğine seçilmesinin de "katiyen hükûmet-i milliyenin cebr ve tazyikinin neticesi olmadığı gibi," "Kayseri daire-i ruhaniyesi Türk Ortodokslarının taleb ve arzularıyla" mümkün olduğunu vurgular.[142]

Zincidere'de bulunan bu üç ruhani, zaman kazanmak adına, Ankara'dan planları konusunda (örneğin Baha Bey'in Türk Kilisesi'yle ilgili olarak hazırlamış olduğu düzenleme hakkında) kendilerini bilgilendirmesini talep eder. Ayrıca diğer otosefal kiliselerin nizamnameleri üzerine inceleme yapma talebinde bulunurlar. Papa Eftim, bu

---

140- "Meletios Rüesa-i Ruhaniyeyi İtham Ediyor," *Hakimiyet-i Milliye*, 25 Haziran 1922.

141- "Fener Patrikhanesi Bunlara Ne Diyecek? *Hakimiyet-i Milliye*, 2 Temmuz 1922 ve "Baba Eftim'in Yeni Bir Beyannamesi," *Vakit*, 10 Temmuz 1338/1922.

142- "Beyân-ı Hakikat," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 19 Ağustos 1922.

üç ruhaninin tasarıları hakkında bilgi vermek için bizzat Ankara'ya gider.[143] Eftim'in Ankara'da bulunduğu sırada Adliye Vekâleti Mezahip Müdürlüğü'nden bir görevli Talas'ta üç din adamıyla bir araya gelir ve Türk Kilisesi'nin kuruluşuyla ilgili planlanan nizamnameyi kendilerine iletir. Görevli, kilisenin bir an önce kurulması konusunda hükümetin hayli sabırsız olduğunu, daha fazla gecikmenin Hıristiyanlara zarar vereceğini bilhassa vurgular. Din adamlarından yeni kilisenin bağımsızlığını kanıtlamak adına Fener'in onayı olmaksızın yeni bir piskopos atamalarını talep eder. Kayseri'ye dönen ruhaniler teklifi inceler. Yeni düzenlemenin kurulacak olan kiliseye Ekümenik Patrikhane'nin sahip olduğu türden imtiyazlar vermeyeceği gayet açıktı. Türk Ortodoks Kilisesi, Adliye Vekâleti'nin denetiminde olacaktı.[144] Prokopios ve Yervasios teklife karşı çıkarken Papa Eftim, kongre ve hatta Meletios teklifin bir an önce kabul edilmesinde ısrar ediyordu.[145]

Kongre 13 Ağustos 1922 tarihli dördüncü içtimasında mevcut metropolitlik dairelerinin ihlasıyla "hükûmet-i milliyemizin taksimat-ı mülkiyesi" ve "mevcûd Türk Ortodokslar cemaatlerinin nüfusuyla mütenasiben yeniden metropolidlik dairelerine taksimi" kararı alınır.[146] Kongre reis vekili Filip ise Sen Sinod, yani "Metropolidler Meclisinin" de ruhaniler yanında "cismanî" azaların da iştirak ettiği Meclis-i Muhtelit-i Daime'nin de oluşturulmasında "Anadolu Türk Ortodokslarının" yer almadığını vurgular. Aynı şey Anadolu'da görev yapan metropolitlerin seçimi için de söz konusudur. Dolayısıyla aslında "Anadolu Türk Ortodoksları Patrikhane tarafından şimdiye değin "pek müstebidâne bir tarzda" idare edilmişler ve Patrikhane ta-

---

143- Mavropoulos, s. 284.

144- Mavropulos'a göre, nizamnameyi hazırlayan Baha Bey'in, kendisi de devlet gözetiminde bulunan Yunan Kilisesi örneğini takip etmişti (*age*, s. 285). Gerçekten de Yunan örneğinin kilise üzerinde devlet gözetiminin yolunu açtığı Bulgar Eksarhanesi'yle ilgili anlaşmazlıkta da sıkça zikredilmişti. Yunan Kilisesi'nin tek taraflı otosefalliği örneğinin Bulgarlara da esin ve cesaret verdiğinin altı çizilmişti. Bkz. Matalas, 2002.

145- Ergene, Meletios ile Yervasios ve Prokopios arasındaki gerilimi aktarır ve keza Eftim'in bu üçünü manastırı bir bombayla havaya uçurma tehdidiyle nasıl "ikna ettiğini" açıklar. Ergene, s. 42-9.

146- "Dördüncü İctimâ-i Umûmî," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 19 Ağustos 1922.

rafından gönderilen "sâbık metropolidlerin yüzlerinden çok belalara dûçâr olmuşlardır." Oysa ruhanilerin cemaatlerin arzu ve talepleri doğrultusunda seçilmeleri gerekmektedir ve Filip'e göre Kayseri Metropoliti Meletios ve Ankara Metropoliti Yervasios tam da böyle "Türk Ortodokslarca" seçilmiş "has ve hakîkî" metropolitlerdir. Filip'e göre bundan böyle metropolitler atanmayıp "ahalî-i Hıristiyaniye tarafından intihab edilerek gösterilecek namzedlerden Sen Sinodca tefrik olunacakdır." "Artık yirminci asırda bulunuyoruz" diye yazan Filip'e göre, onları "körü körüne uçuruma sevk edecek ruhanî çobanlara masum Anadolu Türk Ortodoks sürülerinin kendilerini teslim edecekleri zaman çoktan geçmişdir."[147]

Çeneoğlu Filip aynı konuya daha sonra yine değinir ve makamlarını, dolayısıyla da cemaatlerini terk edip gitmiş ruhanilerin yerine yeni din adamlarının seçilmesinin dinen caiz olduğunu belirtir. Filip, "biz Anadolu Türk Ortodoksları için Fenar'daki sabık ruhanî çobanlar hükmen vefat etmiş"tir diye yazar. Bu din adamları, din işleriyle uğraşmayı bırakıp "diplomat gibi sefarethaneden sefarethaneye mümessilhaneden mümessilhaneye İstanbul'dan Paris'e, Paris'den Londra'dan Amerika'ya, konferans salonlarında dolaşarak" siyasete bulaşmışlardır. Patrikhane'ye bağlı din adamları "ruhanî sürülerini" terk etmiş olduklarından "sıfat-ı ruhaniyelerini" fiilen yitirmişlerdir. Bu nedenle de "umum efrâd-ı ahaliyenin arzusuyla" yeni metropolit seçilmesi, "şerian câiz" ve "Ortodoks mezhebimizin esasatına harfiyen muvafık ve mutabık olacağı aşikârdır."[148]

Kongrenin beşinci içtimasında Reis Vekili Filip ve Kâtip-i Umumi İstamat Zihni tarafından kaleme alınan "papasların intihab nasb ve azilleri hakkında talimatname" okunur. Talimatname papazların çalışma koşullarını "içinde bulunduğumuz yirminci asrın terakkiyat-ı içtimaiyesiyle mütenâsib surette" düzenlemeyi amaçlamakta-

147- "Fenar Patrikhanesi Evvel ve Âhir Hiçbir Vakit Anadolu Türk Ortodokslarının Vekâletini Hâiz Olmamışdır ve Olamaz," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 19 Ağustos 1922.

148- "Henüz Vefat Etmeyerek Metropolidleri Fenar'da Bulunan 'Sabıkların' Anadolu'daki Devair-i Ruhaniyelerine âhirlerinin İntihabı Caiz midir?," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 26 Ağustos 1922.

dır. Buna göre papazların ahali tarafından seçilmesi ve böylece de metropolitlerin halkın bu seçim hakkını ihlal eden selahiyetlerinin kaldırılması amaçlanmaktadır. Seçimler halkın vekili olan ihtiyar heyeti ve kilise mütevellileri tarafından gerçekleştirilecektir. Özellikle papazların metropolitlerce tek taraflı olarak azledilmelerinin yanlış olduğu ve böyle durumlarda mahalle ihtiyar heyetlerinin ve kilise mütevellilerinin de söz hakkı olması gereği vurgulanmaktadır. Böylece bunların metropolitlerce çoğu zaman anlık öfke ya da kişisel garez sonucu "bilâ muhakeme ve bilâ müdafaa" tard edilmelerinin önüne geçilmiş olacaktır. Bu suretle de haksız yere kovulmuş papazların "girdab-ı sefalete duçar olmaları" önlenmiş olacak ve onların "hürriyet-i şahsiyeleri" korunmuş olacaktır. Talimatnameyle keza "papasların maişetleri"nin toplumsal konumları ve gördükleri işleve uygun derecede olması öngörülmektedir. Kilisede "tabak dolaştırmak" ya da ev ev dolanarak para toplamak gibi "şerefli ruhânî meslek-i âlî erbâbının dilenci sınıf tenziline" yol açan uygulamaların kaldırılması öngörülmektedir. Bunun için, papazların yardıma muhtaç olmaktan çıkarılması ve "maaşlı memurin gibi" haysiyet ve şereflerini koruyacak bir yaşam düzeyine ulaştırılması sağlanmalıdır.[149] Söz konusu talimatname, kongrenin 27 Ağustos'ta gerçekleştirilen altıncı genel toplantısında kabul ve tasdik olunur.[150]

Bir "Türk Ortodoksluğunun" inşası anlamına gelen bu kararlar basında da yer bulur. 18 Ağustos 1922'de *Hakimiyet-i Milliye*, Kayseri'deki Türk Ortodoks kongresinin, cemaatlerini terk edip Fener'e katılmış olan ruhbanın unvanlarını kullanmaya devam etme hakkına sahip olmadığını kamuoyuna duyurma kararı aldığını yazar. Anadolu Hıristiyanları Fener'deki Patrikhane'yle ilişkilerini kesmiş olduğundan Fener adına hareket edenleri ruhani liderleri olarak kabul etmeyeceklerdi. Kongre bahis konusu ruhbandan isimlerinin önüne "sabık" ifadesini eklemesini talep etmişti. Bunlar Anadolu Hıristi-

149- "Beşinci İctima-i Umûmî," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 26 Ağustos 1922.

150- "Altıncı İctimâ-i Umûmî," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 2 Eylül 1922.

yanlarını temsil etme hakkına sahip olmadığından kongre onlardan "Hıristiyanlık adına" kendi adlarına hareket etmemelerini talep etmekteydi. Söz konusu ruhban Kayseri Metropoliti Nikolaos, Kadıköy Metropoliti Grigorios, İznik Metropoliti Vasilios, İzmit Metropoliti Aleksandros, Antalya Metropoliti Yerasimos, Samsun Metropoliti Yermanos, Trabzon Metropoliti Hrisanthos, Ankara Metropoliti Yervasios, Niksar Metropoliti Polikarpos ve Gümüşhane Metropoliti Lavrendios'tu. *Hakimiyet-i Milliye*'ye göre kongre, Ortodoks halk bu piskoposluk bölgeleri (*devair-i ruhaniyeler*) için henüz metropolitlerini seçmemiş olduğundan uygun bulunan din görevlilerini geçici olarak atayacağını duyurmuştu. Dahası, gazete, kilise gelir ve harcamalarının ayarlanması ve kötüye kullanımların önüne geçilebilmesi için kongrenin tüm papazlardan bir bütçe ve bilanço hazırlamasını istediğini duyurmaktaydı.[151] 26 Ağustos 1922'deyse *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, Papa Eftim'in Ankara ve Hıristiyan cemaatler arasındaki ilişkilere dair özel yetkilere sahip *Megas İkonomos*[152] seçildiğini yazar.[153] Anlaşılan o ki tüm bu gelişmeler, Ankara hükümetinin meseleye dair baskısını bir nebze yumuşatmıştı.[154]

Bu arada "Türk Ortodoksları," kendilerinden beklenen "propagandif" işlevi görmeye de devam ediyordu. Bu bağlamda Kongrenin 30 Temmuz'da gerçekleştirilen üçüncü toplantısında General Charles Vere Ferrers Townshend'e bir telgraf gönderilmesi kararlaştırılır. 1916 yılında Kut'ül Amare'de Osmanlı ordusuna esir düştüğü için Türk kamuoyunca yakından tanınan Townshend, savaş sonrasında Britanya ordusundan istifa ettikten sonra avam kamarasına seçilir. Ankara'yı 27 Temmuz 1922'de ziyaret eder ve Mustafa Kemal Paşa'yla Konya'da buluşur. Townshend'in Anadolu'yu ziyareti Britanya hükümeti tarafından tasvip edilmemekteydi ve resmi bir ma-

---

151- "Türk Ortodoksları İş Başında," *Hakimiyet-i Milliye*, 18 Ağustos 1338/1922; keza *İkdam*, 27 Ağustos 1338/1922.

152- Bir episkoposluk ya da metropolitliğin iktisadi işleriyle ilgilenen sorumlu için kullanılan sıfat.

153- Alexandris, 1983a, s. 188; keza Ergene, s. 49.

154- Raphtopoulos, s. 120.

hiyeti de yoktu. Telgrafta *Umum Anadolu Türk Ortodoks Müstakil Kilise Kongresi* adına hükümetten son derece memnun olduklarını ve Hıristiyanlara yönelik mezalim ve baskı iddialarının asılsız olduğu beyan ediliyordu.[155] Papa Eftim ise 29 Ağustos'ta *İkdam*'da yayımlanan mülakatında dinin ulus içerisinde bir ayrım noktası sayılmaması gerektiğini savunuyordu. Anadolu Ortodoksları Türk ulusunun ayrılmaz bir parçası olduklarından "ekalliyet" ifadesini de reddediyorlardı. Anadolu Hıristiyanları huzur içinde yaşıyorlardı ve mezalim iddiaları da yanıltıcıydı. Gazetede "Baba" olarak anılan Eftim[156], Anadolu Hıristiyanlarının Büyük Millet Meclisi hükümetinin himayesinde olduğu hakikatini açıklamak üzere Avrupa'ya gitmeye hazırlandığını belirtiyordu.[157]

Böyle bir seyahat planlanmışsa da asla gerçekleşmemiş ve görünen o ki, Prokopios ile Eftim arasındaki gerginlik bu süreçte devam etmiştir. Prokopios, Eftim'in yeni unvanını kabul etmediği gibi onu mali konulardan ötürü, özellikle de Ortodoks cemaatlerden topladığı paralardan dolayı hesap vermeye çağırmıştır.[158] Gerçekten de özellikle kongre çalışmaları sırasında cemaatlerden talep edilen para miktarı artmışa benziyor. Örneğin Nevşehir cemaat arşivinde gördüğümüz kadarıyla cemaat yönetiminden her üç ay için 15 liralık bir katkı talep ediliyordu.[159] Bunun haricinde Meletios, İstamat Zihni ya da Filip cemaatten yoksul ve yetimler için ya da genel olarak Ortodoks cemaatleri için sürekli olarak nakdi ve ayni yardım talep ediyordu.[160] Bu talepler "Türk Ortodoks" hareketinin ekonomik idaresi ve toplanan paraların ne yapıldığı, nasıl kullanıldığı hakkında

155- "Üçüncü İctima-i Umûmî," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 12 Ağustos 1922. "Türk Ortodokslarının Telgrafı," *Vakit*, 15 Ağustos 1338/1922.

156- Aslında çoğu yayın organı bu dönemde "Papa" yerine "Baba" sıfatını kullanmaktaydı. Göründüğü kadarıyla Mustafa Kemal de Eftim'i "Baba" olarak çağırıyordu.

157- "Baba Eftim Efendi," *İkdam*, 29 Ağustos 1338/1922.

158- Alexandris, 1983a, s. 188.

159- GAK, Έγγραφα κοινότητος Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı], 52, 18 Temmuz 1922. Keza GAK, Έγγραφα κοινότης Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı], 78, 20 Ekim 1922.

160- GAK, Έγγραφα κοινότητος Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı], 68, 18 Eylül 1922. GAK, Έγγραφα κοινότητος Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı], 79, 20 Ekim 1922.

soru işaretleri yaratmış olabilir. *İmerisia Nea* gazetesi Papa Eftim hakkında daha önce de andığımız yazı dizisinde kongrenin sonlarına doğru bu hususun Eftim'e dönük ciddi soru işaretleri doğurduğunu ifade eder.[161] Toplanan kaynakların nasıl kullanıldığına dair böyle sorunlardan bahsetmeyen Ergene'ye göreyse Prokopios, kongrenin başlangıcından itibaren, Eftim'in Anadolu'daki Ortodoks cemaatlerinin genel temsilcisi unvanını üstlenmesine karşı çıkmaktaydı. Ancak, kongre üyelerinin ve cemaat temsilcilerinin baskısı, neticede onu pes etmek zorunda bırakmıştı.[162]

Prokopios bu esnada Ekümenik Patrikhane'yle ilişkilerde mutlak bir kopuşa mani olacak daha ılımlı bir seçenek, bir "orta yol" bulmaya çalışıyordu. Buna göre Meletios Metaksakis'in Patrik olarak tanınmamasını kabul etmekle birlikte aynı tavrın bir kurum olarak topyekûn Patrikhane'ye karşı gösterilmesini doğru bulmuyordu. Ona göre Patriklik makamında bulunan Meletios'un tanınmayışının nedeni onun siyasete karışmış olması ve Osmanlı tebaası olmadığı için seçilmesinin mevcut düzenlemelere aykırı oluşuydu.[163] Dolayısıyla bu formülasyona göre, Anadolu Ortodoks Hıristiyanları Meletios'un patrikliğini kabul etmemekle birlikte Patrikhane'nin kilise sınırları içinde kalacak ve onun ruhani yetkilerini tanıyacaklardı. Ancak Ankara, Prokopios'un önerdiği bu çerçeveyi kabul etmez ve Türk Kilisesi'nin kurulması için hazırladığı programın bütünüyle uygulanması için bastırır. Ankara programı, yeni piskoposların Patrikhane'den onay almaksızın seçilmesini, ibadetlerde ve okullarda Türkçenin kullanılmasını, eski imtiyaz sisteminin ilgasını ve de evlenme, boşanma gibi şahsi ilişkilerde devlet kanunlarının uygulanmasını içeriyordu.

161- "Η ιστορία του Ευθύμ [Papa Eftim'in Tarihi]," *İmerisia Nea*, 4 ve 5 Kasım 1923.

162- Ergene, s. 41-2.

163- *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası* 9 Eylül'de İstamat Zihni'nin kaleme aldığı Patrik Meletios'a yönelik açık bir mektup yayımlar. Zihni, Meletios'un, ondan hiçbir zaman kendilerini temsil etmesi istenmemesine rağmen nasıl olur da Anadolulu Hıristiyanlar namına hareket ettiğini sorgular. Aynı zamanda Meletios'un seçilmesinin kilise ve devlet yasalarına aykırı olduğunun altını çizerek Patriklik makamını gayri kanuni olarak işgal etmeye nasıl cüret ettiğini kendisine sorar. İstamat Zihni, "Fener'de Patriklik Makamının Gasıbı Meletyos Efendi Cenaplarına," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 9 Eylül 1922.

Bu programı kongreye takdim eden kişi, Kayseri'ye gelmiş olan Adliye vekili muavini Tevfik Bey'di. Tevfik Bey planın kabul edilmesi için sekiz günlük ek bir süre de vermişti.[164]

Bu arada eski Adliye vekili ve Saruhan mebusu Refik Şevket Bey, 26 Temmuz'da bir tamimle hükümeti konu hakkında bilgilendirir. Söz konusu tamim, hükümetin meseleye dair yaklaşım ve hedeflerini ortaya koymaktaydı. Şevket Bey, Patrikhane'nin Anadolu Hıristiyanları üzerindeki otoritesini sürdürmesi halinde Batılı güçlerin ülkenin iç işlerine müdahale etmeye devam edeceğinin altını çizmekteydi. Ancak, Refik Şevket'e göre ulusal hareketin esas ilkelerinden biri bu türden bir ekalliyet sorununun reddedilmesiydi. Refik Şevket, bu bakış açısıyla, bir Türk Ortodoks Patrikhanesi'nin kurulmasının Fener'in gücünü azaltacağını ve aynı zamanda Anadolu'da bir ekalliyet meselesi bulunmadığını göstereceğini bilhassa vurguluyordu. Ayrıca Anglikan ve Katolik kiliselerinin de bu çabaya sempatiyle yaklaştıkları bilgisini veriyor ve vekilliği döneminde Baha Bey'in sunduğu bilgiler uyarınca hareket ettiğini açıklıyordu. Baha Bey tarafından hazırlanmış olan yasa ve düzenleme daha Adliye Vekâletinde bulunmaktaydı. Refik Şevket, istifa etmiş olmasının Türk Kilisesi'nin kuruluşuna mani olduğunu kabul ediyor, ancak meselenin aciliyetine binaen bir barış antlaşmasına varılmasından önce halledilmesi gerektiğine inandığını vurguluyordu.[165]

Papa Eftim de Refik Şevket Bey gibi Patrikhane'den topyekûn bir kopuşu destekliyordu. Ona göre ancak birarada, bütünlük ve dayanışma içerisinde duran milletler farklı tehditlere yanıt verebilirlerdi. O yüzden de düşmanları onları parçalamanın, tefrik etmenin yollarını arardı. Venizelos ve Meletios'un asırlardan beri "Anadolu'da Türk olarak doğup büyümüş olan" Türk Ortodoks cemaatini Türk milli birliğinden ayırma gayretlerinin ardında da bu amaç vardı. Ne var ki, Anadolu'nun dört bir tarafında, "Konya, Karaman, Kayseri,

164- Alexandris, 1983a, s. 189.

165- Alkan, s. 72-3.

Niğde" gibi türlü mahallerde yaşayan Ortodoks Hıristiyanlar "ırkça, adetçe, ahlâkça, adabca" Türk'tü. Hatta anılan yerlerde "hissiyat-ı ruhiye" bile aynıydı, "şarkılar, maniler, sazlar, sözler" birdi. Bu insanların Müslüman vatandaşlarından yegâne farkı mezhepleriydi. O yüzden Anadolu Hıristiyanlarının "(Fener) Kilisesi denilen nifak ocağının" denetiminde olacağı iddiaları ham hayalden ibaretti. Fener'in amacı "ruhen ve cismen bir olarak yaradılmış olan Anadolu Türkleri arasında" bir ekalliyetler meselesi icat etmekti. Bütünleşmiş bir kitle olarak Türk Ortodokslar düşmanın, bilhassa da Patrikhane'nin, propagandasını "red ve tekzib" etmişlerdi. "Rahat ve huzuru ise ecnebi propagandalarına alet olmakla değil, kendi öz kardeşlerini bağırlarına basarak müttehiden yaşayıp ölmekte" bulmuşlardı.[166]

Daha evvel de vurgulandığı üzere, Türk Ortodoks Kilisesi'nin kuruluşuna dair hükümet planının esas noktası, Fener'in onayı olmaksızın Anadolu'da yeni piskoposların seçilmesiydi. Ankara hükümeti bu adımı Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarının Patrikhane'yle tüm bağlarını koparma isteğinin bir göstergesi olarak değerlendiriyordu. Hükümet ayrıca Eftim'in Kapadokya'da üçüncü piskopos (*Episkopos*) olarak seçilmesini arzu ettiğini de belirtmişti.[167] Ne var ki üç yüksek ruhani bu noktalara halen direniyordu. Prokopios meselenin teolojiye ve kilise hiyerarşisine dair son derece mühim sonuçları olacağında, dolayısıyla detaylı bir inceleme için aylar gerekeceğinde ısrarcıydı.[168] Ancak onun bu ısrarı, Ankara hükümetinin planının kabul edilmemesi durumunda meydana gelebilecek misillemelerden korkan yerel cemaat üyelerinin tepkisine neden olur. Kayseri mutasarrıfı Muammer Bey,[169] şehir eşrafını ve kongre üyelerini toplar ve hükümetin

166- "Umum Anadolu Türk Ortodoksları Murahhas-ı Umumileri Papa Eftim Efendi Hazretleri'nin 'Türk Ortodoks Kilisesi' Unvanlı İkinci Kitapta Münderic Beyannameleri," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 21 Kasım 1922, no. 11.

167- Raphtopoulos, s. 149-50.

168- Alexandris, 1983a, s. 190.

169- Muammer Bey 1874'te İstanbul'da dünyaya geldi. Kamu idaresindeki kariyerine 1902 yılında Kangal kaymakamı olarak başladı ve sonrasında Niksar, Aziziye ve Vodina kaymakamı olarak görev yaptı. İttihat ve Terakki Cemiyeti üyesiydi. 1909 yılında Kayseri mutasarrıfı oldu ve iki yıl sonra da Adana valisi olarak atandı. 1912 Konya ve 1913 yılında da Sivas valiliği görevlerine getirildi. Mütareke sonrasında Ermeni katliamlarına katıldığı gerekçesiyle tutuklandı ve Malta'ya sürüldü. Eylül 1919 yılında adadan kaçmayı başaran Muammer Bey Nisan 1922

şartlarını kabul etmemeleri durumunda sıkıntı çekecekleri uyarısında bulunur. Böylece Prokopios'un üzerindeki baskı daha da artmış oldu. İlk olarak üç din adamı Zincidere'deki manastırdan Kayseri'ye getirilir. Böylece onları denetim altında tutmak daha kolay olacaktı. Evvela dini bir ayin için Kayseri'ye gelmiş olan Meletios'un da Zincidere'ye dönmesine mani olunur. Ardından Prokopios sağlık nedenlerinden ötürü Kayseri'ye gelir ve eşraf onun da geri dönüşünü engeller. Son olarak da Yervasios Kayseri'ye davet edilir. Yervasios daveti başlangıçta kabul etmese de direnmek mümkün olmayacağından bir süre sonra ısrarından vazgeçer.[170] Başpiskoposluğun önünde de gösteriler olur. Bu baskı karşısında Prokopios başpiskoposluktan ayrılır ve Konya cemaatinin ileri gelenlerinden olup Kayseri'ye sürgün edilmiş olan Bodosaki Terzioğlu'nun evine sığınır.[171]

Tüm bu gelişmeler yaşanırken Türk ordusunun 26 Ağustos 1922'de başlayan büyük taarruzu, cephenin yarılarak Yunan ordusu karşısında tayin edici bir zafer kazanılmasıyla sonuçlanmıştı. Yunan ordusunun çözüldüğüne dair haberler, kilisenin kuruluşunu iptal etme ya da en azından geciktirme konusunda Prokopios'u daha da umutsuz kılmış olmalı. Bu gelişmeler üzerine, *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*'nın bildirdiğine göre, Kayseri Ortodoks cemaati,

---

yılında bir kez daha Kayseri mutasarrıfı görevine getirildi. 1923 yılında Sivas mebusluğuna seçildi. 1928 yılında tüberkülozdan öldü. Bkz. Zübeyir Kars, "Kayseri Mutasarrıfı, Adana, Konya ve Sivas Valisi Ahmet Muammer Bey'in Kayseri'nin Çağdaşlaşmasına Katkıları," *III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Araştırmaları Merkezi, 2000), s. 269-97. Muammer Bey'in Türk Kilisesi'nin kurulmasına aktif olarak katıldığı anlaşılmaktadır. Resmi, 26 Ağustos 1922'de, *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*'nda şu ibareyle yayımlanır: "Kongremizin Hamisi Muhterem Mutasarrıfımız Muammer Beyefendi Hazretleri." Kayseri'den Thomas Milkoğlu'na göre Muammer Bey Ermenilerden nefret etse de Ortodokslarla arası iyiydi. Milkoğlu, Muammer Bey'in yerli Ortodoksları kurtardığını belirtir. *Η Εξοδος, Μαρτυρίες από τις επαρχίες της Κεντρικής και Νότιας Μικρασίας* [Eksodos, Merkezi ve Güney Küçük Asya Vilayetlerinden Tanıklıklar] (Atina: KMS, 1982), yay. haz. Paschalis Kitromilides, cilt 2, s. 40.

170- Mavropoulos, s. 285-6.

171- Raphtopoulos, s. 150-5. Bodosaki Terzioğlu, V. Raftopulos'un babası ve Konya Ortodoks cemaatinin önde gelen simalarından biriydi. 1895'te itibaren Rusya'nın Konya Konsolosluğu'nda mütercim olarak çalıştı. Savaş başladığında Kayseri'ye savaş tutsağı olarak sürgün edildi. Cihan Harbi'nin ardından Konya'ya geri döndü; ancak belli bir zaman sonra tekrar Kayseri'ye sürgün edildi. Orada "Türk Orktodoksları" kongresine Silifke temsilcisi olarak katıldı. Zorunlu nüfus mübadelesi esnasında Konya'da mübadele komisyonu başkanlığında bulundu. Raphtopoulos, s. 156-8. Oğlunun Türkçe olan baba soyadının bire bir Yunanca tercümesini kullanması oldukça tipik bir durumdur.

Türk ordusunun zaferini kutlamak için kilisede toplanır. Mutasarrıf Muammer ve Miralay Abdullah Beyler de "çok heyecanlı tezahürat" yapılan toplaşmaya iştirak ederler. İstamat Zihni kilisede bir konuşma yaparak cemaati, "alçak Yunan sürüleri"ne karşı Türk ordularının nihai zaferi için dua etmeye çağırır. Ardından cemaat Mustafa Kemal Paşa ve Büyük Millet Meclisi azaları ve muzaffer ordu için dua eder. Mutasarrıf Muammer Bey de konuşarak Müslüman Türklerin camide, Hıristiyan Türklerlnse kiliselerde aynı maksat uğruna, milletin saadeti için dua ettiklerini görmekten duyduğu minnettarlığı ifade eder.[172] "Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetine tabi Umum Anadolu Türk Ortodoksları Kilise Kongresi," Matbuat ve İstihbarat Müdüriyet-i Umumiyesi aracılığıyla "Yunanlıların mülevves ayaklarının" Anadolu topraklarına ayak bastıklarından beri işledikleri harp tarihinde görülmemiş "fecayi ve mezalimden" dolayı Ortodoksluk namına İtilaf devletleri ve Amerika mümessil ve hariciye nezaretlerine bir "protestoname" gönderme kararı alır.[173]

Neticede Prokopios daha fazla dayanamaz ve kongre 21 Eylül / 3-4 Ekim 1922'de Türk Ortodoks Patrikhanesi'nin kuruluşunu ilan eder. Kongrenin dokuzuncu umumi içtiması, bu girişimin "beşinci bir Ortodoks Patrikhanesi ihdas olunmayıb on yedi asır evvel Kayseri'den İstanbul'a Roma imparatorlarının payitahtı olmak hasebiyle nakledilmiş olan riyaset-i ruhaniyenin Kayseri'ye tekraren intikalinden başka bir şey olmadığı" hususunu bildirir. Kongre, Prokopios, Meletios ve Yervasios'un yanında aralarında Çeneoğlu Filip ve Pulluoğlu İstamat Zihni'nin de bulunduğu sekiz cemaat murahhasını, ruhani ve sivillerden oluşan daimi meclis-i muhteliteye seçer.[174] Prokopios, seçimler için uygun koşullar oluşana, yani "ordularımızın fe-

---

172- "Büyük Zaferimiz Türk Ortodoks Kiliselerinde Meserretlerle Kutlandı," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 23 Eylül 1922.

173- "Sekizinci İçtima-i Umumî," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 23 Eylül 1922. 18 Eylül'de *Misak-ı Milli* Türk ordusunun zaferinin Türk Ortodoks kiliselerinde kutlandığını okuyucularına aktarır. Bkz. Jaeschke, 1989, s. 195. Antalya Türk Ortodoks cemaatinin Büyük Millet Meclisi'ne gönderdiği kutlama telgrafı için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, Cilt: 22 Devre: 1, TBMM Matbaası, Ankara 1958, s. 483.

174- "Dokuzuncu İctimâ-i Umûmî," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 7 Teşrinievvel 1922.

dakârlıklarıyla tahlis olunan devâir-i ruhâniyenin" metropolitleri ve cismani temsilcilerinin iştirak edecekleri meclis-i umuminin toplanmasına dek patrik kaymakamı seçilir.[175] Kongre Papa Eftim'e de *Megas İkonomos* unvanını verir.[176] Prokopios, Kayseri'deki Taksiarhon manastırının başı Konstandinos'u[177] da Ankara Episkoposu olarak tayin eder.[178] Konstandinos'un tayini, Hıristiyan cemaatlerinin kilise merkezinden yalıtılmış olduğu savaş zamanlarında piskoposların Patrikhane'nin onayı olmaksızın atanmasının, cemaatin ihtiyaçları söz konusu olduğu için kanona aykırı olmadığı formülasyonu üzerinden meşrulaştırılmıştı.[179] Havza Piskoposu Perveteos'un da Niksar episkoposluğuna atanmasıyla[180] Anadolu Türk Ortodoks Kilisesi'nin Sen Sinod, yani Meclis-i Ruhaniyesi tamamlanmış olur.[181]

Prokopios'un Papa Eftim'in piskopos olmasını kabul etmeyişiyse son derece önemlidir. Üstelik üç ruhani Zincidere'ye dönüşlerinin ardından artık yardımına ihtiyaç olmadığı gerekçesiyle Papa Eftim'le tüm ilişkilerini de kesmiştir.[182] Mavropulos'a göre, Papa Eftim'in planlarının engellenmesinde bu üç yüksek ruhaninin oynadığı

175- "Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetine Tâbi Umûm Türk Ortodoksların Patrik Kaymakâmı İntihabı," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 7 Teşrinievvel 1922. Ergene, s. 24-6; Jaeschke, 1964, s. 112-4; Sarıhan, s. 692; Ekincikli, s. 187-8. Birçok kaynakta Türk Ortodoks Kilisesi'nin kuruluş tarihi 21 Eylül olarak geçmektedir. Bu karışıklığın nedeni, büyük ihtimalle eski Ortodoks Hıristiyan takviminin esas alınmasıdır. Alexandris, Yunan Dışişleri Bakanlığı arşivlerine dayanarak Prokopios'un Türk Ortodoks Patrikhanesi'nin otosefalliğini 18 Ocak 1923'te tasdik ettiğini, kongrenin onu Kayseri Metropoliti, Yervasios'u Pontus Metropoliti, Meletios'u ise Konya Metropoliti seçtiğini iddia eder. Bkz Alexandris, 1983a, s. 191. Nevşehir cemaat önderlerinin patrik kaymakamı atanmasına dair dini ayine davet edilişleri için bkz. GAK, Έγγραφα κοινότητος Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı], 71, 1 Ekim 1922.

176- Jaeschke, 1964, s. 113.

177- Konstantinos Papadopulos Kayseri'de 1854 yılında doğdu. Taksiarhon Manastırı ve Zincidere İlahiyat Mektebi'nde okudu. 1893'te ruhban olana kadar öğretmendi. Ankara Piskoposu olduğunda Taksiarhon Manastırı'nın başkeşişiydi. Nüfus mübadelesiyle Yunanistan'a gitti. Patrikhane onun piskoposluğunu kabul etti, ancak onun mevkisini Ankara'dan Amphipoleos'a değiştirdi. Pire'de 1933'te öldü. Raphtopoulos, s. 272-9.

178- *age*, s. 167-9. Raftopulos'a göre bu tayine dair ayin 18 Aralık'ta gerçekleştirilmişti. Nevşehir cemaat yönetimi piskopos tayini hakkındaki ayine Prokopios tarafından davet edilir. GAK, Έγγραφα κοινότης Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı], 91, 26.12.1922.

179- Mavropoulos, s. 288.

180- "Niksar Episkoposunun İntihabı," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 11 Şubat 1923.

181- "Müstakil Kilisamızın Meclis-i Ruhâniyesinin Aded-i Kânûnisi İkmâl Edildi," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 11 Şubat 1923.

182- Alexandris, 1983a, s. 191.

rol hayli mühimdir. Ona göre Prokopios, Meletios ve Yervasios, en zor şartlar altında, bir Türk Kilisesi'nin kurulmasına engel olmaya çalışmışlardır. Yine Mavropulos'a göre, Papa Eftim'in hatası kendi gücünü olduğundan büyük görüp bu din adamlarının yeteneklerini azımsamış olmasıdır. Papa Eftim, yetkililerin zorlamasıyla bu ruhanilerin kendisiyle anlaşmak zorunda kalacaklarını ve kendisinin kuklalarına dönüşeceklerini düşünmüştür.[183] Ergene ise bunun tersine Fener'in propagandasının hükümeti Kayseri'deki yeni kiliseden şüphe duymaya ittiğini iddia eder. Papa Eftim'in, hükümetin ortadan kaldırmak istediği Patrikhane'yi Kayseri'de yeniden kurmak istediğine dair dedikodular da söz konusu olur. Buna göre Eftim Ankara'ya gidince kilise "yetkin olmayan ellere" kalmıştır.[184] Ercan ise Eftim'in Kayseri'den Ankara'ya gelişiyle yeni kurulan kilisenin tekrardan Fener'in tahakkümüne girme tehdidiyle karşı karşıya kaldığını yazar.[185]

Tüm bunlar olurken Kongre cemaat örgütlenmesini de yeniden tertip etmeye çalışır. Bu bağlamda Kongre cemaatlerden bağış isteyerek Zincidere Manastırı Yetimhanesi'ni[186] desteklemeye gayret eder.[187] Bu kısa dönemde yeni kilisenin kurumsallaşması ve bir "Türk Hıristiyanlığının" inşası için bir dizi adım atılmaya devam edilir. "Episkoposluk mesned-i ruhanisine namzed olacakların" sa-

183- Mavropoulos, s. 267 ve 271.

184- Ergene, s. 55.

185- Ercan, s. 422; keza Şahin, s. 192.

186- Kapadokya Erkek Yetimhanesi 1891 yılında ve ardından kısa bir süre sonra da kız yetimhanesi, Kayseri Metropoliti Ioannis Anastasiadis'in gayretleriyle Zincidere Manastırı içerisinde faaliyete geçer. 1897 yılında yetimhaneler manastır yakınındaki, meşhur hayırsever Talaslı Simeonaki Siniosoğlu'nun ianeleriyle inşa edilen kendi binalarına geçerler. Yetimhanede toplamda takriben 65-70 civarında yetim bulunmaktaydı. Bunlara Yunanca öğretiliyor ve erkekler terzilik ve kunduracılık, kızlar da terzilik ve halı dokumacılığı gibi pratik dersler alıyordu. İlerleyen dönemde yetimhanenin bazı mezunları yoksul cemaat okullarında öğretmen olmuşlardır. Cihan Harbi'nin başlamasıyla bir asker toplama merkezi haline gelen Zincidere'deki diğer cemaat eğitim kurumları gibi yetimhaneler de büyük güçlüklerle karşılaşır. Diğer okullar kapanırken sadece yetimhaneler faaliyete devam eder ve çoğu Ermeni olmak üzere 250 çocuğu barındırmaya başlar (Benlisoy, 2010, s. 340-3, 377). Bir Zincidere sakini olan M. Pimenides, bu dönemde savaş dolayısıyla yaşanan açlık ve tifo ve vitaminsizlik gibi hastalıkları hatırlar. Bu dönemde yetimlerin köyün dışına çıkıp ot topladıklarını ve çoğunlukla bunları pişirmeden yediklerini anımsamaktadır. M. Pimenides, KMS El Yazmaları, *Ζιντζήδερε (Zincidere)*, ΚΑΠΠΑΔ 22, s. 7-8. 1918'de yetimhane binası bir Türk yetimhanesine dönüştürülür ve çoğunlukla imparatorluğun doğusundan getirilmiş Ermeni çocuklarını barındırır.

187- Kouroupou ve Balta, Türk Ortodoksları Kongresi'nin Ürgüp cemaatine maddi muavenet talebiyle gönderilen ve Meletios ve İstamat Zihni tarafından imza edilmiş 8 Eylül 1922 tarihli belgeyi aktarır (Kouroupou-Balta, s. 69).

hip olması gereken vasıflar arasında "namzedlerin Anadolu Türk Ortodokslarından Anadolu öz evladlarından bulunmaları" gerektiği belirtilir.[188] Tam da bu doğrultuda yeni kilisenin yüksek ruhbanının Anadolu kökenli olmasından gururla bahsedilir: "Sen Sinodumuzun azası umumi Anadolu'nun öz evladlarından bulunmaktadır."[189] Bu arada "metropolithanelerde" Rumcanın "ref edilmesi," bütün yazışma, işlem ve hesapların "lisan-ı maderzâdımız bulunan Türkçe" olarak yapılması karar altına alınır.[190]

Türk Ortodoks Kongresi ayrıca "Anadolu Türk Ortodokslarının mürşidi olacak" ruhbanı eğitmek için Zincidere'deki "Hazreti Yahya Manastırı"nda bir Türk Ortodoks Ruhban Mektebi kurulmasına karar verir. Aynı manastırda mevcut olan ruhban mektebinin yerine kurulacak bu okulun amacı, *Kitab-ı Mukaddes*'i Türkçe okuyacak ve yorumlayacak din adamlarının eğitilmesi ve cemaatine ve topluma hizmet edecek "haluk, fazıl, kâmil papazlar ve vaizlar" elde etmek olarak tanımlanmıştı. O nedenle Türk filolojisi okul programının önemli bir kısmını oluşturacaktı. Eğitim dilini tedrici olarak Türkçeleştirmek amaçlanmıştı. "Arap Ortodoksların Arapça tederrüs ve tedrislerinde, İslav Ortodoksların İslavca taallüm ve talimlerinde hiçbir mahzur tasavvur olunmadığı gibi" Türk Ortodoksların da mezheplerinin "kavaid ve akaidini Türkçe tedris ve tederrüsde hiçbir mani-i dinî ve mezhebî" olamayacağı bilhassa vurgulanıyordu. Okul ücretsiz ve yatılı olacak, programı Avrupa ilahiyat okullarıyla uyumlu olacaktı. Okuldan mezun olanlar çalışmalarını ilerletmek üzere ilk olarak Avrupa üniversitelerine gönderilecekti. Kongreye göre bu türden bir okulun kurulmasıyla birlikte Anadolu Türk Ortodoksları, okuma yazması olmayan papazların boyunduruğundan kurtularak "yirminci asrın terakkiyat-ı medeniyesine" uygun, bilgili, yetkin vaiz ve papazlara kavuşacaktı.[191]

188- "Episkoposluk Mesned-i Ruhânisine Namzed Olacakların Hâiz Bulunacakları Evsaf," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 30 Kanunievvel 1922.

189- "Türk Ortodoksların Müstakil Kilisası," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 30 Kanunievvel 1922.

190- "Yedinci İctimâ-i Umûmî," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 9 Eylül 1922.

191- "Kayseri'de Küşâd Edilecek Türk Ortodoks Ruhban Mektebi" *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, sayı 13. Zü-

Neticede yeni kilisenin kurulmasının ve Konstandinos'un Ankara Episkoposu olarak tayininin[192] ardından hükümet tazyiki önemli ölçüde sona erer. Aslında Yunan cephesinin düşmesiyle Türk Kilisesi meselesi önemini kaybeder ve hükümet de ilgisini barış konferansına yöneltir. Böylece Zincidere'deki Kongre de bir anlamda solup gider.[193] İstamat Zihni ve Kongrenin Reis Vekili Filip yayımladıkları bir tamimle "Türk Ortodoks Müstakil Kilisesi"nin tesisi ve Sen Sinod ile Meclis-i Muhtelit-i Daimi teşkil edildiğinden kongrenin maksadının hasıl olmuş bulunduğunu, çalışmalarına son verdiğini bildirirler.[194] Bu arada "Serepiskopos," Meclis-i Ruhani (Sen Sinod) ve din adamı olmayan üyelerin de iştirak ettiği Meclis-i Muhtelit-i Daimi'nin seçim, görev ve yetkilerini tayin eden nizamname, Adliye Vekâletine sunulur ve nizamnamenin tasdik edilmesinin ardından da İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs Patriklikleri ile Yunan, Romen, Rus, Bulgar vs Kiliselerine gönderilir.[195] *Anadoluda Ortodoksluk Sadası* 11 Kasım'da gazetenin yayınına devam edebilmesi için bir matbaaya ihtiyaç olduğunu yazar.[196]

"Bize haksızlık ettiler"

Türk Ortodoks Kilisesi'nin teşekkül ettiği ve Prokopios'un da patrik kaymakamı seçildiği haberleri Patrikhane'de telaş ve endişeyle takip ediliyordu. Üstelik savaşın Yunan ordusu aleyhine gelişmesi, bu "hastalığın" başka bölgelere de yayılarak gelişmesi riskini gündeme getiriyordu. Anadolu'da yaşanan karmaşa ve buradaki ruhbanla herhangi bir iletişim kanalının kalmayışı, Patrikhane'nin olayların

---

beyir Kars, "Kayseri Eğitim Tarihi üzerine Bir Deneme," *I. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Araştırmaları Merkezi, 1998), s. 188-9.

192- "Ankara Episkoposluğuna İntihab Edilen Kayserili Kostantinos Efendinin Merasim-i Takdisleri," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 20 Kanunısani 1923.

193- Raphtopoulos, s. 191; keza Alexandris, 1983a, s. 192.

194- "Umum Türk Ortodoks Cemaatleri Rüesâ-yı Ruhaniyesine," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 30 Kanunievvel 1923.

195- "Meclis-i Ruhaninin 'Sen Sinod'un Birinci Vazifesi," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 11 Şubat 1923.

196- "On Birinci İctimâ-, Umûmî," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 11 Teşrinisani 1922.

gelişimine müdahale etme şansını iyiden iyiye azaltmıştı. Bu koşullarda Patrik Meletios Anadolu'daki bu yeni kilise girişimi karşısında daha uzlaşmacı bir tutum izlemeyi seçer ve 14 Ocak 1923 tarihli Sen Sinod toplantısında, Anadolu'daki metropolitliklere bir tür özerklik verilmesini gündeme getirir.[197] Keza Patrik Meletios, *Times*'da 7 Şubat 1923'te yayımlanan bir beyanatında Patrikhane'nin bu yeni kilise girişimi hakkında hemen bir disiplin uygulamasına gitmek istemediğini çünkü bu meseleye karışan ruhbanın Ankara hükümetinin baskı ve zorlamasıyla bu türden hizip etkinliklerine bulaştıklarından korktuklarını açıklar. Dahası Patrikhane'nin bu meseleyle ilgili olarak ayin dilinin Türkçe olacağı hususi bir kilise mıntıkası tesis etmek niyetinde olduğunu belirtir. Bu mıntıka otonom ama Ekümenik Patrikhane'ye tabi olacaktı.[198] Meletios'a göre bu yeni hiyerarşik yapı, Arnavutça konuşulan otonom bir kilise olan Arnavut kilisesi modeli üzerine bina edilecekti. Meletios, özerk Kapadokya Kilisesi'nin otosefal olmayacağını, yani merkeze, Ekümenik Patrikhane'ye itaat edeceğini bilhassa vurguluyordu.[199] Otonom bir kilise iç işlerinde belli bir özerkliğe sahip olsa da otosefal kiliselerden farklı olarak, kilise hiyerarşisinin başı olan episkopos ya da metropolit, merkez kilisenin başı olan patrik tarafından atanmaktaydı.

Meletios'un Arnavut örneğine atıf yapması tesadüf değildir. Arnavut kilise bölgelerindeki huzursuzluk Patrikhane'nin bu dönemde karşı karşıya kaldığı bir başka ciddi sorunu oluşturuyordu. 1921'de Arnavutluk bağımsızlığını kazandığında Arnavutluk Kilisesi meselesi ortaya çıkmıştı. Ekümenik Patrikhane'den kilise bağımsızlığını elde etmeyi amaçlayan bir hareket bir süredir zaten mevcuttu. Bu hareketin başlıca figürü, Amerika'daki Arnavut diyasporasında bir ruhban olan Fan Noli idi. 1908'den itibaren Fan Noli ayin kitaplarını tercüme etmeye ve Arnavutça vaaz vermeye başlamıştı. Bununla

197- Kalaitzis, *age*, s. 28-31.

198- Harry Psomiades, *The Eastern Question The Last Phase* (Selanik: Institute for Balkan Studies, 1968), s. 91.

199- Alexandris, 1983a, s. 192.

birlikte iik etapta Arnavut Ortodokslar, Patrikhane'yle bir uzlaşmaya varmayı hedeflediler. Patrikhane de kendi açısından Arnavutluk'taki yerel kilisenin otonomisini ilan etme hususunda istekliydi. Fakat Fan Noli, Vasilios Markos ve Evangelos Tsamtsis gibi, Patrikhane'den topyekûn bağımsızlık isteyen radikaller neticede üstün geldiler ve Eylül 1922'de bir kurul tek taraflı olarak Arnavut Kilisesi'nin otosefalliğini ilan etti. Patrikhane'nin Arnavutluk Kilisesi'nin otosefal statüsüne ilişkin temel itirazı, bir kilisenin otosefal olmasının ancak ülkenin nüfusunun çoğuniuğunun Ortodoks Hıristiyan olması halinde mümkün olabileceği biçimindeydi. Böylelikle bu görüş çerçevesinde Arnavutluk ve Türkiye gibi Ortodoks nüfusun bir azınlık oluşturduğu ülkelerde otosefallik mümkün değiidi. Bundan dolayı Patrikhane yerel Arnavut Kilisesi'nin otonomisini tanımayı önermekteydi.[200]

Patrik Meletios koşulların zorlamasıyla daha "uzlaşmacı" bir çözüm arayışına girerken muhtemelen yalnız değildi. Kizikos Metropoliti Kalinikos Ekümenik Patrikhane'nin hakları ve tabi oiduğu hukuk üzerine yazdığı ve 1922'de basılan broşürde (*Ta Dikea tu İkumeniku Patriarhiu en Turkia*) Türkiye Hıristiyanlarını topyekûn imha etmek isteyen Jön Türklerin Pantürkist ve Panislamist politikalarının önündeki yegâne engelin Hıristiyanları dini ve ulusal geçmiş ve gelenekleriyle birbirine bağlayan Ortodoks Kilisesi olduğunu belirtir. Kalinikos'a göre bu politikanın yeni örneği, nihayetinde Küçük Asya'daki Hıristiyan nüfusun ortadan kalkmasına neden olacak olan Türk Kilisesi'nin kurulmasıdır. Bir Türk Kilisesi'nin kurulması girişimlerine dair bu sert yorumlarına rağmen Kalinikos'un Papa Eftim'den bir hain olarak değil de "dehşete düşmüş kurban" olarak bahsetmesi ve yatıştırıcı bir üslup kullanması dikkate değerdir.[201]

200- Sorun ancak Nisan 1937'de Patrikhane'nin Arnavutluk Kilisesi'nin otosefal statüsünü kabul etmesiyle neticelendi. Bkz. Apostolos Glavinas, *Η Ορθόδοξη Αυτοκέφαλη Εκκλησία της Αλβανίας* [Otosefal Ortodoks Arnavutluk Kilisesi] (Selanik, 1985), s. 13-73. Toynbee de, Fan Noli ile Papa Eftim'i karşılaştırır ve sadece zamanın, Türk Ortodoks hareketinin Arnavut hareketi gibi hakiki olup olmadığını tayin edeceğini tespit eder (Toynbee, s. 195).

201- Kalinikos, *Τα Δίκαια του Οικουμενικού Πατριαρχείου εν Τουρκία Μελέται* [Türkiye'deki Ekümenik Patrikhane'nin Hakları] (Konstantinopolis: 1922), s. 111-3, 130.

Sonuçta hassas bir politik durumla karşı karşıya kalan Patrikhane'nin bu yeni duruma uyum göstermeye çalıştığı anlaşılıyor. Savaşın Ankara lehine sonuçlanması, Patrikhane'yi ister istemez yeni oluşan koşullara uyarlanmak zorunda bırakıyordu. Dönemin gözlemcilerinden Arnold Toynbee'ye göre, uzlaşmacı bir tavır hem Patrikhane hem de Ankara hükümeti için bir gereklilikti:

> "Eski kilise ilişkilerinin ne Patrikhane'nin dilediği gibi muhafaza edilmesi ne de Ankara hükümetinin arzu ettiği gibi terk edilmesi mümkündü. Bu aşamada ya sağduyunun ve komşuluk bağlarının ya da duygusallığın ve karşıtlığın hüküm süreceğini söylemek mümkündür. Ancak ilgili taraflardan herhangi birinin baskısı ancak kendilerini karşı tarafın kucağına atmakla sonuçlanacaktır. O yüzden akıllıca olan hem Patrikhane'nin hem de Ankara hükümetinin pasif ve 'ümit eden' bir tavır takınmasıdır, zira her bir taraf için büyük çıkarlar risk altındadır —Patrikhane açısından muhtemelen kendi varoluşu. Milliyetçiler açısından ise Müslüman çoğunluğun yanı sıra Anadolu'daki Hıristiyan azınlıkların gönüllü desteği alınmadığı müddetçe bir Türk ulusunun yaşaması ve serpilmesi mümkün değildi."[202]

Bu görece uzlaşmacı tutumuna karşın Patrik Meletios üç yüksek ruhbanın, özellikle de Prokopios'un eylemlerine sempatiyle bakmaz. 19 Ocak 1923 tarihli Sen Sinod toplantısında Meletios, Anadolu'da bazı "Yunan" ruhbanın, Türk ordularının İzmir'e girmesinin ardından linç edilen Metropolit Hrisostomos'un yolundan gidip şehadeti seçmek yerine kilisenin itibarının ayaklar altına alınmasına yol açtıklarını esefle belirtir ve Prokopios'u da bu meyanda olumsuz bir örnek olarak anar.[203] Mavropulos'a göre, Prokopios da içinde bulundukları zor koşullarla ilgilenmeyen, bu koşulları dikkate almayan

202- Toynbee, s. 176.

203- Kalaitzis, *age*, s. 31-2.

Fener'in tutumundan son derece memnuniyetsizdir.[204]

Yeni kurulan "Büyük Millet Meclisi'ne Tâbi Anadolu Türk Ortodoksları Müstakil Kilisesi" temsilcilerinden ise Yunan ordularının Anadolu'daki bozgununun ardından Patrikhane'ye karşı daha cüretkâr açıklamalar gelmeye başlar. Filip Çeneoğlu, Rus, Yunan, Sırp, Romen, Bulgar kiliselerinin oluşmasından sonra Fener Patrikhanesi'nin yalnız Anadolu'da Türk Ortodokslarına dayandığı, ancak onlar da kendisinden ayrıldıktan sonra Fener'in "mumunun söndüğünü" yazar. Filip daha da ileri gider ve *İncil*'e ve kadim kilise teamüllerine riayetkâr olup siyasetten uzak durmak isteyen ruhbana Kayseri kapılarının açık olduğunu belirttikten sonra artık İstanbul Kilisesi'nin Kayseri'ye tabi olması gerektiğini ifade eder: "İstanbul kilisasının, Konstantine şehrinin binasından yani dördüncü asr-ı miladîden mukaddem olduğu misüllü Kayseri Kilisasına tâbi olması zaruret-i tarihiyedendir."[205] Filip Şark Hıristiyanlık geleneğinin Batıya oranla üstünlüğünü tartıştığı başka bir yazıda tekrar bu konuya döner ve İstanbul Kilisesi'nin itibarını tamir etmesinin tek yolunun Kayseri'ye bağlanması olduğunu belirtir. Ona göre "kırılmış sönmüş Fenarı Kayseri'ye nakl ederek" iyice tamir etmek gerekmektedir ve bu ilahi vazife de "biz Anadolu Türk Ortodokslarına tevdi edilmiştir."[206] Bu tema, yani Kayseri Kilisesi'nin İstanbul Kilisesi'nden daha eski olması hasebiyle ondan önde gelmesi gerektiği, İstanbul'un önceliğinin ancak Doğu Roma devrinde payitaht olmasıyla açıklanabileceği ve bu durumun şimdi düzeltileceği, *Anadoluda Ortodoksluk Sadası*'nda sıkça tekrarlanan bir husus olur.[207]

"Türk Ortodoks" hareketi temsilcileri Patrik Meletios ve İstanbul Patrikhanesi'ne dönük hücumlarına da devam eder. Örneğin İsta-

---

204- Mavropoulos, s. 293.

205- Antalyalı Filib, "Fenarın Mumu Nasıl Sönmüşdür? Yakması İçin Kayseri'ye Gelmesi Lazım mıdır?," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 9 Eylül 1922.

206- Antalyalı Filib, "Patriklik Makamı," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 30 Eylül 1922.

207- "Müstakil Kilisamızın Meclis-i Ruhâniyesinin Aded-i Kânûnisi İkmâl Edildi," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 11 Şubat 1923. "Bizim Kayserili Hacı Gorail Ağa'nın Kendi Kendine Söylenmeleri" *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 20 Kanunısani 1923.

mat Zihni, Patrik Meletios'a hitaben yazdığı bir yazıda, "bin altı yüz seneden beri İstanbul Patriklerinin kemâl-i hürmet ve sadakatle tebcil etmiş oldukları o muazzam olduğu derecede mukaddes bulunan patriklik makam-ı muallâsını gasb etmeye nasıl cesaret ettiniz" diye sorar. Meletios'u bu "makam-ı mukaddesi" derhal "hükümetimize sadık kalacaklara" terk etmeye ve "milletin nazarından pek uzak muhitlere firar" ederek bir manastıra kapanmaya ve "mahkeme-i kübrada" maruz kalacağı suallere hazırlanmaya davet eder.[208] İstamat Zihni, "sabık Kayseri metropoliti" Ambrosyos'u da "bir an evvel Aynaroz'da manastırlardan birine" çekilmeye çağırdığını ancak bunu yapmadığı için iş işten geçtiğini belirtir: "Yakayı ele vereceksin ve millete, hükümete karşı, şimdiye kadar irtikâb ettiğin azîm cinayetler için kendini nasıl müdafaa edeceksin."[209] *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*'ndaki bir başka yazıda, "sabık" olarak anılan Kayseri Metropolitinin Fener'e sığınmakla "Kayseri Metropolidi" ünvanını kullanma hakkını yitirdiği vurgulanır: Biz Anadolu Türk Ortodoksları ile sizlerin hiçbir alakanız tasavvur edilemeyeceğinden ... Fenar'da kendi istirahatınıza bakarak biz Anadolu Türk Ortodoksları için hiç idare-i kelâm etmemenizi Hıristiyanlar namına istirham ederiz."[210]

Savaşın sona ermesi, Patrikhane ile Kayseri merkezli yeni kilise arasındaki ilişkileri ciddi bir biçimde etkilemişken Ankara'nın yeni Piskoposu Konstandinos Ocak 1923'te Kayseri'den Ankara'ya gider.[211] Prokopios ve Yervasios ise Zincidere'ye geri döner. Ancak Prokopios 30 Mart 1923'te hayata veda eder. Yeni kurulan müstakil ve milli kilisenin başının cenazesi, Kayseri'deki Aya Nikolaos katedralinden kaldırılır.[212] İstamat Zihni, cenazede yaptığı konuşmada,

---

208- "Açık Mektub Der-âliyyede Fenarda Patriklik makamının Gasıbı Meletyos Efendi Cenâblarına," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası,* 9 Eylül 1922.

209- "Garib Bir Tecelli," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 21 Teşrinievvel 1922.

210- "Der-i Aliye'de Fenar'da Âramsâz Sâbık Kayseri Metropolidi Nikolaos Efendi Hazretlerine," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 20 Kanunisani 1923.

211- Raphtopoulos, s. 277.

212- Alexandris, 1983a, s. 193; Jaeschke, *Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi II*, s. 31. Mavropulos'a göre Prokopios 12/25 Mart'ta vefat etmiştir; bkz. Mavropoulos, s. 292-3

müteveffaya şöyle seslenir: "Sen Fenar'ın meşûm siyasetine iştirak etmedin, haris müfsidlerin entrikalarına alet olmadın. Anadolu'da anavatanımızda bizim ile çalıştın, daima bize tarik-i istikamet ve sadakatde fazâil-i ahlâkiye düsturlarında rehber oldun."[213] Patrik Meletios ise Prokopios'un ölümünün ardından da onu oldukça olumsuz terimlerle anar ve Sen Sinod toplantısında Prokopios'un "kiliseye isyan ettiğini" belirtir.[214] Öte yandan Prokopios'un sözleriyse Fener'i ve onun kendisine yönelik sert eleştirilerini kastederek "bize haksızlık ettiler (*mas adikisan*)" şeklinde olur.[215]

213- "Umum Anadolu Türk Ortodoksların Serepiskoposu ve Kayseri Metropolidi Prokopios Efendi Hazretlerinin Vefatı," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 8 Nisan 1923.

214- Kalaitzis, s. 33.

215- Mavropoulos, s. 293.

Üçüncü Bölüm

NÜFUS MÜBADELESİ VE 'EKSODUS'

Türk Ortodoks Kilisesi kurulması çabalarının propaganda alanında ne ölçüde başarılı olduğunu, dahası bu girişimin özellikle hariçte ne kadar ciddiye alındığını tespit etmek pek de kolay değildir. Anadolu Hıristiyanlarının kökeniyle ilgili iddialar ya da Anadolu'da bir Türk Kilisesi'nin kurulacağı haberleri Avrupa'ya ulaşmış,[1] ancak Batılı gözlemciler nezdinde büyük ölçüde şüpheyle, hatta bazen istihzayla, ironik yorumlarla karşılanmıştı. Örneğin Şark Hıristiyanlığı meseleleriyle alakalı bir Katolik mecmuası olan *Echos D'Orient*'da yazan J. Lacombe, Anadolu Hıristiyanlarının kökenleriyle ilgili iddiaları "sansasyonel bir icat" diye nitelendirmiş, Anadolu Müslümanlarının pek çoğunun vaktiyle ihtida etmeye zorlanmış Hıristiyanlar olduğuna dair karşı tezin de var olduğu hatırlatmasında bulunmayı ihmal etmemiştir. Lacombe, gerçek ya da değil, tüm bu meselenin Ankara'nın çıkarları lehine olduğunu kabul ediyordu:

1- "Hareketi Karamanlılar arasındaki bir hareket olarak tanımlayan Müslüman bir belge önümde duruyor. Bunların Küçük Asya'nın geniş bir parçasına yayıldıkları ve onlara veya benzerlerine Trakya ve Konstantinopolis'te rastlanıldığı söylenmektedir. Müslüman gözlemcilere göre bunlar Bizans ordularında görev yapan vaftiz olmuş dinsiz Türklerdi ve Yunan Kilisesi tarafından kendilerine Türkçe *İncil* ve ayin sağlanmıştı. Sayılarının yarım milyona ulaştığı düşünülmektedir. Patrikhane'den koptular zira Patrikhane Yunandır ve Kayseri'de yeni bir Patrikhane kurmayı önermekteler." *The Christian East*, cilt III, sayı 2, Temmuz 1922, s. 93.

"Anadolu'daki Türkçe konuşan Hıristiyanlar hakkında sansasyonel bir keşif yapıldı (gerçekten de Şark'ta her tür sürprize hazırlıklı olmak gerekiyor). Anadolu Patrikhanesi kurulması fikrinin başlıca savunucularından ve muhtemelen patrikliğe aday olmak isteyen Keskin'den Papaz Eftim diye biri Türkçe konuşan Ortodoksların fatihlerle aynı ırktan olduğunu keşfetti. Buna göre onlar Selçuklulardan bir yüzyıl önce gelmiş, Bizans imparatorlarının hükümdarlığı altındaki Hıristiyanlığı tehdit etmişlerdi. ... Şimdiye kadar bu teorinin tersinin savunulması yönünde bir eğilim vardı; Küçük Asya Müslümanlarının çoğunluğunun Muhammed'in dinini isteyerek ya da zorla benimsemiş oldukları savunuluyordu. ... Bu ruh hali, ister kendiliğinden olsun ister ilhamla gelişmiş olsun, Kemalistlerin lehine işliyor."[2]

Anglikan Kilisesi'nin görüşlerini temsil eden *Christian East*'e göreyse Papa Eftim hareketi Kemalistler tarafından ortaya atılmış ve kullanılmıştı. Hareket, tam da bu anlamda Bolşeviklerin "Yaşayan Kilise" girişimini andırmaktaydı.[3] "Yaşayan Kilise," Rus Ortodoks Kilisesi'nden 1922 yılında kopan ve 1946'ya dek bazen ona ciddi bir rakip oluşturan bir akımdı. Hareket yeni Sovyet rejiminin sosyalizm hedefiyle Hıristiyanlık inancının esasları arasındaki uyuma vurgu yapıyor, dinsel ritüellerin sadeleştirilmesini öneriyor, kapitalizmi bir günah sayıyor, alt düzey ruhbanın inisiyatifini öne çıkarıyordu. "Yaşayan Kilise" çoğu zaman yeni Sovyet rejiminin Rus Ortodoks Kilisesi'ni bölmek için kullandığı bir araç olarak değerlendirilmiştir. Hareket, başlangıçtaki çarpıcı başarılarına rağmen zaman içerisinde, özellikle de Stalin devrindeki toplumsal ve kültürel muhafazakârlaşmayla birlikte gücünü yitirmiş, İkinci Dünya Savaşı yıllarında

2- *Echos d' Orient*, no. 125, Ocak-Mart 1922, s. 111.

3- "The Oecumenical Patriarchate," *The Christian East*, Şubat 1924, cilt V, sayı 1, s. 188. "Bütün bu mesele Rusya'da Sovyet şiddeti aracılığıyla yeni yetişen ve kendisini 'Yaşayan Kilise' olarak adlandıran mantara şüpheli bir biçimde benziyor," s. 165.

Stalin'in Rus Ortodoks Kilisesi resmi hiyerarşisinin arkasında yer almasıyla da tamamen sönmüştür.[4]

Eftim'in faaliyetlerini işte bu "Yaşayan Kilise" girişimiyle mukayese eden *Christian East*'e göre Kemalistlerin amacı, Küçük Asya Hıristiyanlarını gerekçe göstererek gelecek bir Batı müdahalesini engellemekti: "Bu eylemin siyasal hedefi gayet açıktır. Küçük Asya'yı İstanbul Patrikhanesi'nden mümkün mertebe koparmak ve iç kesimlerde yaşayan Hıristiyanların istikbalini Mustafa Kemal'in belirleyeceği bir adaya teslim etmek. Eğer bu yapılabilir ve de Sevr Antlaşması Kemalist program uyarınca revize edilirse, Hıristiyan azınlığın Avrupa'nın korumasında olduğunu iddia etmek artık mümkün olmayacaktır."[5] Hakluyt Egerton, *The Morning Post*'un raporlarını tekrarlayarak "Kemalistlerin Kayseri Başpiskoposluğu adayı ... ancak üç yıl mahpus kaldıktan sonra makamına oturdu" ve "Ankara adayı ancak defalarca dövüldükten sonra bu makamı kabul etti" diye yazar.[6]

Aynı dergide yazan ve Canterbury Başpiskoposluğu'nun Ortodoksluk konularında danışmanı olan rahip J.A. Douglas da Anadolu Hıristiyanlarının bir milli kilise kurduklarına dair haberler hususunda son derece eleştireldir:

> "Bugün Kemal bizleri o hüzün verici fantezinin ortadan kalktığına inandırmaya çalışıyor. Hâkimiyeti altındaki Ortodokslar, tıpkı kötü bir rüyadan uyanmış insanlar gibi, hakiki milletlerini ve şeylerin düzenindeki gerçek yerlerini yeniden keşfetmek için onun hayırsever egemenliğinin itkisiyle hareket geçmişlerdir. O yüzden Ortodokslar Yunan isminden nefret etmekte, dalavereci papazlarının ve piskoposlarının alçaklıklarını fark etmekte, Patrikhane'ye sövmekte, tarifi mümkün

4- Bkz. Philip Walters, "The Living Church 1922-1946," *Religion, State&Society*, cilt 6, sayı 4, 1978, s. 235-243.

5- "The 'Turkish' National Church," *The Christian East*, Mart 1923, cilt IV, sayı 1, s. 28.

6- Hakluyt Egerton, "The 'Turkish' Orthodox Church," *The Christian East*, Temmuz 1922, cilt III, sayı 2.

olmayan öfke ve işkenceler sonucu hayatlarını kaybetmiş akrabalarının Ulus karşısında işledikleri günahlar nedeniyle hak ettikleri cezayı bulduklarını kabul etmekte, Büyük Britanya ve İtilâf devletlerinden nefret etmekte ve işledikleri suçlardan ötürü, Müslüman kardeşleri Türklerin keyfine ve çıkarına uygun geleneksel kölelik yoluyla cezalandırılmanın özlemini duymaktadır. O yüzden bağımsız, otosefal ve bütünüyle Türk bir kiliseyi –elbette ki kendi hür iradeleriyle– benimsemişlerdir. Eğer başka yollarla piskoposluk alamazlarsa Doğu Katolik Kiliseleri birliğine katılacaklardır. Kimse onları, Hıristiyan bir adamın özgür olmaya ya da Müslüman haremine kapatılmak istenen Hıristiyan bir kızın ağlamaya hakkı olduğunu iddia etme cüreti gösteren o iğrenç, isyankâr Ekümenik Patrikhane'yle tüm bağlarını kesmekten alıkoyamayacaktır. Onlar reaya olmaktan, Halifenin ve onun Müslüman tebaalarının güttükleri sığır olmaktan gurur duymaktadırlar! Onları etleriyle beslemekten, derileriyle giydirmekten tutku dolu bir haz duymaktadırlar. Eğer mülkleri, hizmetleri, kadınlıkları icap ederse, onların keyfinin ya da ihtiyaçlarının vekili olmaktan memnuniyet duyacaklardır."[7]

Douglas'a göre, geleneksel katliam ve tehcir yöntemleri şu an için uygun görünmediğinden ulusal bir kilisenin tesis edilmesi millet sistemini ortadan kaldırmak için iyi bir yol gibi görünmektedir.

"Onun [Mustafa Kemal'in] Türk Kilisesi planı şöyle işleyecek: Önce Barış Konferansı'nda yerli Hıristiyanların Türkiye'deki mevcudiyetine hiçbir itirazı olmadığı konusunda teminat verecek. Aksine, onlar da Türk olduğundan, bundan memnuniyet duyulduğu söylenecek. Hoş görmeyeceği tek şey Ekümenik ya da Ermeni Patrikhanesi olacak. Bunlar müttefik-

7- J. A. Douglas, "The Turkish National Churches," *The Christian East*, cilt III sayı 3, Ekim 1922, s. 125-9.

leri İstanbul'a çağırmış ve Türkiye'ye ihanet etmiştir. ... Halka gelince, suçlarından arınmak isteyenler bu kurumları bütünüyle reddederek bunu yapabilirler. Onların Türk Milli Kilisesi'ne kaydolmalarına izin verilecek. Pişmanlıkları bu yolla sınanmış olacak."

Douglas'a göre, Türkler Hıristiyanları affedip kendi korumalarına alsa bile büyük ihtimalle sonuçta "bir Türk kazası onları yoldan temizleyecektir." Böyle bir "kazanın" kurbanı olmamak içinse geride kalan Yunan ve Ermeniler Türkiye'den kaçmalı, Patrikhane onlara Aynoroz'da sığınma tesis etmelidir. Eğer bu olmazsa Papa Eftim "Fener'i ele geçirecek ve Aziz Hrisostomos ile Aziz Grigorios'un tahtını gasp edecektir. Yeni Roma'da, babalarının kilisesini terk edip Papa Eftim'i patrik kabul ederek riskten kaçınan Yunanlar ve Ermenilerden başka Hıristiyan kalmayacaktır. Türk Milli Kilisesi'nin üyeleri olarak onlar Türk olacaktır ve uluslararası hukuk uyarınca bunların inançları ait oldukları ulus dışında kimseyi ilgilendirmeyecektir."[8]

Birleşik Krallık'ın dış politikasına yön veren çevreler nezdinde sözü geçen bir isim olan Arnold Toynbee de Anadolu Ortodoks Hıristiyanları ile Türk milli ülküsü arasındaki bağın samimiyetini ve söz konusu girişimin kendiliğindenliğini sorgulayanlar arasındadır. Toynbee, "mevcudiyetleri ortak bir anadil gibi son derece önemli bir bağa sahip oldukları Müslüman komşularıyla iyi geçinmelerine

---

8- *agm.* Türkler'in niyet ve planlarının açık bir örneği olarak Douglas *London Muslim Sandard*'dan bir makale alıntılar ("Papa Eftein and the Greeks of Constantinople"): "Yakın Doğu'dan son mesajlar, Konstantinopolis'teki kendi kendini atamış Yunan Kilisesi Başpiskoposu V. Meletios'la tüm ilişkileri kestiklerini ve Anadolu'daki Türk Ortodoks Kilisesi reisi Papa Eftein'in (*sic*) ocağına bağlanmak için uzun bir yakarış gönderdiklerine ilişkin müjdeli haberleri getirdi. Niyetleri hususunda her türlü şüpheyi ortadan kaldırmak için Yunan devletinin dini veya seküler reisleriyle her türlü bağı koparttıklarına dikkati çektikleri bu yakarışın bir kopyasını Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti'ne gönderdiler. ... Mütareke koşullarına mugayir olarak Konstantinopolis'teki İtilaf alçaklıklarında Yunanların aslan payına sahip olduğu yadsınamaz. Ermeniler ve diğer Levanten melezlerin payları ikinci kötü olarak gelir ve Yunan Kilisesi'nin sözde ruhbanları ve patrikleriyle ilişkilerini hemen kesmelerinden daha iyi bir kefareti olamaz. Fakat geçmiş yanlışlarının cezasından bu mesleği icra ederek ya da ilk müsait fırsatta çıkarıp atacakları bir fes giyerek kurtulmayı düşünüyorlarsa, o zaman Milliyetçi Hükümetin yetkililerini bu çakallara karşı tetikte olmaya tavsiye ederiz. Türkler asıl olarak gayrimüslim vatandaşlarının ihanetleri yüzünden uzun ve zalimane biçimde ıstırap çektiler ve şimdi hiçbir timsah gözyaşı bu zararlılarla mücadele etmenin yegâne yolunu bulandırmasına izin verilmemelidir." Bkz. Douglas, s. 130.

bağlı olduğu herhangi bir dış gözlemci için bile açık olduğundan" bu türden bir adımın Ortodokslar için avantajlı olabileceğini kabul etse de, daha önce de gördüğümüz gibi, tüm bu hareketin resmi makamlardan gelen baskıların sonucu olup olmadığı hususunda ciddi şüpheler taşımaktadır.[9] Toynbee, A. Boutwood ve H. Pircie Gordon'la birlikte, 10 Mayıs 1922'de, Britanya Dış İlişkiler Ofisine ve Anglikan Kilisesi'ne konu hakkında bir rapor sunmuş ve Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarının tehcirden kaçmak için Türk Ortodoks hareketine katıldıklarının altını çizmiştir.[10]

Öte yandan, Türk Ortodoks hareketinde dikkate alınması gereken bir potansiyel gören gözlemciler de mevcuttur. Örneğin daha önce de andığımız Amerikalı gazeteci Clair Price, Papa Eftim'e "dikkatle yaklaşılmalı, çünkü yeni Türkiye'de o Hıristiyan dünyası için Kemal'den daha önemli biri olabilir" tespitinde bulunur. Price'a göre Eftim'in hareketinin önemi, "Hıristiyan dayanışmasının eski temelini yok etmiş ve yepyeni bir temel için ihtimaller yaratmış olmasından" kaynaklanıyordu:

> "Eski dayanışma, yanlış ya da doğru, son yıllarda Türkler, Ermeniler ve Yunanlar üzerinde benzer bir korkuya neden olmuştu. Fakat Papa Eftim'in yepyeni bir dayanışma anlayışı ortaya koyması mümkün. Bu ihtimale dikkatle yaklaşmamız gerekiyor, çünkü bu durum Batının, Yakın ve Orta Doğu'ya yeni yaklaşımını ortaya koyuyor. Bu yaklaşım gerek İslam gerek Hıristiyan dünyası için hesaplanamaz faydalar getirebilir. Zaman geçtikçe Papa Eftim'in esas önemi ortaya çıkacak. Türk'e düşmanlık Hıristiyan imanının bir parçası olduğundan o bugünün dünyasındaki en anlamlı figür."

Price'a göre, kendi okullarını bırakıp çocuklarını devlet okulları-

9- Toynbee, s. 192-3.

10- Aktaran Alexandris, 1983a, s. 178.

na yollamak, Ortodoks medeni hukukundan vazgeçip şahsi ilişkileri Adliye Vekâleti'ne bağlı mahkemelerin yetki alanına devretmek, tüm ırklara Osmanlı yurttaşı olarak devlet karşısında eşit bir konum sağlamaya çalışmış olan 1908 Jön Türk devriminin ruhuyla uyumludur. O nedenle, Mustafa Kemal Müslüman gericiliğiyle savaşırken Eftim de Ortodoks gericiliğiyle, yani "Doğuculuğun kalesi" Patrikhane'yle mücadele etmektedir. Price, Eftim'in Türk milliyetçi ülküsüne sadakatinden de şüphe duymaz:

> "Bu tuhaf biçimde Batılı fikri Eftim'in kafasına ilk olarak kim soktu, hiçbir fikrim yok. Doğuculuğun kalesi, Ekümenik Patrikhane olmadığı kesin. Nereden geldiyse geldi, Papa Eftim'in samimiyeti konusunda bugün en ufak bir şüphe olduğunu sanmıyorum. Onunki, kendisini yanlış anlaşılmış hisseden bir azınlığın fanatikçe samimiyeti."[11]

Fransız gazeteci Jean Schliklin'e göreyse Eftim, gerçekten Küçük Asya Hıristiyanlarının hizmetinde olan biridir. Ona göre, aralarından bazıları hükümete karşı gelene dek, Küçük Asya Hıristiyanları Müslüman hemşerileriyle birlikte, hoşgörülü Türk hükümetinin idaresi altında huzur içinde yaşamışlardır. Türk devletiyle çelişen Patrikhane, dindaşlarının başına çokça bela açmış ve Hıristiyanlar arasında da bir reaksiyona sebebiyet vermiştir. Schliklin'e göre Papa Eftim bu reaksiyonun tecessüm etmiş halidir.[12] Eftim Anadolu'da yaşayan Hıristiyanların saf Türk olduğunu, bunların Selçuklulardan önce buraya geldiklerini iddia ediyordu. Bunların dinen Ortodoks olmaları Yunan olmaları anlamına gelmiyordu. Fener'in bir komplo merkezine dönüşmesiyle birlikte Sırplar ve Bulgarlar Patrikhane'yi nasıl terk etmişse şimdi de sıra, benzer şekilde Patrikhane'ye karşı gelen ve kilise bağımsızlıklarını elde etmek için çabalayan Ortodoks

---

11- Price, s. 147-53.

12- Schliklin, s. 173-5.

Türklere gelmişti.[13] 1922'de Fransa'nın en etkili gazetelerinden olan *Le Temps*'in temsilcisi olarak Türkiye'ye gelen Paul Gentizon'a göre de Papa Eftim'in Türk milliyetçiliği göstermelik değildi. Asırlardır Anadolu'da Türklerle yan yana yaşayan bir Hıristiyan cemaatin üyesi olarak Eftim, onlarla benzer milli özlem ve hisleri paylaşmaktaydı.[14]

Papa Eftim'in samimi mi yoksa oportünist bir şarlatan mı olduğu ya da "Türk Ortodoks" Kilisesi'nin kuruluşunun sahici temellerinin olup olmadığı sorularına farklı cevaplar verilmiş olsa da neticede bu girişimin devamı, Anadolu'da Ortodoks ahalinin varlığının devamına bağlıydı. Gerçekten de tam bu sırada, yani daha Türk Ortodoks Patrikhanesi henüz kurulmuşken "milli" kilisenin varlık koşulunu, yani bizzat müminlerinin Anadolu topraklarındaki varlığını tehdit eden bir gelişme gündeme gelir.

"Türklüğe merbut ve sadık Ortodokslar kalır ümidindeyim"

Türk-Yunan savaşının sonuna gelindiğinde iki ülke arasında yapılacak bir nüfus mübadelesi, kapsamı ne olursa olsun, belli ki taraflar nezdinde neredeyse bir zorunluluk olarak telakki ediliyordu. Lozan'daki Barış Konferansı'nın haberleri Türkiye'ye ulaştıkça Anadolu'nun iç kesimlerindeki Ortodoks Hıristiyanlar kendilerinin de bu nüfus mübadelesine tabi kılınacakları korkusunu duymaya başladılar.[15] "Türk Ortodoks" hareketinin sözcüleri önce oluşan bu kaygıları gidermeye çalışır. İstamat Zihni, Türk Ortodoksların mübadeleye dahil edilmeyeceğine inandığını ifade etmekteydi. Ona göre mübadelenin gönüllü olması gerekmekteydi ve kalma kararını verenlerin Yunan hisleri taşımaları ya da Fener'in prensiplerine uymaları mümkün değildi: "Türkiye'de Türkler içinde yaşamaya karar verenler, Türk

13- *age*, s. 177-9.

14- Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu* (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1994), s. 208.

15- Anastasia-Manousaki mübadele kararının kendilerine bildirilmesinden çok önce bu hususa dair rivayetlerin Ortodoks Hıristiyanlar arasında dolaşmaya başladığını ifade eder. Sophia Anastasia-Manousaki, *Μνήμες Καππαδοκίας* [Kapadokya Hatıraları] (Atina: Centre for Asia Minor Studies, 2002), s. 279-80. Ayrıca bkz. *Exodus*, cilt II.

Ortodoksum diyenler milletimizi girdab-ı sefalet ve perişaniyete sevk eden Yunan menfur ve meşum hislerini taşıyamaz ve eski Fener'in muzır ve muharip prensipleriyle hiçbir vakit yaşayamaz."[16]

İstamat Zihni'ye göre Türk İslam ve Türk Hıristiyanların özü, sözü ve eylemleri bir olmalı, "Türklüğün tealisi, Türk vatanının selamet ve saadeti, hürriyet ve istiklaliyeti" gayelerinde aynı hisler, düşüncelerle yekvücut bulunmalıdırlar. Türk Hıristiyanlar anavatanlarında Müslüman hemşerileriyle birlikte "Türk lisanı altında, Türk şanlı bayrağının zir-i himayesinde" yaşamayı tercih etmişti ve bundan ötürü de ülkelerini terk edip tamamen yabancı ve farklı topraklarda yaşamaları asla mümkün olamazdı. İstamat Zihni, "bu vatanda kalmak isteyen, Türklerle birlikte imar-ı hayat etmek arzusunda bulunan" Türk Ortodoksları bu isteklerini fiilen ispat ettikçe hükümetin bu gerçekleri dikkate alacağı ve Türk Ortodokslarını himaye ve onlara yardım edeceğinden şüphe duymuyordu. Türk Ortodokslar hem maddi hem ruhani anlamda Türk ulusuna bağlıydı. Türk ulusuna ait olmayan ve ona ihanet edenler gidecek ama "fiilen Türk hükümetine metbu ve sadık, kalben Türk milletine merbut" olan Türk Ortodokslar Türkiye'de kalacaktı. Bu "hakikatlere müdrik, bu evsaf ile mücehhez bulunanlar, anayurdları Türk topraklarından bu vatanın nimetlerinden mahrum kalmayacaklarına kâni olmalıdır."[17]

Anlaşılan o ki, nüfus mübadelesinin zorunlu olacağı ve Anadolu Ortodokslarını da kapsayacağı söylentileri yayıldıkça İstamat Zihni, *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*'nda bir kez daha Türk Ortodokslarının kendi anavatanlarında, Müslüman Türk kardeşleriyle birlikte yaşamayı tercih edeceklerini vurgulamak zorunluluğunu hisseder. İstamat Zihni'ye göre "Türk Ortodokslar" daha Yunanlar vatanlarını işgale başladıkları sırada "Fener'in mekruh ve menfur siyasetine isyan-ü feryad ederek" bununla ilişkilerini kesmişler ve müstakil kiliselerini teşkil etmişlerdi. Zihni'ye göre Türk ırkından

16- İstamat Zihni, "Anadoluda Halis ve Hakiki Türk Ortodoksu Olarak Yaşamak İsteyen Milletdaşlarıma," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 11 Kasım 1338/1922, sayı 12.

17- *agm.*

gelen, dil ve kültür anlamında Türk olan Türk Ortodokslarını diğer Rumlar ve ekalliyetlerin durumuyla kıyaslamak doğru değildir: "Biz Türk Ortodoksları ırken Türk olduğumuz tarihen sabittir. Lisan ve adat ve adap ve muaşeratımız yine Türk'tür. Şu itibarla ırkiyetleri Türk olmayan ve yalnız Türk tabiyetinde bulunan diğer Rumlara kabil-i kıyas değiliz. Bizim ekalliyetlerle hiçbir münasebetimiz yoktur. Doğrudan doğruya Türk İslâmların ekseriyeti dahilinde aynı ırka mensup ve yalnız din noktasından Ortodoksluk mezhebine salikiz."[18]

İstamat Zihni'ye göre Türk Ortodoksları, Türk İslam kardeşleriyle birlikte vatanlarının selamet ve saadeti uğruna yekvücut yaşamaya karar vermişlerdir. Dolayısıyla kendilerine "külliyen yabancı," ahlâk ve adetlerine, lisanlarına uymayan yerlerde hayat kurmalarına imkân yoktur. Aksine Türkiye'de kalacak olan Hıristiyanların ülkelerine sadık kalacağından, Müslüman Türklerle aynı şekilde düşünüp aynı şekilde hissedeceğinden hiç şüphesi yoktur. İstamat Zihni, Türk Ortodokslarının Türk vatanına hiçbir zaman ihanet etmemiş olduğuna teminat vererek milletine, hükümete ve vatani gaye ve emellere sadık, Türklüğe bağlı kaldıkları müddetçe ülkelerinde huzur içinde yaşayacaklarını hatırlatıyor, "Hakiki Türklüğe merbut ve sadık Ortodokslar kalır ümidindeyim" diye yazıyordu.[19]

Aslına bakılırsa hiç değilse bir süreliğine, tıpkı İstamat Zihni'nin ümit ettiği gibi, Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanların zorunlu nüfus mübadelesi antlaşmasının dışında tutulacağı görüntüsü verilmiştir. TBMM İcra Vekilleri Heyeti Başkanı Hüseyin Rauf [Orbay] Bey, 28 Kasım 1922 tarihinde İsmet Paşa'ya çektiği telgrafta bu konuda şunları söylüyordu: "Heyet-i Vekile Türkiye'deki Ermenilerin Ermenistan'daki Türklerle mübadelesi, Türk Ortodoksların mümtaz bir hak iddia etmemek şartıyla memlekette kalmaları fikri ve kararındadır."[20] 4 Aralık 1922 tarihinde aynı karar tekrar edilir: "Yerli

---

18- İstamat Zihni, "Anadoluda Mecburi Mübadelenin Türk Ortodokslara Şumülü Var Mıdır?" *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 11 Şubat 1339/1923, sayı 15.

19- *agm.*

20- Aktaran M. Çağatay Okutan, *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları,

Ermeniler ve Ortodoks Rumlar hakkında da 28 Teşrinisani tarihli telgrafla Heyet-i Vekile nokta-i nazarı bildirilmişti. Yerli Ermenilerin Ermenistan'daki Türklerle mübadelesi ve Türk Ortodoksların mümtaz bir hak iddia etmemek şartıyla memlekette kalmaları fikrindeyiz."[21] Britanya Dışişleri Bakanı Lord Curzon, 12 Aralık 1922'de, Lozan'da, nüfus mübadelesinin Anadolu'daki Yunan nüfusu neredeyse bütünüyle ortadan kaldıracağını beyan etmiş ve "ancak geride, sanıyorum ki 50 bin kadar, üzerinde uzlaşılmaya varılmış Rum nüfusu kalacak" diye de eklemişti. Ertesi gün İsmet Paşa, Türk Ortodokslar "Müslüman vatandaşlarının gördüğü muameleden farklı bir muameleyi hiçbir zaman istememişlerdir, böyle bir istekte bulunmalarının da mümkünatı yoktur" diye açıklama yapmıştı. "Ortodoks inancından olup Türkçe konuşan 50 bin kişi her durumda (Küçük Asya'da) kalacaktır" diyen Venizelos da Lord Curzon ve İsmet Paşa'yla aynı fikirdedir.[22]

Lozan Konferansı'nda Türkiye'nin ikinci temsilcisi olan Rıza Nur'a göre Rumların, aleyhinde bulundukları bir milletle yan yana yaşayamayacakları düşüncesine sahip olduklarından Anadolu'yu terk etmeleri normaldi. Ancak Kayseri'de sakin olan "Türk Ortodoksları" için bu durum geçerli olamazdı. Neticede Rıza Nur da Türk Ortodokslarının Türkçe konuşup Türk adetlerine bağlı olduklarını ve aynı zamanda menşe itibariyle bir Türk boyuna mensup olduklarını söyleyerek onları Anadolu'yu terk etmesi gereken diğer Rumlardan ayırır.[23] Diğer yandan *Tasvir-i Efkâr* gazetesi, Ankara hükümetinin "Türk Ortodokslarının" ekalliyet hukuku gibi imtiyazlar istememek ve devletin Müslüman halkı hakkındaki kanunlarına tabi olmak şartıyla Türkiye'de kalabileceklerine dair bir genelgenin hazırlandığını duyurur.[24]

2004), s. 71.

21- Aktaran Taner Akçam-Ümit Kurt, *Kanunların Ruhu: Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s. 116.

22- Psomiades, 1968, s. 92; Clogg, 1992, s. 65 ve Jaeschke, 1964, s. 114-5.

23- *Tanin*, 16 Aralık 1922. Aktaran Özgür Mert, *Türk Ortodoksları*, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2005, s. 27.

24- *Tasvir-i Efkâr*, 25 Aralık 1922. Aktaran Özgür Mert, *age*, s. 28.

"Türk Ortodokslarının" zorunlu nüfus mübadelesinden istisna tutulmasına dair neredeyse bir mutabakat olmasına karşın sonuçta bu topluluk da nüfus mübadelesi konvansiyonuna dahil edilir. Bilindiği gibi zorunlu nüfus mübadelesi ırki ya da dilsel mülahazalardan ziyade dinsel bağlılıklar üzerine bina edilmişti.[25] Konvansiyonun birinci maddesi bu ilkeyi açık biçimde ortaya koyar: "Türk topraklarında Rum Ortodoks dininden Türk uyruklarıyla, Yunan topraklarında yerleşmiş Müslüman dininden Yunan uyruklarının, 1 Mayıs 1923 tarihinden başlayarak, zorunlu mübadelesine girişilecektir. Bu kimselerden hiçbiri, Türk hükümetinin izni olmadıkça Türkiye'ye ya da Yunan hükümetinin izni olmadıkça Yunanistan'a dönerek orada yerleşemeyecektir."[26]

Din unsuru kimlerin nüfus mübadelesine dahil edileceğinin belirlenmesinde güvenilir bir kıstas olarak görülmüş olsa da, "Rum Ortodoks dini" ifadesinin yorumlanış biçimi, kaçınılmaz olarak, İstanbul Patrikhanesi'nin kilise sınırlarının resmi anlamda Yunanlığın sınırları olarak kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Kilikya bölgesindeki Hıristiyan Arapların durumu Muhtelit Mübadele Komisyonu'nda tartışılırken Türk delegasyonu söz konusu ifadenin hangi kiliseye bağlı olduklarına bakmaksızın tüm Ortodoks Hıristiyanları içerdiğini ifade etmiştir. Buna göre, Türk uyruğunda olan tüm Sırplar, Ruslar, Romanyalılar ve Hıristiyan Araplar nüfus mübadelesine dahil edilecekti. Yunan delegasyonu bu teklife karşı çıkar ve ifadenin hem Rum hem Ortodoks olanları kapsadığını ifade eder. Komisyon ise 1927'de "Rum Ortodoks dini" ifadesinin Ekümenik Patrikhane'ye bağlı olan-

---

25- "İlk bakışta bu mübadele iki tarafta da milliyetçi ve vatansever fikirlerin egemenliğinin ve ulus ve anavatana daha geniş bir birlik ve tutarlılık verme emelinin açık bir göstergesini oluşturur. Yine de aslında ne yaşandığına daha yakından bakıldığında başka fikirlerin ve bağlılıkların hâlâ geçerli olduğu belirmeye başlar. ... Yaşanan Yunan Ortodoks Hıristiyanlar ile Osmanlı Müslümanların bir mübadelesi değildi. Farklı bir toplumsal ve ulusal sınıflama sistemine aşina Batılı bir gözlemci bunun hiçbir biçimde bir vatanına gönderme işlemi değil, fakat Hıristiyan Türklerin Yunanistan'a ve Müslüman Yunanların Türkiye'ye ikili bir sürgünü olduğu sonucuna varabilirdi." Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961), s. 348-9.

26- Giorgos Kritikos, "Motives for the Compulsory Exchange," Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών, cilt 13, 1999-2000, s. 211; keza bkz. J. A. Petropoulos, "The Compulsory Exchange of Populations: Greek-Turkish Peacemaking 1922-1930," *Byzantine and Modern Greek Studies 2*, 1976, s. 137-8.

ları kapsadığına ve bu ifadenin Fener dışındaki patrikhanelerle (Antakya, Kudüs, İskenderiye) otosefal ya da bağımsız kiliselere (Kıbrıs, Romanya, Sırp, Karadağ, Rus, Arnavut kiliseleri ve Bulgar Eksarhanesi vd) uygulanamayacağına karar verir. Görüldüğü üzere, İstanbul Ortodoks Kilisesi üyesi olmak Yunan bilincine sahip olmanın belirleyici kıstası olarak değerlendirilmiş, dahası söz konusu tartışmada Patrikhane'den bağımsız olduğu iddia edilen Türk Ortodoks Kilisesi (Türk tarafınca bile) söz konusu dahi edilmemiştir.[27]

Gerek Yunan ve Türk Halklarının Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol gerekse Muhtelit Mübadele Komisyonu kararları, mübadele edilebilir olup olmamanın temel kriterinin dini olduğu, bunun da Patrikhane'nin cemaatine ait olmak anlamına geldiği hususunda nettir:

> "Türk ve Rum ahalinin mübadelesi keyfiyetine ırk mülâhazalarının hâkim olduğu ve Türkiyede mukim Rum ırkından akalliyetin Yunanistanda mukim Türk ırkından akalliyet ile tebdil edildiği fikrine arasıra tesadüf edilir. Bunun doğru olmadığını ispat için misal olarak Türkiyedeki Rumlardan, Rum Ortodoks dininden başka bir dine ve meselâ Katolikliğe, Protestanlığa veya İslâmiyete mensup bulunanların mübadeleye tâbi olmadığını hatırlamak kâfidir. Fazla olarak 'Rum Ortodoks dini' tabiri, ancak Muhtelit Mübadele Komisyonunun 35 numaralı kararında sonradan açıkça bildirildiği üzere, İstanbul Rum patrikhanesine tâbi kiliseyi amaçlar. Lozan Mukavelesi mucibince mübadeleye tâbi olması lâzımgelen Türkiye Rum ahalisi, Türk tebaasından olan ve Rum patrikhanesini kendi ruhanî başkanı olarak gören ahalidir. ... Rum Ortodoks dini tabirine –35 numaralı kararın B ve C fıkralarında tasrih edildiği üzere– Fener Rum patrikhanesine mensup Türk teba-

27- Stephen P. Ladas, *The Exchange of Minorities Bulgaria, Greece and Turkey* (New York: The Macmillan Company, 1932), s. 377-84.

> ası demek olup bundan, ırka bakılmaksızın, din bakımından Rum patrikhanesinden gayrı patrikhanelere veya müstakil kiliselere mensup olan Türk tebaası hariç idi. Bu halde Türkiye arazisinde mütemekkin olup İstanbul Patrikhanesi'ne mensup her Türk tebaası ... Rum, Bulgar, Sırp, Romen, Rus ırkından olsun, mübadil idi."[28]

Görüldüğü üzere kimin mübadele edileceği, dolayısıyla kimin Yunan sayılacağı bütünüyle İstanbul Patrikhanesi'nin ruhani otoritesine bağlı olup olmamak meselesi olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan İstanbul Patrikhanesi'ne bağlı olmak Yunan ulusal topluluğuna ait olmanın temel koşulu sayılmıştır. Burada önemli bir nokta, "Türk Ortodoks Kilisesi"nin mübadelenin kimleri kapsaması gerektiğine dair tartışmalarda anılan bağımsız kiliseler arasında sayılmamasıdır. Türk tarafı dahi bu kilisenin varlığını söz konusu ederek ona bağlı olanları mübadeleye istisna saymamıştır. "Türk Ortodoks Patrikhanesi," mübadeleyle alakalı tartışmalarda, örneğin bir Antakya Patrikhanesi ve ona bağlı Ortodokslar gibi bir tartışma başlığı olmamıştır.[29] Bu bakımdan Türk tarafının Anadolu Hıristiyanlarını mübadeleye dahil edilmesini tercih ettiği, o nedenle de Türk Ortodoks Kilisesi'nin Rum olmayan Ortodoks nüfusun dini merkezi olduğu iddiasında bulunmadığı söylenebilir. Türkiye tarafı Kayseri merkezli yeni kiliseye tabi olanların İstanbul Patrikhanesi ile herhangi bir ilgisinin bulunmadığı iddiasında pekâlâ bulunabilirdi. Oysa böyle bir iddiada bulunulmamış, dolayısıyla da daha önce Türk kökenli olduğu ileri sürülen Anadolulu Ortodoksların İstanbul Patrikhanesi'ne tabi olduğu kabul edilmiştir. Böylece Türkçe konu-

---

28- *Mübadeleye Dair Türkiye ve Yunanistan Arasında İmza Olunan Mukavelenameler, Muhtelit Mübadele Komisyonu Kararları, Bitaraf Azaların Hakem Kararları* (Damga Matbaası, 1937), der. Mehmed Esad Atuner, s. 239-240.

29- "Rum Patrikhanesi ile Antakya Kilisesi beynindeki dinî ve ruhanî münasebetlerin mahiyeti hakkında her ne fikirler bulunulursa bulunulsun Muhtelit Mübadele Komisyonu şuna karar vermiştir: Antakya Patrikhanesi Ortodoks Kilisesi mensupları Lozan Mukavelenamesinde 'Rum Ortodoks dininden' diye tavsif olanlar meyamında değillerdir ve bundan ötürü bu mukavele ile amaçlanmamışlardır." *age*, s. 248.

şan Ortodoks Hıristiyanlar da Ekümenik Patrikhane'ye bağlı kabul edilmiş olduklarından Yunan sayılarak mübadele kapsamına alınmışlardır.

Oysa biraz önce de ifade ettiğimiz gibi, başlangıçta bu hususta bir belirsizlik hâkim gibidir. Örneğin, 2 Mart 1923 günü, Büyük Millet Meclisi'ndeki barış koşulları üzerine tartışmalar esnasında Bolu mebusu Tunalı Hilmi Bey, Rıza Nur Bey'e Türk Ortodokslarının mübadeleye dahil edilip edilmeyeceğini sorar. Rıza Nur Bey, antlaşmada Türk Ortodokslarına ilişkin spesifik bir atıf bulunmadığından Türk tarafının arzu ettiği yönde hareket etmede tamamen serbest olduğu yanıtını verir: "İsterseniz mübadele edersiniz, istemezseniz size tabidir."[30] Bu belirsizliğe karşın neticede, yukarıda da belirtildiği üzere, "Türk Ortodokslar" Fener Patrikhanesi'ne bağlı sayılarak mübadele kapsamında sayılacaktır. Ankara neticede, Rıza Nur'un bahsettiği seçme serbestliğini, "Türk Ortodoksları" mübadele etme yönünde kullanır.

Papa Eftim ve arkadaşları 1923'ün Eylül ayına kadar, hiç olmazsa Kayseri ve Konya'daki Ortodoks Hıristiyanların mübadeleye dahil edilmemesini sağlamaya çalışır ama bunda başarıya ulaşamazlar.[31] Eftim'in ikinci oğlu Selçuk Erenerol ile yapılan bir mülakatta, babasının İsmet Paşa'ya mübadelenin koşulları hakkında soru sorduğunda İsmet Paşa'nın Anadolu'da dağılmış Hıristiyan azınlıkları kontrol etmenin zor olacağından bir vilayette, İstanbul'da toplanmalarının daha uygun olacağından bahsettiğini söyler.[32] Böyle bir görüşme gerçekten olmuş mudur bilinmez ama Erenerol'un İsmet Paşa'ya atfettiği sözler, Cumhuriyet devri azınlık politikalarının coğrafi yönelimiyle uyum içerisindedir. Gerçekten de Lozan Antlaşması'ndan sonra Türk hükümetleri, ülkede kalan tüm gayrimüslimleri İstanbul'da toplamak arzusundaydı. Cumhuriyet döneminde Anadolu Er-

30- Bkz. *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, cilt 4, s. 12.

31- Alexandris, 1983a, s. 196.

32- *Diyanet*, Kasım 1995, sayı 59, s. 10-16. Aynı mülakatta Selçuk Erenerol bu kararla Yunanlara "gerçek Türklerin" verilerek karşılığında çingenelerin alındığından bahseder.

menilerinin ve Trakya Yahudilerinin İstanbul'a nakli bu siyasetin örneklerini oluşturur.[33]

Mübadeleye dahil edilmelerinin Türk Ortodoks hareketinde nasıl bir kafa karışıklığı ve şaşkınlığa sebep olduğunu tam olarak bilmek elbette mümkün değil. Şubat 1923'te, yani zorunlu mübadeleye dair antlaşmanın imzalanmasından hemen sonra dahi *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*'nda ahaliyi göç etmemeye teşvik eden şu satırları okuruz:

> "Mübadelenin biz Türk Ortodokslarına hiç tesiri olamaz. Hükûmet-i milliyemiz hakikati anladı. Biz bundan bir iki sene evvel Fenar'a ilân-ı harb etdik. Kat'-i alâka etdik. Münhasıran umûr-ı rûhâniye ile meşgul olmak üzere müstakil kilisamızı teşekkül etdik. Biz ırken, lisanen, adeten Türküz, biz Anadolu'nun öz evlâdı bulunmaktayız. Validemiz Anadolu bu gün beslediği nüfusun eski zamanlarda on mislini beslemiş, sütü gayet bol şefkatli bir validedir. Dünyada Anadolu gibi âb ve havası ve kuvve-i inbâtiyesi fevkalade iyi hiçbir memleket bulunmaz. Yine iyisini sen bilirsin. Gidersen Allah selamet versin, son pişmanlık faide vermez."[34]

Bir başka yazıda ise şöyle deniyordu: "Irken, lisanen, adeten Türk diyaneten Ortodoks olan biz Türk Ortodoksların Türklüğünde hiçbir kimse iştibâh edemeyeceğinden gerek akalliyet gerek mübadele hususatının bizlere şümûlü olamayacağı emr-i tabiî bulunduğunu Avrupa bilmelidir."[35]

Niğde'deki Aksos'tan (Hasanköy) Minas Yakovidis'e göre, Papa Eftim Ortodoks cemaatleri Türkiye'de kalmaya ikna etmeye çalışmıştı. Ancak bir Türk Kilisesi kurulmuş olmasına karşın Ortodoks

---

33- Bkz. Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 88-9.

34- "Bizim Kayserili Hacı Gorail Ağa'nın Kuruntuları," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 28 Kanunusani (11 Şubat) 1923.

35- "Anadolu Türkdür," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 20 Kanunusani 1923.

ahali arasında Türklerin Hıristiyanları katledeceğine dair yaygın bir şüphe vardı ve bu nedenle de Eftim'in çabaları pek de ikna edici olamıyordu.[36] Eleni Pavlidu'ya göre Simav'dan Kayseri'ye sürgün edilmiş kadınlar Papa Eftim'e mübadele karşısında ne yapmaları gerektiğini sormuştu. Eftim cevap olarak kendisinin cemaatiyle kalacağını söylemiş, ancak onlara Anadolu'yu terketmelerini salık vermişti.[37] Fotiadis ise Papa Eftim'in Ortodoksları vatanlarında kalmaya ikna etmeye çalıştığını ama halkın göç etmeyi tercih ettiğini yazar.[38] Ürgüplü Evstathios Hacievthimis'e göre Papa Eftim, mübadeleye dahil edilmemek için ahaliye, kendileri için "Türk Ortodoks" tabirini kullanmalarını tavsiye ediyordu. Eftim Ürgüp'e gitmiş ve yerel halkı ikna etmeye çabalamış, yolculuğu için de 300 lira para toplamıştı. Yine aynı kaynağa göre, Papa Eftim'le aynı fikirde olan ve Anadolu'da kalmaya çalışan küçük bir grup da vardı.[39] Kayseri yakınlarındaki Skobi köyünden Evdoksia İoanidu'ya göre, köyünün ihtiyar heyeti bizzat Mustafa Kemal'e bir telgraf göndermiş ve ahali mübadelesinden istisna tutulmak istemişti. İoanidu'ya göre Mustafa Kemal bu öneriyi, söz konusu olan devletlerarası bir antlaşmanın gereği olduğundan reddetmişti.[40] Papa Eftim basın önünde konu hakkındaki memnuniyetsizliğini ifade etmekten de çekinmez. İstanbul Rumları dışarıda bırakılırken Anadolu Ortodokslarının mübadeleye dahil edilmesinin anlaşılır bir şey olmadığını belirtir.[41]

Zorunlu mübadele haberi Anadolu'nun iç kesimlerindeki cemaatlerin pek çoğuna 1923 yılının sonlarında ulaşır. 1922 sonbaharının başlarında kendilerini Türk hücumunun ortasında bulan Batı Anadolu Rumlarının aksine Küçük Asya'nın iç kesimlerindeki Ortodoks

---

36- Minas Yakovidis, *Αυτοβιογραφία Πως Έζησα το Δράμα Μας* [Otobiyografi, Dramımızı Nasıl Yaşadım], KMS elyazması 404, Kappadokia 83, s. 9.

37- *Exodus*, cilt II, s. 422.

38- Fotiadis, s. 106-8. Serafim Rizos, Sinasos'tan Müslüman bir tanıdığı olan Hacıefendi'nin, ona eğer Papa Eftim'i izlemiş olasalardı mübadelenin gerçekleşmeyeceğini söylediğini aktarır. Bkz. *Exodos* vol. II, s. 300.

39- *age*, s. 283.

40- *age*, s. 108.

41- "Papa Eftim Efendi'nin Beyanatı," *İkdam*, 26 Eylül 1339/1923.

Hıristiyanların "eksodus"u barış içinde kotarılmış ve zamana yayılmıştır. "Karamanlıların" yaşadıkları topraklardan sökülüp atılması 1924'te tamamlanır.[42] 1920'lerin başında Anadolu'nun iç kesimlerinde kaç Ortodoks Hıristiyanın yaşadığını ve mübadele sonucu kaç kişinin Yunanistan'a sığındığını tespit etmek çok güçtür. Yukarıda bahsedildiği üzere Lozan Barış Konferansı'nda taraflar elli bin kişiden bahsetmişti. Birçok dini veya toplumsal grup vergi yükünü minimize etmek ve askerlikten kaçmak için resmi kayıtlara geçmekten kaçınma eğiliminde olduğu için Osmanlı İmparatorluğu'nda demografik bilgilere ulaşmak her zaman güçtür. Bundan dolayı elimizdeki sayılar kesinlikten yoksundur. Patrikhane istatistikleri de benzer sorunlara sahiptir. Üstelik on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren temposu giderek artan imparatorluğun büyük şehirlerine ve hatta ABD ve Mısır'a yönelik göç hareketi de Anadolu içlerindeki cemaatlerin demografik olarak cılızlaşmasına yol açmıştır. Cihan Harbi öncesinde gerçekleştirilen son Osmanlı sayımına göre Ankara, Kayseri, Konya vilayetleri ile Niğde sancağını kapsayan bölgede toplam 130.199 Rum Ortodoks bulunmaktaydı.[43] Alexandris ise 1910 ile 1912 yılları arasında Yunan konsolosluk yetkililerinin, kilise yetkilileriyle birlikte yaptıkları bir tetkike dikkat çeker. Bu sayıma göre Konya vilayetine tabi olan Niğde sancağı, Kayseri ve Ankara vilayetine tabi Nevşehir ve etrafında 93.991 Rum Ortodoks bulunmaktaydı.[44] Britanya hükümetinin Anadolu meseleleriyle ilgili uzmanları Arnold Toynbee, Arhtur Boutwood ve H. Pirie Gordon'a göreyse, 1922'de tüm Anadolu'da Türkçe konuşan Ortodoks sayısı 500 bin civarındaydı.[45]

42- Bkz. *Exodus*, cilt II.

43- Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), çev. Bahar Tırnakcı, s. 210, 218, 224.

44- Bkz. Alexandris, 1999, s. 61.

45- Alexandris, 1983a, s. 167.

"Gayrimüslim unsurların Türklüğe temessül etmesi imkânsızdır"

Anadolu'nun iç kesimlerinden mübadeleye tabi tutulan nüfusun sayısı ne olursa olsun konumuz açısından özellikle önemli olan husus, aksi yöndeki ilk beyanlara karşın "Türk Ortodoksların" neden mübadeleye tabi kılındığı meselesidir. Türk tarafının görüşünü değiştiren ne olmuştur? Şarkiyatçı ve Türkolog Gotthard Jaeschke'ye göre, Türk tarafının Türkdilli Ortodoks Hıristiyanları mübadeleye dahil etmesine neden olan belirleyici faktör, Barış Konferansı'nda alınan Patrikhane'nin İstanbul'da tutulması kararıdır. Bilindiği üzere Barış Konferansı sırasında Türk heyeti Patrikhane'nin Türkiye'nin dışına çıkartılmasını resmen talep etmiştir. Heyet Fener'in son savaşta Türkiye aleyhine bir tutum benimsediğini ve hakikatte bir siyasal teşekkül halini aldığı iddiasında bulunmuştu. Söz konusu talep, çok ciddi bir tepki ve muhalefetle karşılaşır. Bu muhalefet İsmet Paşa'yı 10 Ocak 1923'ta hükümetinin, faaliyetlerini kilise ve ruhani meselelerle sınırladığı takdirde Patrikhane'nin muhafaza edileceği yönünde sözlü bir teminat vermeye sevk eder.[46]

Bu karar, "Türk Ortodoksların" ileride yeniden Fener'in etkisi altında kalabileceğine dair tereddütleri kışkırtmış olmalı. Her ne kadar Türkçe konuşan Ortodoksların Türk olduğu inancı giderek yaygınlaşmış ve Patrikhane'den bağımsız bir kilise kurulmuş olsa da hükümet Ortodoks din görevlilerinden şüphe duymaktaydı. Örneğin Ankara cemaatinin papazı Çopuroğlu İstatyos, Pontus propagandası yaptığı gerekçesiyle İstiklâl Mahkemesi tarafından sürgün cezasına çarptırılmıştı.[47] Yani Patrikhane Türkiye'de kalacağından geride kalan Hıristiyanların Patrikhane ve ruhban tarafından yürütüldüğü iddia edilen "Yunan propagandasına" yeniden tabi olacakları endişesi hâkimdi.[48] Dolayısıyla da belirleyici olan, İstanbul'da kalması

46- Psomiades, 1961, s. 47-9. Peker'e göre Lozan'daki sulh müzakereleri esnasında Papa Eftim hükümete Patrikhane'yle ilgili bir rapor sunmuştu. Bkz. Nureddin Peker, "Türk Dostu değil, Türk Oğlu Türk Papa Eftim'in Arkasından," *Tarih Konuşuyor*, cilt 8, sayı 52, Mayıs 1968, s. 3691.

47- Jaeschke, 1964, s. 114-7; ayrıca bkz. Fernan, 1967, s. 108.

48- Jaeschke, 1964, s. 116-8. Nüfus mübadelesine rağmen Patrikhane'ye yönelik güvensizlik ve onun Yunan devletinin elinde bir propaganda makinesi olduğuna ilişkin inanç var olmaya devam etti. 1925'te Ahmet Rüstem

kesinleşen Patrikhane'nin, yetkilerinde ciddi bir sınırlama söz konusu olsa da, muhtemel cemaatini mümkün mertebe hem sayı hem de coğrafi olarak sınırlı tutma kaygısıydı.[49]

İşin ilginci, Yunan tarafı da "Kapadokya" olarak anılan bölgedeki Ortodoks Hıristiyanların mübadeleye tabi tutulmasına ilişkin herhangi bir eleştiri ya da serzenişte bulunmamıştır. Zira Yunan tarafı açısından Papa Eftim'in, dolayısıyla da Ankara'nın etki ve belirleyiciliğindeki bir kilise oluşumunun varlığı, daha sonra İstanbul'daki Patrikhane için de bir tehdit haline gelebilecekti. Bu anlamda Patrikhane'ye rakip teşkil edecek bir "Türk Kilisesi'nin" Anadolu'daki varlığı, Yunan tarafınca çok istenilir bir şey olmasa gerek. Bundan ötürü, dahili bölgelerdeki Ortodoksların da mübadele kapsamına alınmasına Yunan tarafından da bir itiraz söz konusu olmamıştır.[50]

Bu hususta dönemin politik atmosferi de gözden ırak tutulmamalıdır. Anadolu Hıristiyanlarının Türk kökenli olduğuna dair inanışın yaygınlığına ve de bu kesimin Türk-Yunan savaşı sırasında Ankara hükümetine yönelik destekleyici tavrına rağmen milliyetçiler Hıristiyan azınlıklardan şüphe etmekteydiler. Gayrimüslimlere yönelik bu şüphenin ilginç bir örneği, Sinasos (Mustafapaşa) Ortodoks cemaati mensuplarının bu dönemde "Kapadokya Cumhuriyeti Komitesi"ne katılmakla itham edilmeleridir. Cemaatin önde gelen simaları, yerel

---

[Bilinski] Bey Patrikhane'nin siyasi entrikalarına son vermenin yegâne yolunun onu Türk topraklarından sürmek olduğunu iddia eder: "Yunan dış siyasetinin tüm yönelimi, Yunan emperyalizminin hiç olmazsa Konstantinopolis ve onu Yunan Krallığı'ndan ayıran dar bölgeye ilişkin olarak silahları bırakmadığını gösteriyor. Ve Konstantinopolis'in, Lozan'da ABD ve Müttefikler tarafından desteklenen Yunanistan'ın tutkulu ısrarı karşılığında Türkiye'nin isteksiz yanıtı olarak Patrikhane'nin merkezi olarak kalışı, Yunan yayılmacılığı amacına hizmet etmesi maksadını taşıdığı vakialar tarafından karşı konulmaz biçimde açığa çıkmaktadır. Açıkça, Patrikhane'nin Konstantinopolis'te kalışını sağlama çabasının altında yatan güdü, geçmişte olduğu gibi gelecekte de bu kurumu göz konulan yerin kendisinde, Yunan Hükümeti tarafından Türkiye aleyhine uygulanan siyasetin bir ajanı olarak Helen etkisinin bir istihkâmı olarak kullanma niyetidir." A. Rüstem, "The Future of the Oecumenical Patriarchate," *Foreign Affairs* 3, 1925, s. 607.

49- Mustafa Kemal 1923 yılının ocak ayında İstanbul gazetecileriyle İzmit'te gerçekleştirdiği mülakatta bu hususta şunları söylüyordu: "Sonra ekalliyetler meselesinde mübadele keyfiyeti esas itibariyle kabul edilmiştir. Fakat İstanbul Rumlarını ve Patrikhaneyi çıkartamadık. Yalnız patrikhanenin siyasî mesâil ile iştigal etmemesini şart ittihaz ettik. Patrikhane meselesini bir Hıristiyanlık meselesi yapmak istediler. Biz de bu noktada fazla ısrar etmedik." Mustafa Kemal, *Eskişehir-İzmit Konuşmaları (1923)* (İstanbul: Kaynak yayınları, 1993), s. 92.

50- Bruce Clark, *İki Kere Yabancı: Kitlesel İnsan İhracı Modern Türkiye'yi ve Yunanistan'ı Nasıl Biçimlendirdi?* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), çev. Müfide Pekin, s. 121-123.

yöneticilerden bazılarının da işgüzarlığı sonucu, hayal ürünü ayrılıkçı Kapadokya Cumhuriyeti Komitesi'ni kurmakla suçlanır. Bununla birlikte hikâye mutlu bir sonla neticelenir. Sinasoslu bir dizi Ortodoksun sorgulanmasına ve kimilerinin İstiklâl Mahkemesi önüne çıkartılmalarına rağmen sonuçta cemaat üyeleri suçsuz bulunur.[51]

Türk milliyetçileri arasında Hıristiyanlara dair güvensizlik, onların Anadolu'daki varlığının devamının "ekalliyet meselesini" canlı tutacağı ve dolayısıyla da bunun yabancı müdahalelerinin devamına neden olacağı kanaatinden kaynaklanıyordu. Gayrimüslimlerin yabancı güçlerin ülkeye müdahalelerine bahane teşkil ettiğine dair inancın çok yaygın olduğunu daha önce belirtmiştik. Halide Edip'in savaş sırasında Mustafa Kemal'e yazdığı bir mektubu Hıristiyanlara yönelik bu kuşkuyu açıkça örnekler: "(Barış) koşulları ne olursa olsun, Hıristiyan azınlıklar yine de kalacak. Osmanlı tebaasının imtiyazlarından istifade edecekler ve yabancı ülkelere hatta bazı Avrupalı güçlere dayanarak her zaman sorun çıkaracaklar. Bu devamlı olarak yabancı müdahaleye bir bahane oluşturacak ve yıllar içerisinde bu azınlıkların lehine bağımsızlığımızın bir kısmını kaybedeceğiz."[52] Ankara'daki İtalyan temsilcisi Tuozzi'ye göre milliyetçiler, "ekalliyetleri geçmişteki bitmek bilmeyen sorunların kaynağı olarak görüyorlardı, bu sorunların bir kez daha baş göstermesine engel olmanın en iyi yolunun ekalliyetlerin mevcudiyetine son vermek olduğuna karar kılmışlardı."[53]

Gayrimüslimlerin bir tehdit olarak görülmesi nedeniyle daha savaş sona ermeden mübadele fikrinin Ankara hükümetinin üst yönetimi arasında tartışıldığı ve bu hususun nihai çözüm yolu olarak değerlendirildiği kesindir. Hariciye Vekili Yusuf Kemal Bey, yaklaşık bir ay süren Avrupa seyahati sonunda Ankara'ya döndüğünde

---

51- Serafim N. Rizos, *Kappadokiki Dimokratia–Kapadokya Cumhuriyeti*, elyazması 426, Kappadokia 93.

52- *A Speech*, s. 77. Eröz'e göre Papa Eftim bu hareketi Cihan Harbi'nden önce başlatsaydı, Hıristiyan Türkler düşmana karşı Müslüman miletdaşlarıyla birlikte savaşacaklar ve bu Müslümanların Hıristiyanlara karşı şüphesini ve nihayet nüfus mübadelesini önleyecekti. Bkz. Mehmet Eröz, *Hıristiyanlaşan Türkler* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983), s. 48.

53- Aktaran Kritikos, s. 219.

seyahati sırasında yaptığı diplomatik temasları 4 Nisan 1922 günü meclisin gizli oturumunda milletvekillerine şöyle aktarıyordu:

> "Avrupa'da bizim aleyhimize düşmanların kullanabileceği en büyük silah bu ekalliyetler silahıdır. Binaenaleyh ben ikinci gün kendisine [Lord Curzon'a] gittim ve ilk evvel kendisine ekalliyetlerden bahsettim ve bunu ikiye ayırdık. Rum ekalliyetleri için mübadele esasını teklif ettim ve dedim ki: Biz, devamlı bir sulh istiyoruz ve bunun için bu suretle bizi onlardan, onları bizden emin kılmaktır. Bundan sonra bizde kalacak Rumlarda haricî bir fikir vardır. Bir gün Türkiye'yi parçalayacağız, burayı oraya [Yunanistan'a] raptedeceğiz. Buraların Türkiye'de kaldığı sabit olmalıdır ki, birbirimizin elini tutalım. Birbirimizle iyi geçinelim. Bundan iyisi ise onları rahat yaşayabilecekleri yerlere göndermek ve Müslümanları da rahat yaşayabilecekleri bir yere celbetmek lazımdır. Binanaleyh bu suretle bu meseleyi cezrî [kesin] bir surette halletmek demektir. Emin bir esas koymaktır ve Şarkta [bundan] böyle Müslümanlarla Hıristiyanların münasebatı iyi olur dedim."[54]

Lozan'da konuyla ilgili müzakereler işte böyle bir anlayış çerçevesinde yürütülür. Nüfus mübadelesi görüşmelerini sürdürmek üzere yetkilendirilen Büyük Millet Meclisi hükümetinin diplomatik temsilcisi Hamid Bey, Türkiye'deki azınlıkların korunmasına dönük müdahaleler gerekçesiyle, Türk egemenliğinin yabancı güçlerce her daim ihlal edildiğinin altını çizer. Hamid Bey bunun artık kabul edilir olmadığını, hükümetinin bu konuda hiçbir müdahaleyi kabul etmek niyetinde olmadığını vurgular.[55] İsmet Paşa'ya göreyse, "Türkiye'deki bir ekalliyet için, bir Türk vatandaşının yararlandığı tüm haklardan

---

54- Aktaran Ayhan Aktar, "Türk-Yunan Nüfus Mübadelesinin İlk Yılı Eylül 1922-Eylül 1923," *Yeniden Kurulan Yaşamlar 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yanıları, 2005) içinde, der. Müfide Pekin, s. 42-43.

55- *age*, s. 220.

yararlanmanın en iyi yolu, yabancı bir ülkeyle taviz ilişkisine girmemek, tüm yabancılardan ayrı durmaktır."[56]

Gayrimüslim karşıtı popüler hissiyatın bu dönem çok yaygın olduğu da unutulmamalıdır. Mübadele sürecinin daha ilk aşamalarında Türk basınında yer alan ve Yunanistan'da mübadele edilecek Müslümanlara baskı yapıldığına dair iddia ve haberler, kamuoyunda büyük bir infiale neden olur. Yunanistan'ın bu baskı politikasına karşı benzer uygulamaların halen Türkiye'de bulunan Ortodoks ahaliye karşı da gündeme getirilmesi isteği, ciddi bir biçimde gündeme gelir. TBMM'de 85 mebus imza toplayarak kaygılarını dile getirir ve bu konuda girişimde bulunulmasını talep eder. Basında da konu hakkında oldukça sert yazılar yayımlanır. İstanbul, İzmir ve Ankara başta olmak üzere ülkenin pek çok şehrinde Yunan eylemlerine karşı Türkiye'deki Rumlara karşı aynı şekilde mukabelede bulunulmasını talep eden gösteriler yapılır.[57] Gayrimüslim topluluklara karşı gerek resmi çevrelerde gerekse halk arasında görülen reaksiyonda, Ermeni ve Rumların mülklerini geri almak için dönecekleri kaygısı da etkiliydi. Bu kaygı mübadele sonrasında dahi devam edecektir. 1924 yılında bir grup Ermeninin mallarına sahip çıkmak üzere ülkeye geri döndüğüne dair haberlere dair tepkiler bu durumun bir örneğidir. Bu tepkiler kapsamında *Tevhid-i Efkâr* gazetesinde 10 Şubat 1924'te yayımlanan bir yazı konumuz açısından da önemli bir bölüm içermektedir: "Gayrimüslim unsurların Türk olması, Türklüğe temessül etmesi katiyen imkânsızdır... Onlar, Türkiye'nin bünyesine dâhil olmuş zehirlerdir ki temsil değil, tedricen ihraç edileceklerdir ve Türkiye'nin sıhhat ve zindegîsi [zinde biçimde] yaşaması ve mesut olması için bundan başka çare yoktur."[58]

Türk tarafı ekalliyet sorununun yabancıların Türkiye'ye müdahalelerinden kaynaklandığında ve bu meselede yeni bir uzlaşmanın ancak olası "yabancı provokasyonlarının" önünün alınmasıyla

---

56- *age*, s. 221.

57- Kemal Arı, *Büyük Mübadele Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)* (Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), s.21.

58- Akçam&Kurt, 2012, s. 194.

mümkün olacağında ısrarcıydı. Türkiye ile Yunanistan arasındaki nüfus mübadelesi bu bakımdan hayli mühimdir. Başka bir deyişle, mübadele, Türk tarafı için, başka bir ülkeye ait olduğu düşünülen insanların dışlanması yoluyla dış müdahalenin önünü almanın bir yoluydu. Türkiye'de kalacak gayrimüslimlerin herhangi bir ayrıcalığı olmayacak ve Türk vatandaşlarıyla aynı haklardan yararlanacaklardı. Bu hususlar TBMM hükümetinin konuyla ilgili görüşlerini aksettiren Fransızca bir broşürde şöyle aktarılır:

> "Özetlemek gerekirse, Türkiye Büyük Millet Meclisi heyeti şu fikirdedir: 1-Türkiye azınlıklarının durumunun iyileşmesi her şeyden önce her tür yabancı müdahalenin ve dışarıdan gelen provokasyon imkânlarının bertaraf edilmesine bağlıdır. 2- Bu amaca, sadece, Türkiye'nin ve Yunanistan'ın bazı bölgelerindeki Türk ve Rum nüfusların mübadelesi yoluyla ulaşılabilir. Güvenlik için ve mübadele uygulamasının dışında kalan azınlıkların özgürce gelişmesi için verilecek olan en iyi teminat, ülkenin kanunları ve Türkiye'nin Türk vatandaş ödevlerini yerine getirmekten imtina etmeyen tüm topluluklara uyguladığı özgürlük politikasıdır."[59]

Papa Eftim birçok kez Türk Ortodoks Hıristiyanlarının ekalliyet olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, kendilerinin Türk olduğunu söylemiş olsa da "Türk Ortodoks Hıristiyanlar" da Türk milliyetçilerinin gayrimüslimlere (ekalliyetlere) karşı duydukları şüpheden ister istemez nasibini alıyordu.[60]

59- *Les Droits des Minorités...*, s. 24.

60- Aslında bir Yunan zaferi ihtimalinde dahi "Karamanlıların" topraklarından göç edecekleri neredeyse kesindir. Paris Barış Konferansı'nda Venizelos Yunan sahasının dışında 800 bin dolayında Yunan'ın kalacağını iddia etmişti. Venizelos'a göre barış antlaşmasına Yunan bölgesi haricindeki Yunanlar ile Yunan bölgesi dahilindeki Türkler arasında gönüllü ve karşılıklı bir göç dahil edilmeliydi. Bu nüfus mübadelesiyle Venizelos, Anadolu'da homojen sayılabilecek ve böylelikle savunulabilir bir Yunan bölgesi yaratmayı hedeflemekteydi. Llewellyn Smith'e göre Venizelos böylesi bir mübadelenin gönüllü olacağında ısrar etse de (bu öneriyi 27 Ekim 1919 tarihli Lloyd George'a yönelik bir mektubunda yineler) hiçbir şeyin bu mübadeleyi önlememesi konusunda kararlıydı. Llewellyn Smith, *Ionian Vision: Greece in Asia Minor 1919-1922* (London: Hurst & Company, 1998), s. 71 ve 115.

Ekalliyet ya da ekalliyet hukuku tabirleri Birinci Dünya Savaşı'nın nihayete erdiği ve Romanov, Habsburg ve Osmanlı hanedanlarının çözüldüğü dönemde Avrupa uluslararası siyaset ve diplomasi terminolojisinin ayrılmaz bir parçası olur. Wilsoncu ulusların kendi kaderini belirlemesi ve ulusal çoğunluk esasına dayalı ulus devletlerin oluşmasına dayalı barış koşullarında ekalliyetlere dair düzenlemeler de yaygınlaşır. İmparatorlukların dağılmasıyla Orta ve Doğu Avrupa'da ortaya çıkan ulusal devletlerdeki azınlık gruplarının haklarının tanınmasına ilişkin maddeler birçok barış antlaşmasında yer alır. Almanya'ya ve Bolşevizme karşı bir bariyer oluşturacağı düşünülen, ama içinde geniş ulusal ve dini azınlıklar barındıran yeni kurulmuş Polonya'nın 1919 yılında imza ettiği "küçük" Versailles ya da Polonya Azınlık Antlaşması bu alanda hızla bir model haline gelir.[61]

Bu bağlamda yenik Osmanlı İmparatorluğu'nun imzaladığı Sèvres Antlaşması'nın dördüncü bölümünde "ekalliyetlerin himayesi" konu edilir. Bu bölümde "ırk, din veya lisan itibariyle milli ekalliyetler" ve onların hukukunun korunması konusu ele alınır. Lozan Antlaşması'ndaysa "ekalliyetlerin himayesi" başlığı üçüncü bölümde düzenlenir. Fakat bu antlaşmada ancak "gayrimüslim ekalliyetlere" spesifik koruyucu haklar tanınır. Sèvres ile Lozan arasında ekalliyetlerin tanımlanışına ilişkin bu farklılık, "Müslüman milliyetçiliği" aracılığıyla muzaffer olmuş Türk tarafının yaklaşımını yansıtmaktadır. Ekalliyetin dini terimlerle tanımlanışı, basitçe millet sisteminin "ekalliyet" terminolojisi üzerinden modern zamanlara transferinden ibaret değildir. Daha kritik olan faktör, ilerleyen bölümlerde ele alacağımız üzere, ulusal kimliğin inşa sürecinin, özellikle de 1912-1922 arası dönemin savaş ve çatışmalarının yarattığı travmaların oluş halindeki Türk kimliğinde bıraktığı izlerin neticesidir. Böylece Türkiye'de ekalliyet ya da azınlıkların, vatandaş olsalar da gerçek Türk sayılamayacak gayrimüslimler olduğu anlayışı yerleşiklik kazanmıştır. [62]

61- Mark Mazower, *Karanlık Kıta: Avrupa'nın 20. Yüzyılı* (İstanbul: Alfa, 2013), çev. Mehmet Moralı, s. 81-96.

62- Aron Rodrigue, "Reflections on millets and minorities Ottoman legacies," *Turkey Between Nationalism and Globalization* (Londra: Routledge, 2013) içinde, der. Riva Kastoryano, s. 36-46.

İleriki bölümlerde de göreceğimiz üzere, "Karamanlıların" mübadeleyle Yunanistan'a gönderilmesinin doğru bir karar olup olmadığı sorusu daha sonraları da dillendirilecektir. Çok yakın zamanlarda dahi bu hususun ciddi bir hata olduğuna dair görüşler mevcuttur.[63] Ancak görünen o ki "Karamanlıların" Türk olmaları hasebiyle Yunanistan'a gönderilmelerinin yanlış olduğu fikri, mübadele sırasında da dile getirilmiştir. Örneğin Sazaltza (Taşkışla) cemaati mensuplarına göre mübadele sırasında köylerinin Müslüman sakinleri kendilerine "Türkleri gönderip gâvurları alıyoruz" şeklinde serzenişte bulunmuşlardır. Görünüşe bakılırsa yerel Müslümanlar Hıristiyanların mübadelesine karşıydılar ve Yunanistan'dan yeni gelmiş Müslümanlara yönelik kuşku beslemekteydiler.[64]

Pek çok Yunan yazara göre, Anadolu Hıristiyanlarının Türk kökenli olduğu teorileri zorunlu nüfus mübadelesi antlaşmasıyla toprağa gömülmüştür. Türk temsilciler Türkdilli Ortodoks Hıristiyanları mübadeleye dahil ederek kendilerinin dahi bu argümanlara itimat etmediğini göstermişlerdir. Antlaşmayla beraber Türk tarafı da Anadolu'daki Türkçe konuşan Ortodoks halkın Yunan kökenli olduğunu kabul etmiştir.[65] Kimi yorumcularsa bu toplulukların Yunanistan'da görece kolayca asimile olmasını bunların kendilerini Yunan olarak görmesine bağlamaktadır.[66] Daha sonraki bölümlerde Anadolu Ortodokslarının Türklüğü başlığının Türk milli kimliğinin inşası ve Türk milliyetçiliği açısından önemi tartışmasına geri döneceğiz. Ancak önce mübadele sonrasında Papa Eftim'in faaliyetlerine kısaca da olsa değinmekte yarar var.

63- Örneğin Richard Clogg, "Türk Ortodoks çözümü, daha hassas biçimde ortaya konmuş olsaydı, *Karamanlı* sorununa uygun bir yanıt olabileceğini" düşünür. Clogg, 1992, s. 83. Baskın Oran ise Papa Eftim'in Atatürk'ün Hıristiyan Türkleri göndererek Yunanistan ve adaların Müslüman gayri Türklerini aldığını söylediğini iddia eder. Bkz. Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme* (Ankara: Dost Kitabevi, 1988), s. 131.

64- *Exodos*, cilt II, s. 236.

65- Tsalikoglou, 1970, s. 28-9; Keza Alexandris, 1983a, s. 196.

66- Psomiades, 1968, s. 92. Zincidereli Çalıkoğlu'na göre Eftim'in sözlerine hiçbir zaman inanmamışlardı. Eğer Kapadokyalılar Türk olmayı tercih etselerdi vatanlarında kalacak ve varlıklarını muhafaza edebileceklerdi. Buna rağmen, kendilerini Selçuklu olarak değil, daima Yunan olarak kabul ettiklerinden yoksul olarak da olsa, Yunanistan'da Yunan olarak yaşamayı seçmişlerdi. Bkz. E. I. Tsalikoglou, *Αυτοβιογραφία και Ιστορικαί Αναμνήσεις Β' Μέρος* [Otobiyografi ve Tarihi Anılar], KMS elyazması 184, Kilikia 3B, s. 425, 429-30.

Papa Eftim ve ailesi, Milli Mücadeleye sundukları hizmetlerden ötürü İcra Vekilleri Heyeti kararıyla mübadelenin dışında tutulur.[67] Papa Eftim'i mübadeleye dahil etmeme kararının gerisinde muhtemelen Ankara'nın İstanbul'da kalacak olan Patrikhane'nin gücünü denetim altına alma ya da dengeleme ihtiyacı vardı. Mübadele sonucu Türk Ortodoks Kilisesi kitle desteğinden yoksun kaldığı için Papa Eftim, çalışmalarını Ekümenik Patrikhane ve İstanbul'da kalan Rum azınlık üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bir sonraki bölümde Eftim'in İstanbul'daki sergüzeştini ele alacağız.

67- Mustafa Kemal'in Papa Eftim'in mezar taşı üzerine kazınmış sözleri, bu hizmetlere verilen önemin bir nişanesidir: "Baba Eftim bu memlekete bir ordu kadar hizmet etmiştir."

Dördüncü Bölüm

PAPA EFTİM İSTANBUL'DA

Papa Eftim'in İstanbul'a gelişinin ardından dahil olduğu faaliyetler esas itibariyle bu çalışmanın sınırları dışında kalıyor. Türk Ortodoks Kilisesi'nin bu dönemde nasıl bir gelişme gösterdiği, doğrudan doğruya Cumhuriyet dönemi İstanbul Rum toplumu ve Ekümenik Patrikhane'nin tarihi üzerine yapılan çalışmaların alanına girmektedir. Dolayısıyla Türk Ortodoks Patrikhanesi'nin Cumhuriyet devrindeki serüveni bu çalışmanın merkezinde yer alan sorularla ancak dolaylı olarak irtibatlıdır. Ancak daha bütünlüklü bir resim sunabilmek adına bu dönemin hiç değilse ilk yıllarından kısa da olsa bahsetmek gerekiyor. Zorunlu nüfus mübadelesi neticesinde Anadolu'daki potansiyel cemaatinden mahrum kalan Papa Eftim, 1923 ile 1930 yılları arasında Patrikhane'yi ve İstanbul Rum toplumunu denetimi altına almaya çalışır. Başlarda bu çabasında başarıya ulaşacak gibi de görünüyordu. Ancak Türk-Yunan ilişkilerinin düzelmeye, normalleşmeye başlamasıyla birlikte Patrikhane bu saldırıyı savuşturmayı başarır ve Papa Eftim İstanbul Rumlarının cemaat ve kilise hayatındaki konumunu yavaş yavaş yitirir. Bu dönemin sonrasında Papa Eftim ve ardılları, özellikle Kıbrıs meselesi dolayısıyla Türk-Yunan ilişkilerinin gerildiği ve Rum azınlığına dönük baskıcı

politikaların gündeme geldiği koşullarda yeniden sahneye çıkacaktır.

1922 sonbaharında Yunan ordusunun Anadolu'da kesin bir yenilgiye uğramasının ardından İstanbul'da Patrik Meletios Metaksakis'in politikalarına karşı giderek artan bir memnuniyetsizlik havası egemen olur. Meletios Metaksakis değişen konjonktüre Türk kamuoyuna "affetmek ve unutmak" temalı sıcak mesajlar vererek uyum sağlamaya çalışır. Bu esnada Türk ordusundan kaçarak Trakya ve Ege sahillerine yığılmış Rum göçmenler için bir yardım kampanyası düzenler. Öte yandan 13 Ekim 1922'de Sen Sinod toplantısında Patrikhane'nin Yunanistan'a taşınmasını teklif etse de bu teklif diğer metropolitlerce desteklenmez.[1]

Yunanistan'da 1922 sonbaharında Kral Konstandinos'a karşı gerçekleşen, General Nikolaos Plastiras yönetimindeki "1922 Devrimi"yle meydana gelen siyasal değişim, yani Venizelizme bağlı siyasal kadroların tekrar başa geçmesi, Meletios'un nihayet Atina tarafından patrik olarak tanınmasına yol açar. Ancak aynı esnada İstanbul'da pek çok kişi Patrik Meletios'un "Türk karşıtı tutumunu" Ortodoks Hıristiyanlar için olumsuz sonuçlara yol açan bir tedbirsizlik olarak değerlendirmeye başlamıştı. Ankara hükümetinin muzaffer olmasıyla Türklerin misillemede bulunmasından, Eylül başında İzmir'de yaşanan hadiselerin İstanbul'da da tekrar etmesinden korkuluyordu. Bu nedenle Meletios karşıtı cenah, patriğin istifası talebiyle bir kampanyaya girişir. Bu türden bir kampanyanın Türk yetkililerin de teşvik ve desteğini kazanacağını umut ediyorlardı. Gerçekten de Ankara hükümeti, zaten hiçbir zaman tanımamış olduğu Meletios Metaksakis'le bir ilişki kurmanın mümkün olmadığını düşünüyor ve İstanbul Rumlarının Patrik Meletios'un azledilmesine yönelik bir tavır göstermelerini bekliyordu.[2]

Bu dönemde Lozan'daki barış konferansında da Patrikhane'nin kaderi hususunda önemli tartışmalar cereyan etmektedir. Bir önce-

---

1- Macar, 2003, s. 82.

2- *age*, s. 117-8.

ki bölümde de gördüğümüz üzere, Türk tarafının temsilcileri İsmet Paşa ve Rıza Nur, Ekümenik Patrikhane'nin Türkiye dışına taşınmasını talep etseler de bu tavır başta Yunanistan ve İngiltere olmak üzere konferans katılımcısı bir dizi ülke tarafından tepkiyle karşılaşır. Bu aşamada Türk tarafı Patrikhane'nin sınır dışına, spesifik olarak Aynaroz'a taşınmasının ardından İstanbul'daki Rum azınlığın dini ihtiyaçlarının İstanbul Kilisesi (ya da Başpiskoposluğu) tarafından karşılanabileceğini savunmaktadır. Alexandris'e göre esasında bu öneri Papa Eftim'in teşkil ettiği Türk Ortodoks Kilisesi'nin bir benzeri yapının tanınmasıdır. Neticede İngiltere ve Fransa bir mutabakata vararak Ekümenik Patrikhane'nin İstanbul'da kalıp ruhani görevlerine devam etmesine ama Osmanlı idaresinde "milletbaşı" olmaktan kaynaklı siyasi ve idari yetkilerine son verilmesine dayanan bir öneri geliştirirler. Bu öneri konferansın 10 Ocak 1923 tarihli Birinci Komisyonu'nda Lord Curzon tarafından gündeme getirilir ve İtilaf güçleri ile Balkan devletleri tarafından olumlu karşılanır. Türk delegasyonunun daha ılımlı yaklaşımıyla İsmet Paşa da Yunan temsilci heyetinin konuşmalarını senet saydığını vurgular ve Patrikhane'nin faaliyetlerini dini meselelerle sınırlayıp siyasi ve idari meselelere müdahil olmayacağından Patrikhane'nin Türkiye dışına taşınması talebini geri alır. Öte yandan İsmet Paşa Yunan heyetinin başında yer alan Venizelos'tan Patrik Meletios'un İstanbul'dan uzaklaştırılacağına dair teminat alır.[3]

İşte bu son derece belirsiz ve karmaşık ortamda İstanbul Rum cemaati içerisindeki Meletios karşıtı cenahın en öne çıkan figürü, Galata bölgesinin mütevellilerinden (*επίτροπος*) ve de bu bölgedeki *Panayia Kafatyani* Kilisesi'nin genel sekreteri, Türkdilli Anadolulu bir Ortodoks olan Damianos Damianidis idi. Boya tüccarı olan Damianidis militan bir Kralcıydı, bu nedenle Patrik Meletios'un da

3- Bununla birlikte Ekümenik Patrikhane'yle ilgili bu beyanların ve yükümlülüklerin barış antlaşması metninin son şekline dahil edilmemesi neticesinde Türk tarafı bu boşluktan istifade ederek Patrikhane'nin ekümenik niteliğini tanımayacak ve onu Türk vatandaşı olan Ortodoks Rumlara dini hizmet vermekle yükümlü salt dini bir azınlık müessesesi olarak tanıyacaktır. Özellikle Türk Yunan ilişkilerinin gergin bir nitelik taşıdığı dönemlerde bu hususta oldukça katı bir tutum izleyecektir. Bu tartışmaların tasviri için bkz. Alexandris, 2011, s. 77-119.

dahil olduğu İstanbul'daki Venizelist kesime düşmandı.[4] Meletios patrikliği döneminde Daimi Muhtelit Milli Meclisi'yle birlikte Damianidis'i, cemaatin mali kaynaklarını kötüye kullandığı gerekçesiyle Galata kilise mütevelliliğinden alma girişiminde bulunmuştu.[5] Öte yandan Damianidis Fener'de mevcut durumdan memnuniyetsiz kimi ruhbanın da desteğini kazanmıştı.[6] Kısa bir süre önce, Galata'daki kilise bölgesine Patrikhane tarafından yetkili olarak atanmış ve Damianos'un birlikte hareket ettiği Myra (Demre) episkoposu Filotheos, mültecilere yönelik paraları zimmetine geçirmekle suçlanarak görevine son verilmişti. Anlaşılan bu hadise de Damianos ve çevresinin huzursuzluğunu artıran bir işlev görmüştü. Hatta Mavropulos'a göre Damianos, Meletios karşıtı hareketinde Türk yetkililerin de desteğini kazanmaya çalışmış ve onların rızasını almıştı.[7]

1 Haziran 1923'te Damianos Damianidis'in başını çektiği iki-üç yüz kişilik bir kitle Fener semtindeki Patrikhane'ye yürür. Dönemin Rum basını, "Anadoluların tortusu" olarak tanımladığı Damianidis'in liderliğindeki kitlenin Galata limanının en alt tabakalarından, "toplumun artıklarından," serserilerden, kumarbazlardan ve müptelalardan mürekkep olduğunu belirtir. Öte yandan öyle görünüyor ki kitle içerisinde Galata, Tatavla ve bazı başka cemaatlerden yetkililer de bulunmaktadır. Damianidis burada toplanan kitleye hitaben Türkçe yaptığı konuşmada Patriği Yunanistan hükümetinin bir aleti ve Türkiye'nin düşmanı ilan ederek Meletios'un bir an önce patriklik tahtından feragat etmesini talep eder. Daha sonra Patrikhane'ye dalan kitle Patriğin hususi dairesine kadar girer. Damianidis burada (Rum basınında tepki uyandıracak biçimde Türkçe olarak) Meletios'a

---

4- Mavropoulos, s. 186-7.

5- Konstantina Andrianopoulou, *Η Ρωμαίικη Μειονότητα της Κωνσταντινούπολης στον Μεσοπόλεμο: Κοινοτική Συγκρότηση, Ιδεολογία και η Οριοθέτηση της στο Τουρκικό Εθνικό Περιβάλλον* [Savaş Sonrası Dönemde İstanbul Rum Azınlığı: Cemaat Örgütlenişi, İdeoloji ve Türk Milli Kimliği Karşısında Sınırları] (Atina: Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2014) s. 133-4.

6- Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974* (Atina: Center for Asia Minor Studies, 1983c), s. 145-6.

7- Mavropoulos, s. 188.

hemen istifa etmesi talebinde bulunur. İstifa talebini reddeden Meletios göstericilerce darp edilir ve yaralanır. Türk polisi, Ortodoks cemaatinin iç meselesi olduğu gerekçesiyle hadiselere müdahale etmez. Meletios ancak henüz İstanbul'da bulunan Fransız polis gücünün müdahalesiyle kurtarılabilir. Şehirdeki İtilaf yetkilileri Patrikhane'yi her türlü tehditten koruyacaklarını garanti ederlerken olayların ertesi günü "Patrik yanlıları" misilleme amacıyla Galata'daki *Panayia Kafatyani* Kilisesi'ni basarak buradaki vaizi döver ve kilise kasasına el koyar.[8]

Bu olayların ardından Patrik Meletios üzerindeki baskı yoğunlaşır. Patrikhane'nin İstanbul'dan Selanik'e taşınması meselesini dahi gündeme getiren Meletios'un yakın müttefiki Venizelos bile ona, bir an önce istifasını sunması uyarısını yapar. Artık Meletios Metaksakis'in patriklik tahtından çekilmesi, Patrikhane'nin geçmişi geride bırakarak rehabilite edilmesi, yeniden faaliyetlerine dönebilmesi ve bizzat Patrik'in hükümetçe tanınması için zorunlu bir adım olarak görülmektedir. Bu baskılar üzerine Meletios, 27 Haziran'da İstanbul'dan ayrılacağını duyurur. Ancak, istifa etmek yerine sağlık gerekçesiyle yurtdışına çıkacağını ve yerine Kayseri Metropoliti Nikolaos'u Patriklik kaymakamı (*locum tenens*) olarak atadığını beyan eder. Nihayet 10 Temmuz'da da Türkiye'den ayrılarak Aynaroz'a gider.[9]

Meletios'un İstanbul'dan ayrılmış olmasına rağmen, Damianidis, Papa Eftim'in de destek verdiği Fener karşıtı kampanyasına devam eder. Anlaşılan o ki Eftim bu süreçte Damianidis'le bağlantı halindedir. Örneğin Papa Eftim, Damianidis'in Patrikhane'ye yaptığı yukarıda aktarılan baskından hemen sonra "Meletios karşıtı gösterilerle Türkiye'ye karşı müteşekkir olduklarını gösteren" İstanbul

---

8- Hadiselerin detayı için bkz. *Echos d' Orient*, Temmuz-Eylül 1923, sayı 131, s. 368-70; Εθνικός Κήρυξ, sayı 2958, 2 Haziran 1923; sayı 2960, 4 Haziran 1923; sayı 2971, 15 Haziran 1923, sayı 2975, 19 Haziran 1923. Ayrıca bkz. Paul Gentizon, "La Grande Pitié du Phanar," *L'Illustration*, 21 Şubat 1925, sayı 4277, s. 177.

9- Alexandris, 1983c, s. 148-9; Psomiades, 1961, s. 55; Macar, 2003, s. 120-1.

Hıristiyanlarını tebrik ettiği bir mesaj yayımlar.[10] *Anadoluda Ortodoksluk Sadası* adına İstamat Zihni de, Patrik Meletios karşıtı harekete katılan bütün dindaşlara hitaben bir tebrik telgrafı yayımlar ve "Anadolu'daki Türk Ortodokslar" adına şükran hislerini ifade ederek bu "kutsal yurtsever mücadeleye" devam edilmesi dileklerini ifade eder. Öte yandan Damianidis de, İstamat Zihni'ye cevabi telgrafında onun şahsında Anadolu'daki bütün dindaşlarına "dinsiz Meletios" karşısında verdikleri mücadeleye sundukları destek için teşekkür eder.[11] Alexandris'e göre, "kendisi de Karamanlı kökenli olan Damianidis'in hareketi milli bir Türk Ortodoks Kilisesi kavramını İstanbul'da yaygınlaştırma çabası olarak görülebilir." Eftim'in takipçileri başlangıçta, özellikle Samatya ve Kumkapı gibi semtlerde yoğun olarak yaşayan Anadolu kökenli Ortodoks Hıristiyanlarla bağ kurmaya çalışırlar.[12] Fakat şehrin "Karamanlı" Hıristiyanları, İstanbul Rum cemaati bünyesine büyük ölçüde asimile olmuş olduklarından çabaları çok sınırlı sonuçlar elde eder.[13]

Geçen bölümde ifade edildiği üzere, Anadolu'daki Ortodoks toplulukların mübadele edilmesiyle Türk Ortodoks Kilisesi potansiyel toplumsal tabanını yitirmiş oluyordu. Ancak yine de Akgönül'ün nüfus mübadelesinin ardından "İstanbul'da neredeyse hiç Karaman Ortodoksu kalmamıştır" tespitinin[14] aksine, İstanbul Rum toplumunun içerisinde on dokuzuncu yüzyılın ortasından itibaren giderek artan oranlarda şehre göç etmiş güçlü bir "Karamanlı" kesim olduğunu belirtmek gerekir. Fakat bunlar, Anadolu'da kalmış hemşerilerine nazaran İstanbul Rum cemaatinin ideolojik ve kültürel yönelimlerine

---

10- "Οι Αντιμελετικοί και οι Τούρκοι εν αδελφική συνεργαοία [Meletios Karşıtları ve Türkler Kardeşane İşbirliği İçerisinde]," *Εθνικός Κήρυξ*, sayı 2991, 9 Haziran 1923.

11- "Μισθαρνά όργανα των Τούρκων," *Εθνικός Κήρυξ*, 5 Temmuz 1923.

12- Alexandris, 1983c, s. 152.

13- 18 Eylül'de *Akşam* gazetesi birçok İstanbullu Rumun, Papa Eftim'e Meletios'a karşı çıktıklarını ve kendisini Patrik olarak kabul ettiklerini bildiren bir mektup gönderdiklerini duyurur. Habere göre, bahsi geçen mektup Büyük Millet Meclisi'ne de yollanmıştı. "İstanbul Rumları," *Akşam*, 18 Eylül 1338/1922.

14- Samim Akgönül, *Türkiye Rumları Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), s. 154.

önemli ölçüde entegre olmuşlardı. Bilhassa Türkdil Anadolu Ortodokslarının İstanbul Rum cemaati içerisinde öne çıkmış okuryazar figürleri, cemaat liderliğinin bu süreçteki tercih ve yönelimleriyle bütünüyle özdeşleşmişti. Örneğin 1850 yılından itibaren İstanbul'da Karamanlıca olarak yayımlanan *Anatoli* gazetesinin devamı niteliğindeki ve bu anlamda Anadolu Rumlarının sesi olma iddiasındaki *Nea Anatoli* (Yeni Şark) gazetesinin yayın çizgisi bu açıdan anlamlıdır. Gazete savaş esnasında açık biçimde Yunan tarafıyla ve İstanbul Rum cemaatinin çoğunluğu gibi Venizelos çizgisiyle özdeşleşmiştir. Öte yandan savaşın Yunan ordusunun bozgunuyla neticelenmesinin ardından çok daha mutedil bir dil kullanmaya başlasa da gazete İstanbul cemaati içerisinde yaşanan saflaşmada açık bir biçimde Patrik Meletios'un yanında yer alarak Damianidis'in girişimlerini mahkûm eder. Üstelik gazete Papa Eftim'in girişimlerine de oldukça mesafeli olacak ve hareketi Kemalistlerin bir inisiyatifi, Papa Eftim'in "Türklük idda"sını patriklik makamına gelmek için bir hamle olarak yorumlayacaktır.[15] 21 Aralık 1922 tarihli *Tanin*'den bir alıntı gerek yukarıda zikredilen *Nea Anatoli* gazetesinin gerekse de İstanbul'daki Türkçe konuşan Anadolulu Ortodoksların siyasal yönelimlerine ilişkin milliyetçi çevrelerdeki tavrı yansıtmaktadır:

> "Rumca harfler ve Türkçe kelimelerle intişar eden bu itibar ile sırf Anadolulu Ortodokslara hitap etmesi gereken Anadolu gazetesi ... Afyon Karahisar taaruzunun ferdasında idi ki bu gazete Türk ordusuna Türkçe kelimelerle zelil ve makhur diyordu ve Anadolu'yu Rum Anadolusu diye tesmiye eyliyordu. ... Bu hal bu hatt-ı hareket, yalnız siyasetle iştigal edenlerin muhitine munhasıl kalmamıştır. Ticaret ile meşgul olanlar da böyle hareket etmişlerdir. Mesela Aksaray Caddesi üzerinde

15- Bu çok önemli kaynak hakkında bir değerlendirme için bkz. Ayça Baydar, "The Karamanlis between Greek and Turkish Nationalism (1920-1923): *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası* and *Nea Anatoli*" *Cultural Encounters in the Turkish-Speaking Communities of the Late Ottoman Empire* (İstanbul: The Isis Press, 2014), ed. Evangelia Balta, s. 335-357.

> bir Rum bakkal vardı. Türkçe'den başka bir dil konuşmazken üç sene mütemadiyen yalnız müşterileri değil belki oradan gelip geçenleri bile kâmilen İslam'dan ibaret olan bir muhitteki dükkânda bu bakkal hep Venizelos'un tasvirlerini ve bizi kaba ve müstahcen bir suretle tehzil eden karikatürleri teşhir ediyordu. Yüz binlerce Müslüman'ın her akşam kim bilir ne emelle önünden geçenleri bu dükkânın Anadolulu sahibi bugün Atina'da aramsazır."[16]

İşte bu koşullar altında Papa Eftim açısından İstanbul cemaatinin bu alt grubuna yaslanmak, burada bir taban edinmek ilk etaptaki sınırlı başarılara rağmen mümkün olmamıştır.[17]

Bu zorluklara karşın, yukarıda değinildiği üzere Papa Eftim, İstanbul'da potansiyel bir tabana ulaşmak adına Damianidis etrafında gelişen Patrik Meletios karşıtı hareketi desteklemiş görünmektedir. *Echos D'Orient* dergisine göre Damianidis, Anadolu'daki Türk Ortodoks Kilisesi'ne İstanbul'da destek bulmak için hükümet tarafından teşvik edilmişti.[18] Öte yandan bir süre sonra Papa Eftim ile Damianidis ikilisinin arası açılır. Eftim Şubat 1924'te *Tanin* gazetesine verdiği mülakatta, Damianidis'in, 1921 Mayıs'ında İzmir'e çıkan Kral Konstandinos'a bir tebrik telgrafı yolladığını ve Galata cemaatinde diktatörce tavırlar sergilediğini sonradan öğrendiğini belirterek onun kişisel çıkar peşinde olduğunu vurgulayacaktır.[19]

Papa Eftim 21 Eylül 1923 tarihinde Saffet (Arıkan) Bey'le birlikte İstanbul'a gelir ve Pera'daki Tokatlıyan oteline yerleşir. Ergene'ye göre, Başbakan Fethi (Okyar) Bey ondan hükümet adına İstanbul'a

---

16- Aktaran Özgür Mert, *Türk Ortodoksları*, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2005, s. 31-32.

17- Mübadele sonrası İstanbul Rum cemaati içerisindeki Karamanlılar hakkında bkz. Nikos Apostolidis, *Anamneiseis apo tin Konstantinoupoli* [İstanbul'dan Hatıralar] (Atina: Trohalia, 1996). Ailesi Niğde kökenli olan Apostolidis 1911-1971 yıllarında İstanbul'daki hayatını aktardığı anılarında İstanbul'un "Anadolulu" Rumları hakkında, özellikle de mesleki faaliyetleri hakkında önemli bilgiler aktarır.

18- *Echos d' Orient*, Temmuz-Eylül 1923, sayı 131, s. 370.

19- Aktaran *Ημερήσια Νέα*, 14 Şubat 1924.

gitmesini ve Patrikhane'ye Ankara'nın taleplerini iletmesini istemişti.[20] Eftim 26 Eylül'de akrabası Tosunoğlu aracılığıyla Fener'le bağlantıya geçer ve patriklik kaymakamı Kayseri Metropoliti Nikolaos'la buluşur.[21] Görüşme sırasında amacının Ortodoks Kilisesi'ni eski şerefli konumuna kavuşturmak olduğunu belirterek Ankara tarafından kabul edilebilir bir patriğin bir an önce seçilmesini önerir. Ancak en önemlisi, Meletios'un behemehâl istifa etmesini ve Sen Sinod'un, yetki alanları Türkiye dışında bulunan, altı üyesinin bir an önce görevden alınmasını talep eder.[22]

Patrikhane'yle bir tür yakınlaşma ve İstanbul Rum toplumuna seslenme arayışında olan Eftim'in bu dönemde söyleminde belli bir revizyona gitmesi de dikkat çekicidir. İstanbul'a vardıktan sonra kaleme aldığı uzun bir bildiride Eftim, Patrikhane'nin yakın geçmişteki politikasının ve eylemlerinin ayrıntılı bir eleştirisini yapar. Eftim'e göre, Ortodoks Hıristiyanların Türk hâkimiyeti altına girmiş olması ilahi takdir gereğiydi ve Hıristiyanlar beş yüz yıldır Türk hemşerileriyle huzur ve uyum içinde yaşamışlardı. Eftim bu iddiasını kanıtlamak için, her devletin Tanrı'nın rızasıyla kurulmuş olduğunu ve o yüzden devlete itaat etmenin dini bir vecibe olduğunu söyleyen Havari Pavlus'un sözlerine başvurur. Ona göre Patrikhane'nin esas hatası, Osmanlı devletinin Cihan Harbi'nden mağlup çıkmasıyla Anadolu'daki Türk hâkimiyetinin bütünüyle ortadan kalkacağını düşünmesidir. Patrikhane'nin "büyük kahramanları" Türkiye'nin neredeyse yirmi dört saat içinde ortadan kalkacağına ve hatta belki de Fener'in yeni kurulacak siyasal örgütlenmenin merkezi olacağına inanmışlardı. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Patrik Yermanos'un

---

20- Ergene, *İstiklâl Harbinde Türk Ortodoksları* (İstanbul: İ. P. Neşriyat Servisi, 1951), s. 59-60. 1959 yılında yayımlanan bir broşüründe Eftim, İstanbul'a Türk ordusu şehre yaklaşırken Rumların "katlini" önlemek üzere gönderildiğini iddia eder. Patrikhanenin başında kendisi olursa Rumlara karşı oluşmuş tepkilerin dineceği varsayımında bulunulmuş, bu nedenle de kendisinden İstanbul'a geçmesi istenmişti. Bkz. Papa Eftim, *Atenagoras'ın Organı Elefteri Foni Gazetesine Cevabım ve Fener Patrikhanesi ile Rumluğun İçyüzü* (İstanbul: Ata'nın Yurdu Yayınları, 1959), s. 13.

21- *Ημερήσια Νέα*, sayı 44, 27 Eylül 1923.

22- Alexandris, 1983c, s. 152-3; Psomiades, 1961, s. 55-6; Ergene, s. 61-4.

görevden çekilmesinin ardından yeni Sen Sinod Osmanlı hükümetiyle ilişkileri askıya almıştı. Eftim'e göre, Venizelos'un dahi eleştirdiği bu çizgi, Hıristiyan cemaatine ihanet anlamına geliyordu. Osmanlı hükümetinin ortadan kalkması, Türklerin ortadan kalkması anlamına gelmiyordu. Türkler ülkede çoğunluk olmaya devam edecekleri için onlarla uyumlu bir ilişki tesis etmekte Hıristiyanlar açısından büyük yarar vardı. Ne var ki Patrikhane, patriklik kaymakamı Dorotheos'u Barış Konferansı'na göndermek ya da Osmanlı hükümetiyle ilişkilerini kesmek gibi debdebeli eylemleriyle Hıristiyanların durumunu kötüleştirmişti. Şimdi artık Hıristiyanlar Türklerin nezdinde birer hain haline gelmişti. Dahası, Pontus'taki üst düzey ruhban yerli Hıristiyanları kışkırtmış ve neticede mevcut cemaatin topyekûn ortadan kaldırılmasına neden olmuştu. Örneğin Samsun Metropoliti Karavangelos silahlı çeteler oluşturmuş ve neticede Türk reaksiyonuna neden olmuştu. Papa Eftim bildirisinin sonunda kendisinin benimsediği eylem çizgisinin, yani geleneksel devletle uzlaşma politikasının, Hıristiyanları topyekûn yok oluştan kurtaracak yegâne yol olduğunu vurguluyordu.[23]

Savaşın hemen ardından kaleme alınmış söz konusu beyannamede Anadolu Hıristiyanlarının ulusal kökenlerine dair iddiaların yer almaması ilginçtir. Eftim'in bu bildirideki söylemi, hükümetle uzlaşma ve böylece onun olumsuz tepkilerinden kaçınma biçiminde karakterize edilebilecek geleneksel Fener politikasıyla uyum içindeymiş gibi görünür. Eftim'in Türk hâkimiyetinin Tanrı'nın emri olduğuna atıfta bulunan sözleri, Kudüs Patriği Anthimos ya da Ekümenik Patrik V. Grigorios'a atfedilen, müminler üzerindeki Osmanlı hâkimiyetinin Tanrının isteği olduğunu ve buna karşı girişilen herhangi bir çabanın günah sayılacağını belirten, meşhur *Didaskalia Patriki*'yi [Pederler Öğretisi] (1798) akla getirir. Bu öğretiye göre, Osmanlı İmparatorluğu, Ortodoks Hıristiyanları Latinlerin sapkınlıklarından

23- Papa Eftim, 1924, s. 3-11. Broşür aynı zamanda Yunanca da yayımlanmıştı: *Έκκλησις προς τον ορθόδοξον Λαόν και Απολογία του Πάπα Ευθύμ.*

korumak ve kurtarmak için bizzat Tanrı tarafından teşkil edilmişti.[24]

Eftim İstanbul'a geldiğinde Rumca basında çıkan mülakatlarında da dikkatli bir dil kullanmaya ve Rum kamuoyunu "kazanmaya" çalışır. Örneğin *Proia* gazetesine verdiği ve 27 Eylül'de neşrolunan bir mülakatta Anadolu'daki eylemlerinin Patrikhane'nin Türkiye hükümetiyle ilişkilerini kesmiş olmasının gerektirdiği bir zorunluluk olarak aktarır ve bir kez daha Anadolu Ortodokslarının Türklüğüne dair iddialardan bahis açmaz. Dahası, kendisini Tokatlıyan Oteli'nde ziyaret eden muhabire, "papaz olduğumu, Anadolulu bir papaz olduğumu unutmayın. Kilisenin ve soyun hizmetinde olmak arzusundayım. İyi çoban ruhunu kuzularına adar" şeklinde konuşur. Eftim'in burada, tıpkı Türkçedeki "millet" gibi Yunancada da dini bir cemaat ile modern anlamıyla ulus arasında bir anlam bulanıklığına sahip "soy" (γένος) tabirini kullanıp, bu "soyun" hizmetinde bulunduğunu bildirmesi hayli ilginçtir.[25]

Fener başlangıçta Eftim'i ihtiyatlı ve hatta olumlu bir biçimde karşılamış olsa da daha sonra onun İstanbul'a Ankara hükümeti tarafından resmi olarak gönderilmediği gerekçesiyle bu tavrını değiştirir.[26] 28 Eylül'de Sen Sinod, Papa Eftim'le tüm bağlarını koparır. İtilâf güçlerinin İstanbul'u terk ettiği 2 Ekim günü ise Papa Eftim, hususi kâtibi Fehmi, polis ve kimi destekçilerinin eşliğinde Fener'e gelerek Sen Sinod'u, yani Patrikhane'nin ruhaniler meclisini ele geçi-

---

24- Pederler Öğretisi (*Πατρική Διδασκαλία*) için bkz. Richard Clogg, "The 'Dhidhaskalia Patriki' (1798): An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda," *Middle Eastern Studies 5*, London, 1969, s. 87-115. "Engin rahmet ve bilgeliğiyle Efendimizin lekesiz Kutsal ve Ortodoks inancını bir kez daha nasıl açıkça müdafaa etmeyi üstlendiğine bakın. Ortodoks inancının akidelerinden belli biçimlerde sapmaya başlayan bizim Roma İmparatorluğumuzun yerine Osmanlıların bu kudretli imparatorluğunu yoktan varetti ve Osmanlıların imparatorluğunun insan kudreti değil ilahi irade kaynaklı olduğunu şüpheye yer bırakmayacak biçimde göstermek için onu tüm diğer krallıkların üzerine yükseltti. ... Ardından, her şeye kadir Rab, bu âli krallığı bizim üzerimize yerleştirdi zira 'Allah hariç kudret yoktur' ve bu suretle Batı insanlarına bir gem, bize, Doğu'nun insanlarına selamet vasıtası olsun. Bu sebeple bu Osmanlıların Sultanının kalbine Ortodoks inancımızın dini akidelerini serbest bırakma ve bunun ötesinde onları koruma meylini soktu..." (s. 104). Papa Eftim 1950'lerin sonlarında da Bizans İmparatorluğu'nun çöküşünün inançsızlık ve ahlâksızlık nedeniyle ilahi gazaba yol açmasından kaynaklandığı inancını ifade etmeye devam edecektir. Bkz. Papa Eftim, *Türk Ortodoksları Ruhanî Reisi Papa Eftim'in Kıbrıs Hakkındaki Görüşleri* (İstanbul: 1958), s. 2.

25- "Ο Παπά-Ευθύμ εις Κων-πολιν [Papa Eftim İstanbul'da]," *Εθνικός Κήρυξ*, 2 Ekim1923.

26- *Echos d' Orient*, Temmuz-Eylül 1923, sayı 131, s. 499 ; Papa Eftim, s. 21-2.

rir ve Meletios'un on dakika içinde görevden el çektirilmesini buyuran bir ültimatom verir. Sen Sinod bunun üzerine Patriklik tahtının boş olduğunu ilan eden bir deklarasyonu kabul eder. Akabindeyse Eftim Sen Sinod'un yetki alanları Türkiye dışında olan altı üyesini (Rodos, Dıraç, Görice, Belgrat, Filibe ve Varna) Patrikhane'den ihraç eder ve Sen Sinod riyasetinde bulunan Kayseri Metropoliti Nikolaos'u görevinden istifa etmek zorunda bırakır. Rum basınının eleştirel bir tonda zikrettiği üzere Eftim bu metropolitleri tek tek Türkçe "haydi git" diye seslenerek Slnod'dan çıkarmıştır. Öte yandan yine aynı basına göre Patrikhane'nin kapılarına nöbetçiler yerleştirilmiş, kimsenin girip çıkmasına izin verilmemiş ve Patrikhane'nin bazı bölümleri silahlı kişilerce yağmalanmıştır.[27]

Papa Eftim, kendisi tarafından onaylanacak yedi aday Sen Sinod'a kabul edilinceye ve Ankara tarafından onaylanmış yeni bir patrik seçilinceye kadar Fener'den ayrılmayacağını beyan eder. Bunun üzerine yeni patriğin seçilmesi konusu hariç tüm talepleri kabul görür ve aynı zamanda Ekümenik Patrikhane'nin hükümet nezdindeki "resmi temsilcisi" (*αποκρισάριον*) olarak atanarak Ankara'ya döner.[28]

Fakat tam da Eftim'in duruma hâkim olmuş göründüğü anda gelişmeler onun aleyhine döner. Basında onun ve hareket tarzının aleyhinde yazılar belirir. Örneğin *Tanin*'de yazan Hüseyin Cahit, devletin temelinin hukuk ve yasalar olduğunu belirterek Patrikhane meselesinin (Patrikhane'nin sadece ruhani meselelerle alakalı olmasının sağlanması ve Meletios'un tasfiyesi) devletin vakarına ve çıkarlarına yaraşır bir ciddiyetle çözülmesi gerektiğini vurgular. Hüseyin Cahit, Papa Eftim'in eylemlerini trajediye dönüşebilecek bir komedi olarak niteleyerek hadisenin salt dini bir mesele olmadığını, hükümetin müdahale etmesi gerektiğini vurgular. Ona göre Eftim'in eylemi bireysel bir hareketse suç teşkil etmektedir, öte yandan hü-

27- *Ημερήσια Νέα*, sayı 50, 3 Ekim 1923.

28- Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu* (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1994), s. 177; *Echos d' Orient*, 1923, s. 499-50; Ergene, s. 66-70; *Ημερήσια Νέα*, sayı 50, 3 Ekim 1923, sayı 52, 5 Ekim 1923.

kümet teşvikiyle gerçekleşmişse de bu hükümetin bir yanlışıdır; zira hükümet ciddiyetine değil komitacı bir zihniyete yakışmaktadır.[29] Bu esnada hükümet, bütünüyle dini bir kurum olarak gördüğü Fener'in Ankara'da resmi temsil hakkı bulunmadığı gerekçesiyle Eftim'i Patrikhane'nin hükümet nezdindeki temsilcisi olarak kabul etmez. Dahası Ankara, Eftim'in giriştiği şiddet vakalarından duyduğu rahatsızlığı ifade eder.[30] Ankara muhtemelen Patrikhane'nin iç işlerine bu derece sert ve açık bir müdahalenin yaratacağı olası dış tepkilerden tedirgin olmuş ve Eftim'in bu tarz eylemleriyle arasına mesafe koymaya kendini mecbur hissetmişti.

Tüm bu gelişmelerin akabinde 12 Ekim 1923'te Patrik Meletios Metaksakis nihayet istifasını açıklar. 6 Aralık'ta ise bir Venizelos karşıtı olan ve işgal yıllarındaki mutedil tavrıyla bilinen Kadıköy Metropoliti Grigorios[31] Patrik olarak seçilir ve Eftim'in muhalefetine rağmen 13 Aralık'ta VII. Grigorios unvanıyla tahta çıkar. Bu süreçte Eftim, Rodopolis Metropoliti Kirilos'u patrik adayı olarak desteklemişti.[32] Neticede arzu ettiği sonucu alamayan Eftim'e göre patrik seçimlerine Yunanistan müdahale etmişti; seçilen kişi de ikinci bir Meletios ve onun gibi Yunan dışişlerinin bir ajanıydı. Böylece 7 Aralık'ta, daha henüz Grigorios tahta çıkmadan önce, Eftim bir kez daha Fener'i işgal eder ve "tüm Ortodoks cemaatlerin genel temsilcisi olarak" Sen Sinod'u ele geçirdiğini, yeni bir seçim yapılana kadar da işgali sürdüreceğini açıklar.[33] Rumca basına göre Eftim ve takipçisi birkaç Müslümanın bu hareketi kamu düzeni ve güvenliğini ihlal eden bir suç,

---

29- Aktaran *Ημερήσια Νέα*, sayı 53, 6 Ekim 1923.

30- Alexandris, 1983c, s. 154; Psomiades, 1968, s. 95; *Ημερήσια Νέα*, sayı 60, 12 Ekim 1923.

31- 1850 yılında Sifnos adasında dünyaya geldi. Aile adı Zervoudakis veya Papastavrianos idi. Heybeliada (Halki) Ruhban Mektebi'nde ve sonrasında Avrupa'da tahsilini tamamladı. 1887'de Mireon Episkoposu oldu. 1892'de Serez Episkoposu oldu ve 17 sene boyunca bu mevkide kaldı. Daha sonra Kizikos (1909) ve Kalkedon Episkoposu (1913) seçildi. 6 Aralık 1923'te Ekümenik Patrik seçildi ve 17 Kasım 1924'te ölümüne dek bu makamda kaldı. Bkz. Valsamis, 1995, s. 136.

32- Eftim'e göre Kirilos Anadolu'da Türkler lehine çok şeyler yapmıştı. *Vatan*'dan aktaran *Ημερήσια Νέα*, sayı 112, 6 Aralık 1923. Öte yandan Kirilos'un Yunancaya hâkim olmadığı ve Eftim ve başkalarıyla Türkçe konuşmayı tercih ettiği de Rumca basında eleştirel bir tonda dile getirilecektir (*Ημερήσια Νέα*, 3 Aralık 1923).

33- *Ημερήσια Νέα*, sayı 113, 7 Aralık 1923; Psomiades, 1968, s. 96; Alexandris, 1983c, s. 155-6; Ergene, s. 91-8.

İstanbul'un ortasında işlenmiş bir hırsızlıktı. Mesele Türk basınında aksettirildiği gibi Ortodokslar arasındaki "aile içi bir ihtilaf" değildi. Bunun en önemli sebeplerinden birisi de Eftim'in temsil ettiği tarafın kendisini Rum değil Türk olarak tanımlamasıydı.[34]

Fakat Eftim'in aksi yöndeki beklentisine rağmen bu hadiseden iki gün sonra polis onu ve destekçilerini Patrikhane'den çıkarır. Yukarıda belirttiğimiz gibi hükümet Eftim'in aşırılıklarını uluslararası kamuoyu nezdinde kendi görünümünü olumsuz etkileyecek eylemler olarak görmekteydi. Adliye Vekili, Büyük Millet Meclisi'nde yaptığı bir konuşmada Patrikhane'nin dini bir kurum olduğunu ve Grigorios'un seçilmesinin Türk hükümetinden onay aldığını açıklar. Dahası Mustafa Kemal Paşa, yeni seçilen patriğe bir tebrik telgrafı yollayarak Cumhuriyet yönetimine dair lütufkâr ifadelerinden dolayı teşekkürlerini iletir.[35]

Patrikhane'yi ikinci kez ele geçirmeye çalışan ve başarısız olan Eftim bu türden bir eylemin hükümet tarafından hoş karşılanmadığını artık anlamıştı. Böylece Patrikhane'nin Yunan emellerine hizmet eden siyasetinin önce Anadolu Rumlarına zarar verdiğini, şimdi de sıranın İstanbul Rumlarına geldiğini belirterek İstanbul Rumlarının hizmetlerini takdir etmediklerini, fakat bir gün buna pişman olarak kendisini yardıma çağırmak zorunda kalacaklarını vurgular.[36] Öte yandan Ergene'ye göre, Adliye Vekili resmi olarak yapacakları hiçbir şey olmadığını Eftim'e bizzat söylemişti. Yine de Patrikhane'nin "dalaverelerine" karşı girişeceği çabalarında kendisini gayri resmi olarak destekleyeceklerdi.[37]

Papa Eftim bir sonraki hamlesindeyse 12 Şubat 1924'te Galata'daki *Panayia Kafatyani* Kilisesi'ni işgal eder ve Türk Ortodoks Kilisesi'ni buraya taşır. Patrikhane bu eylemlere tepki gösterip yetkililerden müdahale etmelerini talep etse de, resmi makamlar bu meselenin

34- *Ημερήσια Νέα*, sayı 114, 8 Aralık 1923.

35- Alexandris, 1983c, s. 156.

36- *Ημερήσια Νέα*, sayı 116, 11 Aralık 1923.

37- Ergene, s. 85-6.

cemaat içi bir mesele olduğunu ve herhangi bir müdahalede bulunmayacaklarını açıklarlar.[38] Eftim Galata'ya cemaatin daveti üzerine geldiğini ifade ederek burada cemaatin merkezi mütevelli heyeti ile yukarıda zikrettiğimiz Damianidis arasındaki ihtilafta hakemlik yapmak ve kilisenin hesaplarını denetlemek için çağrıldığını açıklar. Öte yandan başka cemaatlerden de benzer talepler geldiği durumda bunlara da icabet edip sorunları çözmeye çalışacağını açıklar.[39] Rum basınının bir bölümünde aktarıldığına göreyse Papa Eftim kilise avlusuna vardığında onu kalabalık bir grup tezahüratlarla karşılamıştı. Bu durum Papa Eftim'in bu tarihte dahi cemaatin, hiç olmazsa bir bölümünün desteğine sahip olduğunu göstermektedir.[40]

Öte yandan Patrikhane de bu adıma 19 Şubat'ta Eftim'i ruhanilikten azlederek (*καθαίρεση*) yanıt verir.[41] Kiliseden ihracı Eftim'i yıldırmaz ve sonraki yıllarda Patrikhane karşıtı eylemlerine devam eder. Papa Eftim, Mayıs 1926'da bu sefer Galata'daki İsa Mesih Kilisesi'ni ele geçirir, Pera'daki mütevelli heyeti seçimlerine müdahale eder ve polisin desteğiyle iki üyesini heyete seçtirmeyi başarır.[42] Ayrıca Eftim'in yakınlarından ve yakın geçmişte Türk Ortodoks Kongresi'nin Kâtip-i Umumisi olan İstamat Zihni Özdamar (Pulluoğlu) 1930'ların ortasında hükümet tarafından, İstanbul Rum cemaatinin en önemli kurumlarından biri olan Balıklı Hastanesinin "tek mütevellisi" olarak atanır ve 1946'ya kadar bu makamda kalır.[43]

1923-24 yılları arasında Patrikhane'nin geleceği tam bir belirsizlik içindeydi. Kamuoyunda Patrikhane'nin, Eftim'in Türk Ortodoks Ki-

---

38- Alexandris, 1983c, s. 157.

39- *Tanin*'den aktaran *Ημερήσια Νέα*, 14 Şubat 1924.

40- Andrianopoulou, s. 137.

41- *Ημερήσια Νέα*, sayı 176, 20 Şubat 1924.

42- Alexandris, 1983c, s. 169-70.

43- 1938 yılında 3513 sayılı yasayla azınlık vakıflarının yönetimi bizzat Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün tayin ettiği özel mütevellilere ("tek mütevelli") verilir. Böylece azınlık hayır kuruluşlarının işlerini idare etme imkânları ellerinden alınmış olur. Bu önlemin en iyi bilinen uygulaması, Balıklı Hastanesi'nin yönetimine getirilen İstamat Zihni Özdamar'dır. Fokion Sidiropoulos, *Τα Εθνικά Φιλανθρωπικά Καταστήματα στην Κωνσταντινούπολη, Η πορεία τους στον εικοστό αιώνα* [İstanbul'da Milli Hayır Müesseselerinin 20. Yüzyıldaki Tarihi] (Atina: IME, 1999), s. 353.

lisesi'ne benzer bir bileşim ve idare yapısıyla yeniden tesis edileceği yönünde güçlü bir izlenim vardı.[44] Ancak anlaşılan o ki, Türk hükümeti bir süre sonra Patrikhane'ye karşı olan politikasında değişikliğe gider. Birleşik Krallık'ın Türkiye elçisi Sir Ronald Linsday bu hususta 1925 yılında şöyle yazar: "Ankara artık Patrikhane'yi topyekûn söküp atmak istemiyor. Patrikhane'nin sürekliliğinin Türk politikasına, kurumun tümden bastırılması halinde kaybedilmesi muhtemel, kimi kaldıraçlar sunabileceği anlaşılmış durumda. O yüzden Ankara'nın şu andaki niyeti, Patrikhane'yi burada tutmak ama bir yandan da onu eski halinin bir taklidi, Türklerin elinde bir oyuncak konumuna getirmek."[45]

1925 sonrasında Türk-Yunan ilişkileri giderek normalleşir. Venizelos 1928'te iktidara geri döner ve Türkiye'yle ilişkileri iyileştirmenin yollarını arar. 31 Ekim 1930'da imzalanan Türk-Yunan Dostluk Antlaşması'yla[46] ve de Patrikhane'nin nispeten daha serbest bir zeminde hareket etmesine izin verilmesiyle bu eğilim iyiden iyiye belirginleşir. Mustafa Kemal, Mayıs 1931'de, Papa Eftim'i Patrikhane meselelerinin dışında tutacağına dair Venizelos'a bizzat teminat verir.[47]

Bu yeni vaziyet Papa Eftim'in etki ve gücünü ciddi biçimde kısıtlar. Zaten 1925 sonrası İstanbul'daki Rum cemaatinden iyice uzaklaşmıştı. Hükümetin de desteğini alamaz olunca 1930 sonrası gözden ırak bir konuma çekilir ve bu durum, 1950'lerin ikinci yarısında Kıbrıs meselesi Patrikhane'yi zor bir konumda bırakıncaya dek sürer.[48]

"Türk Ortodoks Patrikhanesi"nin Gerileyişi

İkinci Dünya Savaşı'nın akabinde Truman Doktrini çerçevesinde

---

44- Psomiades, 1968, s. 94.

45- Aktaran Alexandris, 1983c, s. 346.

46- Bkz. Damla Demirözü, *Savaştan Barışa Giden Yol Atatürk-Venizelos Dönemi Türkiye-Yunanistan İlişkileri* (İstanbul: İletişim Yayınları 2007).

47- Psomiades, 1961, s. 68.

48- Psomiades'e göre Papa Eftim'in "Lozan'da ve sonrasında Türk diplomatlarının elindeki bir piyondan ibaret olduğu kesin(dir). Yunanistan ve Türkiye arasındaki büyük anlaşmazlıklar çözülür çözülmez Türk Ortodoks Kilisesi projesi nisyana terk edildi ve Papa Eftim Fener nezdinde bir tehdit olmaktan çıktı," *age*, s. 63

NATO'nun güneydoğu kanadını oluşturan Türkiye ve Yunanistan, ABD'nin teşvikiyle Sovyet "tehdidine" karşı bir yakınlaşma sürecine girer. Bu dönemde, bilhassa 1949'da Kuzey ve Güney Amerika Başpiskoposu Atinagoras'ın patrik oluşuyla Patrikhane'nin etkisi artar ve Eftim ve "kilisesi" iyice marjinalleşir.[49] Ancak Eftim, Kıbrıs meselesinin Türk-Yunan ilişkilerini zehirlemeye başladığı 1950'lerin ortalarından itibaren yeniden gündeme gelmeye başlar. Eftim, 6-7 Eylül 1955 pogromu öncesinde basında yürütülen Patrikhane ve Rum karşıtı kampanyanın önemli figürlerinden olur. Eftim bu dönem sık sık Patrikhane'yi Kıbrıs Başpiskoposu Makarios'a destek vermekle suçlar ve Kıbrıs'la alakalı milliyetçi seferberliğe iştahla katılır. Ancak 6-7 Eylül olaylarının yarattığı şok ve 1950'lerin sonlarında Türk-Yunan ilişkilerindeki görece iyileşme, Papa Eftim'i yeniden marjinalleştirir. Ağustos 1959'da iki ülkeden diplomatlar Zeki Kuneralp ve Dimitrios Bitsios'un azınlık meseleleri hakkında hazırladıkları raporda Eftim'in elindeki kilise malvarlığını iade etmesi karşılığında ona Patrikhane tarafından ömür boyu bir maaş bağlanması teklif edilir.

1960 darbesinden sonra ihtilalin önderlerinden Alparslan Türkeş, Eftim'in oğulları Selçuk ve Turgut'la Türk Ortodoks Patrikhanesi'nin canlandırılması hususunda bir planı görüşür. Ancak Türkeş'in Milli Birlik Komitesi içerisindeki konumunun sarsılmasıyla bu planın hayata geçmesi söz konusu olmaz. Eftim'in sağlığı 1960'lı yıllarda kötüleşir ve "kilise" işlerini daha sonra II. Eftim adıyla "patrik" olacak oğlu Turgut üstlenir. 1963 yılında Kıbrıs meselesinin yeniden alevlenmesiyle Eftimciler yeniden harekete geçer. 1965 yılında Turgut Erenerol, Galata'da iki yeni kiliseye (Ayios İoanis ve Ayios Nikolaos) el koyar.[50] Papa Eftim 1968 yılında vefat eder. "Türk Ortodoks Patriği"nin nereye gömüleceği meselesi ciddi bir soruna dönüşür.

49- Eftim bu dönemde bir Yunan gazetesine verdiği mülakatta Patrikhane kendi kilisesini otonom bir kilise olarak tanırsa yeni Patrik Atinagoras'a biat edeceğini belirtiyordu. Bkz. P. Paleologos, "Ο Ευθύμ δηλώνει υποταγήν και μνημονεύει το όνομα του πατριάρχου [Eftim Biat Ediyor ve Patriğin Adını Anıyor]," tarihsiz.

50- Bu süreç hakkında bkz. Stefo Benlisoy, "Türk-Yunan İlişkileri Gelgitinde Azınlık Siyasetine bir Örnek: Kilise İhtilafı" *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 7, Bahar-Yaz 2008, s. 101-127.

Fener, Eftim'in Şişli'deki Rum Ortodoks mezarlığına gömülmesine önce muvafakat etmez. Ancak hükümetin basıncı karşısında geri adım atarak cenazenin Şişli'deki mezarlığa defnedilmesine göz yumar. Eftim'in mezarında Mustafa Kemal Atatürk'e ait olduğu söylenen şu sözler işlenir: "Baba Eftim bu memlekete bir ordu kadar hizmet etmiştir."

1991'de hayatını kaybeden Turgut'un yerine Selçuk geçer. Bu yıllarda Türk Ortodoks Patrikhanesi artık tamamen marjinalize olmuştur. 1920'lerin başlarında İstanbul Rumlarının çok küçük dahi olsa bir bölümünü cezbedebilen "patrikhane"nin cemaati Karahisaridis / Erenerol ailesinin fertleriyle sınırlanır. Kilisenin cemaati olmadığı gibi uluslararası alanda da bir kilise olarak tanınmamakta, meşru kabul edilmemektedir. Zaten ortada bir kilise organizasyonu ya da yapısının olduğunu söylemek de mümkün değildir. Artık "Türk Kilisesi davası" eski Galata Rum Ortodoks cemaatinin malvarlığının Erenerol ailesince idaresine dönüşmüştür. Sovyet bloğunun dağılmasıyla birlikte "dış Türkler" konusunun gündeme gelmesi, "Türk Ortodoks Patrikhanesi" hakkında yeni önerileri gündeme getirir. Bu "kilisenin" bu coğrafyadaki "Hıristiyan Türklerin" dini merkezi haline getirilecek şekilde devlet eliyle desteklenmesi gündeme getirilir. Ancak bu öneri "fantezi" düzeyinde kalır. Selçuk Erenerol'un 2002'deki vefatının ardından patrikhanenin idaresini fiilen Selçuk'un kızı Sevgi Erenerol üstlenir.

"Müstakil Türk Ortodoks Patrikhanesi Basın ve Halkla İlişkiler Sorumlusu" Sevgi Erenerol, Fener Patrikhanesi'ni "Bizans'ı ihya etmek" ya da "devlet içinde devlet olmak" gibi "ata yadigârı" argümanlarla itham etmenin dışında geniş bir alanda faaliyet yürütür. Misyonerlik karşıtı kampanyalarda yer alır, Kültür Bakanlığı'nın "İnanç ve Kültür Turizmi" adı altında yayımladığı harita ve kitapçıkları "Anadolu'yu bir Hıristiyan vatanı olarak nitelendiriyorlar" diye eleştirir. Zamanla "ulusalcı" camianın en görünür figürlerinden biri haline gelir. Erenerol'un adı daha sonra "Ergenekon" operasyonlarında geçer ve bu kapsamda tutuklanır. Ancak daha sonra, Özel Yetkili Mah-

kemeler'in kapatılması ve tutukluluk süresini 5 yılla sınırlayan yeni yasal düzenlemenin yürürlüğe girmesinin ardından serbest bırakılır.

Neticede bir Türk Kilisesi kurma girişiminden geriye işin propaganda ve Patrikhane'yi sıkıştırma tarafı kalır. Mübadeleyle potansiyel tabanını yitiren Eftim'in kilisesi, zamanla devletin polisiye ve istihbarat aygıtının bir uzantısı haline gelir. Rumlara ve Patrikhane'ye, dolayısıyla da çoğu zaman Yunanistan'a karşı baskı kurma yolunda bir araç olur. "Türk Ortodoks Patrikhanesi," cemaatsiz ve ruhbansız, yapay bir "kilise" olarak kalır.

İKİNCİ KISIM

Beşinci Bölüm

"ANATOLLULARI DALMIŞ OLDUKLARI UYKUDAN UYANDIRMAK": ANADOLU ORTODOKSLARI VE YUNAN MİLLİ CEMAATİ

Çalışmanın birinci kısmında bir Türk ulusal kilisesi kurma çabalarını detaylı olarak inceledik. Böylesi bir girişimin gerek Milli Mücadelenin gerekse Anadolu'daki Ortodoks Hıristiyanların siyasal ihtiyaçlarıyla yakından bağlantılı olduğu açıktır. Ankara hükümetinin niyeti, bu dönemde Batıda hayli yaygın olan ve bilhassa uluslararası zeminde kendi meşruiyet ve itibarına zarar veren "Türk mezalimleri" propagandasına karşı gelip Anadolu Hıristiyanlarının desteğini hiç değilse görüntüde garanti altına almakken, Ortodoks Hıristiyanlar ise siyasal ve toplumsal altüst oluşların hâkim olduğu çalkantılı bir dönemde kendi varoluşlarını koruma gayretindeydiler.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Patrikhane'den bağımsız bir kilisenin kurulması çabalarının gerisinde Türkçe konuşan Anadolu Hıristiyanlarının aslen Türk olduğu varsayımı bulunmaktaydı. Bu iddia ve onun Türk ulusal kimliğinin inşa sürecindeki yeri üzerinde durmadan önce bu bölümde iki önemli soruya yanıt vermemiz gerekiyor. Birinci soru, Türkdilli Ortodoks Hıristiyan cemaatlerin yoğunlaştığı Anadolu'nun iç kesimleri ve özellikle de Kapadokya

bölgesinin anlamına ve Türkçe konuşan Hıristiyanların Yunan milliyetçi söyleminin oluşması sürecindeki yerine dairdir. İkinci soruysa Türkdilli Ortodoks Hıristiyanların kendilerini ne ölçüde Yunan ulusal cemaatinin bir parçası olarak gördükleriyle ilgilidir.

Aşağıda ele alacağımız üzere, milliyetçilik çağının bölgeyi Helen muhayyel cemaatinin bir bileşeni olarak tanımlama amaçlı bir "icadı" olan "Kapadokya" on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar Yunanistan'da Ortodoks Hıristiyanlığın önemli ve kadim bir tarihsel merkezi olarak görülüyordu. Ortodoks inancı en dirayetli yandaşlarını, özellikle de "Büyük" sıfatını taşıyan ve erken kilise tarihinin "heterodoks" akımlarıyla mücadelede kilit bir rol oynamış olan Aziz Vasilios'u (329-379) bu topraklarda kazanmıştı. Bu dinsel önemine karşın Yunan milliyetçiliğinin şekillenme sürecinde Anadolu içlerini ve Kapadokya'yı Yunan dünyasının bir parçası olarak gören göndermeler hayli sınırlıdır. Örneğin Daniil Filipidis ve Grigorios Konstandas'ın *Geographia Neoteriki*'sinde (*Γεωγραφία Νεωτερική*-1791) Kapadokya Yunanistan'ın bir parçası olarak anılır. Dimitrios Vizandios'un Yunan dünyasının çeşitliliğini ortaya koyduğu meşhur tiyatro eseri *Babylonia*'da (*Βαβυλωνία*-1836) Kayseri'den Savvas Hacı Muratis, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın evlatlığı İbrahim Paşa'nın yönetiminde Yunan isyanını bastırmaya gelen Mısır ordusuna karşı kazanılan zaferi kutlayan Yunanlardan biridir. Hacı Savvas kendini, Aziz Vasilios'un toprağından geldiğini söyleyerek tanıtır.[1] Bu örneklerin de gösterdiği üzere, Kapadokya, yeni ortaya çıkmakta olan seküler, Yunanca konuşan entelijansiya için büsbütün yabancı bir bölge değildi. Ancak bu tür örneklerin sayısı gerçekten azdır. Avrupalı coğrafyacılar ve seyyahlar arasında bölgeye dair giderek artan bir ilgi olsa da yeni ortaya çıkan Yunan devletinin filolog ve tarihçilerinde benzer bir ilgi düzeyinden bahsedilemez.

1- Ilia Anagnostakis-Evangelia Balta, *Η Καππαδοκία των `Ζώντων Μνημείων` Η Ανακάλυψη `της Πρώτης Πατρίδος της Ελληνικής Φυλής`* ['Yaşayan Abideler'in Kapadokyası. Yunan Kavminin İlk Vatanının Keşfi] (Atina: Πορεία, 1990), s. 13-7; keza Karathanasis, *Καππαδοκίας Τύχαι* [Kapadokya'nın Talihleri] (Selanik: Αριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, 2000), s. 13.

Sonradan Ekümenik Patrik makamına oturacak olan Konya Metropoliti Kirilos, on dokuzuncu yüzyılda bölgeyle ilgilenen ilk mütefekkirlerdendi. 1815 yılında kendi piskoposluk bölgesi üzerine bir tarihsel çalışma yayımlamıştı.[2] İstisnai bir öneme sahip olan bir başka çalışma ise yine aynı dönemde kaleme alınan İncesu'dan Haci Yordanis'in eseridir. Yordanis, Yunanistan kraliyet ordusunda dokuz yıl hizmet verdikten sonra 1848'te memleketine dönmüştü. Bu arada, 1842'de ve 1843'te, geldiği toprakların topografyası ve tarihi üzerine iki makale kaleme almıştı. Yordanis amacının vatanını onurlandırmak ve bu toprakların Yunan kökenini ispat etmek olduğunu belirtiyordu.[3] Ancak yukarıda da belirtildiği üzere, bu az sayıdaki örneğe rağmen, Yunan dilinde bölge üzerine yapılmış daha tutarlı, sentetik ve ciddiye alınabilir çalışmalar için on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısını beklememiz gerekecektir.[4]

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar Anadolu'nun iç kesimlerinde bulunan Ortodoks cemaatler nezdinde en önemli toplumsal ve kültürel aktör hiç şüphesiz kiliseydi. Ortodoks ruhban, Yunan krallığının kurulmasından da önce bu uzak bölgedeki Hıristiyan dini duygularının güçlenmesi için çaba gösteriyordu. İlk örneğine 1718'de rastlanan Karamanlıca basılı kitap literatürünün başlangıçtaki örnekleri de Yunanca bilmeyen Anadolu'daki Ortodoks cemaatlerin ve hatta bölgedeki ruhbanın dini bilgilerdeki noksanlığını gidermek amacını taşımaktaydı. 1799'da Türkdilli Anadolulu ruhanilere yönelik olarak Karamanlıca yayımlanan Aynarozlu keşiş Nikodimos'un eserini, Yunancadan basit Türkçe'ye çeviren Kayserili ruhani Avraam, kitabın önsözünde kendisini bu çabaya iten bu kaygıya işaret eder:

2- *age*, s. 14.

3- Bkz. K. K. Papoulides, "Manuscripts 167 and 168 from the Russian Archaelogical Institute in Constantinople," *Balkan Studies 20*, 1979, s. 133-40.

4- Yunan Krallığı ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yunan entelektüellerinin on dokuzuncu yüzyılda Kapadokya'yı "keşfi"nin entelektüel tarihi için bkz. Ilia Anagnostakis-Evangelia Balta, 1990.

"Bizim Anatol tarafında bulunan Hristiyanlerin halı keyfiyetleri Romca lisandan ağnayıp aziz kitapların manelerine vukuf olamadıkları inkâr itmeksiz cümleye malumdur. Çünki vafir [çok] senelerden beri bütün bütün can üzere düşünmenin tarihini kayıp eyilediler, değil ki yalınız kosmikos [ruhani olmayanlar] tayıfesi, lakin İerosini [ruhban] dergâhında olanlerde ağnamazlar aziz kitaplarda buyrulan din talimlerini. Aziz nomozu [kaide] ve şerif kanonleri ki her Hristiyana vaciptir anleri bilmek hak doğru tarike yorumek içun, ve ebedi cehennem ezabından kurtulup tükenmez ömürü ve göğ yüzü padişahlığını meras edinmek içun. Bu sebepten ben edna ve hakir bakarım ki bizim Anatol Hristiyanleri ararlar caht iderler Hristiyancasine geçinmesine, Hristos Efendimize hoş gönül ilen kulluk eyilemesine, emma kitaplardan ağnamadıklarından hararetleri alevlenmez ki, ol alevlenmek Hristozun nomosunu bilip ona muhabbet itmeden gelir."[5]

Ortodoks yüksek ruhbanca, etraflarındaki Müslüman çoğunluk tarafından kültürel olarak asimile edilme tehdidi altında bulunduğu düşünülen Türkdil Ortodoks cemaatler, on dokuzuncu yüzyılın ilk on yıllarında bölgeye varan Protestan misyonerlerin etkilerine de maruz kalmaya başlarlar. Özellikle de yerel dilde ibadete ve eğitime ağırlık veren Amerikan Protestan misyonerlerin giderek artan faaliyetlerinden rahatsız olan Ortodoks kilise hiyerarşisi, cemaatinin dini bütünlüğünü muhafaza etme gayretindeydi. Bu dönemde misyoner faaliyetlerine (o devirde adlandırıldığı biçimde "propagandaları"na) karşı gelebilmek için çok sayıda dini kitap Yunancadan "Karamanlıca"ya (Yunan alfabesiyle Türkçe) çevrilir.[6] Bu girişimlere öncülük

5- Aynarozlu Nikodimos, *Βιβλίον ψυχωφελέστατον περιέχον διδασκαλίαν προς τον Πνευματικόν* (Konstantinopolis: Patrikhane Matbaası 1799), çev. Kayserili Avraam, s. 3-4. http://medusa.libver.gr/jspui/handle/123456789/4153

6- 1718 yılındaki başlangıcından mübadele sonrasındaki kaçınılmaz sonuna dek Karamanlıca literatürün dönemselleştirilmesi için bkz. Evangelia Balta, "Karamanlıca Kitapların Konu ve Döneme Göre Tasnifi," *Gerçi Rum isek de Rumca Bilmez Türkçe Söyleriz. Karamanlılar ve Karamanlıca Edebiyat Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), s. 163-192.

edenlerden birisi de uzun yıllar boyunca Kayseri Metropoliti olarak görev yapacak olan Palsios'tur. Paisios, 1839 yılında, "Küçük Anadolu Hıristiyanları"na yönelik "mezhepsiz Lothuranların [Lutercllerin] oyunlarını ve tuzaklarını ve şeytani niyetlerini" engellemek için "Doğru Dinin Talimi" başlığı altında bir eser tasnif edip Türkçeye çevirerek yayımlar. Kitabının girişinde Paisios böyle bir çabaya neden girıştiğini açıklarken Anadolulu Türkçe konuşan Ortodokslar hakkında şu ifadeleri kullanır:

> "Cümlesi pek eyi adamlardır, cümlesinin meylü ve havesi hristiyanığa yakışan eylikleredir; ancak yad milletlerin arasında kaldılar, ve hristiyan lisanını kayıp etmekilen, aziz eklisalarda [kiliselerde] okunan ilahi kelamlardan birini annamazlar. Papazları da itikatlu adamlardır; emma onnardan da pek az bulunur hristiyan lisanını annayanlar ve annayanları da, yedik annayamazlar; hal bu iken genç uşaklara Hristiyan lisanını öğretecek ve dinin talimini edecek, ve aziz eklisalarda papazlara, ve cemi hristiyannara İncil-i Şerifi tefsir edecek, ve mümin dinimizin şurutlarını Türk lisanı ile vaz edecek didaskaloslar [öğretmenler] da pek nadir bulundukları için, o kadar cannar mahsun olup, Ruhani hususların iktizalı şurudlarında, ve amellerinde çok eksikler, ve çok kusurlar ediyorlar. Bunun için şimdi Lothuran [Luterci] hareketi da görününce ... küçük Anatolu'da mevcut hristiyan lisanını bilmeyen cemi Ruhani evladlara Türkçe lisanı ile pek iktizalı bir kitap meydana getirmeye niyet ettim."[7]

Kayseri Metropoliti Paisios'a göre Anadolulu Ortodoksların imanları, "Hıristiyan" ya da "dini lisanlarını" (yani Yunancayı) bilmedikleri ve onlara dinlerinin esaslarını öğretecek Türkçe kitaplar da bulunmadığından misyonerlerin tehdidi altındaydı. Hasılı Paisios

---

7- *Τογρού τινίγν ταλιμί* [Doğru Dinin Talimi] (Asitane: Kudüs Şerifin Basmahanesi 1839) s. θ-κ.

açısından söz konusu olan, ulusal dil ve kimliğin değil, "dini lisan" ve kimliğin kaybedilmesi korkusudur. Kayseri Metropoliti Paisios aynı yıl, yerel din adamlarına ailelerin çocuklarına, "Türkmen, İran ya da başka barbar milletlerin isimlerini" vermelerine de engel olmalarını emretmişti.[8] Kilise, Anadolu'daki Ortodoks cemaatler arasında Yunancanın ayin dili olarak kullanılmaya devam etmesi için de çabalarda bulunur. Örneğin daha III. Yeremias'ın patrikliği döneminde (1716-26; 1732-33) Kayseri'den gelen genç Ortodoks Hıristiyanların İstanbul'da öğrenim görüp *Kitab-ı Mukaddes* ve ayin kitaplarını okuyabilmeleri için düzenlemeler yapılmıştı.[9]

Birinci bölümde gördüğümüz üzere Milli Mücadele esnasında, Türkdil Ortodoks Hıristiyanların ibadetlerini her daim Türkçe yapmış oldukları, Ankara basınında, hatta bizzat Papa Eftim tarafından da sıkça dile getirilen bir iddiadır. Ancak Richard Clogg'a göre Türkçe konuşan Anadolulu Ortodoksların ayin dili Yunanca olarak kalmıştır. Bir Ortodoks cemaat tamamıyla Türkçe konuşuyor olsa da, rahip metnin anlamını idrak etmeden ilahiyi söylüyor olsa da ayin dili Yunanca idi. Papaz veya yerel okul müdürü gibi cemaatin eğitimli mensupları bazen Yunanca okunan pasajları tercüme etmekte ya da açıklamaktaydı. Öte yandan Anadolu boyunca *İncil* ve Risaleler Türkçe ve Yunanca okunmaktaydı. Fakat özellikle Protestan misyonerlerin Türk dilli cemaatlerde Türkçe vaaz vermeleri ve *İncil*'in Türkçe çevirilerini basıp yaygın biçimde dağıtımını sağlamaları, Ortodoks kilise hiyerarşisini endişeye sevk edecektir. Bu durum, Ortodoks Kilisesini de misyonerlerle mücadele etmek için Türkçe bilen ruhanileri Türkçe vaaz vermeye izin vermesi için teşvik eder. Misyonerlerin Yunanca ayin ve duaları takip edemeyen ve anlayamayan kimi Anadolu Ortodokslarını, duaların Türkçe okunduğu kendi kiliselerine celp etmeleri, hiç olmazsa vaazların ve kimi

---

8- Ioanna Petropoulou, "Ο Εξελληνισμός–Εξαρχαϊσμός των Ονομάτων στην Καππαδοκία τον δέκατο ένατο αιώνα [19. yy'da Kapadokya'da İsimlerin Helenleştirilmesi ve Antikleştirilmesi]," *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, cilt 7, 1988-1989, s. 168-9.

9- Clogg, 1992, s. 72.

duaların Türkçe okunması yönünde taleplerin yoğunlaşmasına yol açar. Üstelik bu dönemde Türkçe vaazlar, sadece Anadolu'daki Türkçe konuşan cemaatler arasında değil, İstanbul'da Cibali, Kumkapı ve Langa gibi Anadolulu Ortodoks göçmenlerin yoğunlukla ikamet ettiği semtlerde de yine Protestan misyonerleri engellemek adına verilmeye başlanır.[10]

Anadolu'da bu dönemde kimi Ortodoks cemaatlerde ibadetin Türkçe icra edildiğini zikreden çok sayıda yabancı gezgin bulunsa da Clogg bu gözlemcilerin Türkçe okunan pasajlar ile anlamına dair bir fikre sahip olmayıp ruhbanlarca papağan misali Yunanca okunanları birbirinden ayırmakta güçlük çekmiş olabileceklerini zikreder. Clogg için ayinin bazı bölümleri Türkçe olarak icra edilmekte olsa da tümünün Türkçe gerçekleştirilmiş olması ihtimal dışıdır. Mezmurlar, *İncil* ve ayin kitaplarının bazıları Karamanlıcaya çevrilmiş olsa da, basılı ya da değil bütün bir ayini Türkçe olarak aktaran bir kitabın bulunmaması önemlidir. Üstelik Ortodoksluğun derin sırlarının Yunanca dışında Türkçe gibi dillere çevrilmesinin bir küfür oluşturduğu inancı da mevcuttu. Karamanlıca yazılmış anonim *Apanthisma tis Hristianikis Pisteos yani Gülzarı İmanı Mesihi*'den bir pasaj bu inanca bir kanıt oluşturur: "Bu sabah ve akşam dualarının neden sadece Yunanca yazıldığını soruyorsanız dinimizin hikmet ve ayinlerinin Türkçeye çevrilemeyeceğini bilmelisiniz ... bu dualar sadece Yunanca yazılmışlardır, böylece onları okuyan Hıristiyan Allah'a küfretmez."[11]

Arnold J. Toynbee de Anadolulu Hıristiyanların "*İncil*'i ve Ortodoks ayinini her zaman Türkçe okuyup icra ettikleri" tezini reddeder. Tam tersine ona göre Yunanca konuşan din kardeşleri gibi onlar da ayin icrasında genelde Yunancayı kullanmaktaydılar ve "başlangıç-

---

10- "Rafazıların vasıta-i celbiye-i münferideleri, kendi Eklisialarında [kiliselerinde] doaleri Türkçe lisanında okunması olup, Orthodoksos Eklisiada Rumca kıraat ve psal olınan [söylenen] mukaddes akolouthiaları [ilahileri] anlamayan bazı zevallı karındaşlarımızı, kolaylık ile kendi zuum ve rafazılıklarına idhal idiorlar." "Anatol Eklisialarında Akolouthiaların Türkçe Lisanında Okunması" *Anatoli,* sayı 4794, 2 Nisan 1894.

11- Aktaran Clogg, 1992, s. 71-3.

ta Ortodoks ruhanilerin şüpheyle yaklaştıkları Yunanca karakterli Türkçe *İncil*, Amerikan misyonerleri tarafından verilmiş bir Protestan hediyesiydi."[12] 1865 yılında *İncil*'in kilise ayinlerinde okunan kısmını "Karamanlıca"ya çevirerek Yunanca aslıyla birlikte yayımlayan Evangelinos Misailidis de buna yazdığı önsözde o zamana değin "Anatoli kıtasında bulınan Orthodoksos Hristiyan karındaşlarımızın anlayabileceği ales sevi Türki lisanında *Eklisiastikon Evangelion* [Kilise İncil'i] tercümesi bulunmadığından" yakınır ve "hemvatanlarına" bu hizmeti sunmak için bu çeviriyi yaptığını ifade eder.[13]

Yukarıda vurgulandığı üzere Ortodoks Kilisesi, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Anadolu'nun iç kısımlarında yer alan cemaatlerin kültürel hayatını canlandırmak, dilsel anlamda Türkleşmenin ve misyoner faaliyetlerinin karşısında dini hisleri kuvvetlendirmek gayretindeydi.[14] Bu çabanın "ulusal" bir niteliği olmadığını, esas itibariyle "dini" mahiyette olduğunu, dini ve mezhebi kimliğe yönelik tehditleri bertaraf etmeye dönük bir reaksiyon olduğunu bir kez daha vurgulamak gerekir. Ortodoks yüksek ruhbana göre imana dönük bu türden tehditler karşısında birinci vasıta, eğitim faaliyetleriydi. Ancak tıpkı Balkanlarda olduğu gibi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren kilise, Yunan devletine ve onun ulusal ideolojisine yönelik söylemini ve görüşlerini yeniden biçimlendirmek ve Yunanca alfabenin ve eğitimin propagandasını yapmak zorunda kaldı.[15] O yüzden Ortodoks Kilisesi'nin ve ruhbanın yerini Yunan devletinin ve milliyetçi entelijansiyanın aldığını söylemek yanıltıcı olacaktır. Ortodoks Kilisesi bu

---

12- Toynbee, s. 194.

13- *Θείον και Ιερόν Ευαγγέλιον γιάνι Ινδζίλι Σερίφ* (İstanbul: Evangelinos Misailidis Tabhanesi, 1865), s. δ-ε [bu *İncil*'in yayınının 150. yılı anı kopyası Yunan ve Türk hurufuyla çift alfebeli olarak istos yayın tarafından hazırlandı, *İncil-i Şerif İonis ve Mattheos Kavlince* (İstanbul: istos yayın, 2016), yay. haz. Haris Rigas ve Stefo Benlisoy].

14- Kapadokya cemaatlerinin eğitsel ve kültürel faaliyetlerinde Ortodoks Kilisesi'nin rolü on dokuzuncu yüzyılda üç Kayseri Metropolitinin önemli katkılarıyla açığa çıkar. Kapadokya'da eğitimin gelişmesine muazzam etkide bulunmuş bu metropolitler daha önce zikrettiğimiz Paisios (1832-1871), Evstathios Kleovulos (1871-1876) ve Ioannis Anastasiadis (1878-1903) idi. Bu üç isim eğitimin gelişimine büyük önem veren ve Kapadokya'nın manevi ve kültürel dirilişi idealine adanmış "aydınlanmış" ruhanilerdi. Ioanna Petropoulou, "Cultural and Intellectual Life in 19th Century Cappadocia a Sketch," *Cappadocia a Travel in the Christian East* (Atina: Adam Editions, 1993), ed. Loula Kipraiou, s. 43.

15- *agm*, s. 43-4.

cemaatlerde gerek toplumsal gerek kültürel alanda önemli bir rol üstlenmeye devam etmiş, ancak önceki bölümlerde de ele aldığımız üzere, bu rolün içerik ve kapsamında ciddi bir değişim gündeme gelmiştir.

Kapadokya: "Umutla ulusunu bekleyen toprak"

İç Anadolu'nun ve özellikle de Kapadokya'nın Yunan ulusal bilinci içinde nasıl bir yer tuttuğunu anlayabilmek için yüzyılın ikinci yarısında bölge üzerine kaleme alınmış literatüre odaklanmamız gerekir. Bu çalışmalar, on dokuzuncu yüzyılda kültürel ve eğitsel alanın sekülerleşmesi bağlamında ortaya çıkmaya başlamış bir grup yerel kökenli, ruhban olmayan, eğitimli insan tarafından üretilmiştir. Bu grup arasında kariyerlerini esas olarak Yunanistan'da sürdürmüş tarihçi ve II. Meşrutiyet'te Osmanlı meclisinde mebus Pavlos Karolidis[16] ve dilbilimci Dimitrios Mavrofidis gibi hayli önemli isimler de vardır. Ancak çoğunluğu Atina ya da İstanbul'da yüksek eğitim gördükten sonra memleketlerine dönen Serafim Rizos, Anastasios Angelidis, Anastasios Levidis, Filipos Aristovulos, Arhangelos Gavriil gibi isimler oluşturmaktaydı. Bir "yerel entelijansiya" ya da kitlelerin ulusallaştırılması ve ulusal temelde mobilize edilmesinde kilit rol oynayacak "orta katman aydınlar"[17] sayılabilecek bu ikinci gruptakiler çoğunlukla Yunanca yazmış, Türkçeyi nadiren kullanmıştır. Çalışmaları halkbilimi, etnografya, yerel tarih ve arkeoloji gibi o dönemde Yunanistan'da var olan entelektüel temayüllerle uyum içindeydi. Öğretmen, gazeteci ya da hekim olan bu isimlerin çalışmaları aracılığıyla on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, Kapadokya üzerine, antik dönemle olan tarihsel sürekliliği yeniden tesis etme çabasına yoğunlaşan bir literatür doğmuş olur.[18]

16- Karolidis hakkında kısa ama bütünlüklü bir değerlendirme için bkz. Vangelis Kechriotis, "Atina'da Kapadokyalı, İzmir'de Atinalı, İstanbul'da Mebus Pavlos Karolidis'in Farklı Kişilik ve Aidiyetleri," *Toplumsal Tarih*, sayı 257, Mayıs 2015, s. 28-35.

17- "Orta katman aydın" kavramsallaştırmasına dair Türk milliyetçiliği bağlamında bir tartışma için bkz. Y. Doğan Çetinkaya, "Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleselleşmesi," *Modern Türkiyede Siyasi Düşünce IV: Milliyetçilik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 91-102.

18- Petropoulou, 1993, s. 44-7. Bu yazarlar tarafından kaleme alınmış başlıca eserler şunlardı: Rizos Eleft-

Yukarıda anılan türden yazınsal çabaların yanı sıra aynı dönemde Anadolu'nun iç kesimlerindeki eğitimli insanların kimi faaliyetleri de kolektif öz-farkındalıklarının tanımlanışındaki kaymayı ortaya koyar. Eski sikke koleksiyonlarına, halk hikâyelerine ve şarkılarına, antik yazıtlara yönelik artan ilgi bu durumun göstergesidir. Karamanlıca gazetecilik ve yayıncılığın öncü ismi Evangelinos Misailidis, Karamanlıca yayımlanan gazetesi *Anatoli*'nin [Şark][19] daha 1851 yılındaki ilk sayılarında Anadolulu hemşerilerine ataları "Yonani"lerden kalmış kitabeleri muhafaza etmeleri ve üzerindeki yazıların kopyasını alarak İstanbul'daki gazete yazıhanesine göndermelerini talep etmekteydi.[20] Aynı şekilde, kimi eğitimli insanlar kişisel kütüphaneler oluşturmaya başlamış ve gazetelere ya da dergilere köylerinin orijinal adları ile antik ya da Bizans dönemi arasında bağlantılar bulan makaleler yazar olmuşlardı. Sonu Türkçeyle biten isimlerini Yunancalaştıran ya da isimlerini Yunan tarihinden ya da mitolojisinden ilham alan yeni isimlerle değiştiren pek çok kişi vardı.[21]

---

heriadis'in *Συνασός, ήτοι Μελέτη επί των Ηθών και των Εθίμων Αυτής* (İstanbul, 1879); Pavlos Karolidis'in *Γλωσσάριον συγκριτικόν Ελληνοκαππαδοκικών Λέξεων* (İzmir, 1885); Anastasios Levidis'in *Ιστορικόν Δοκίμιον, τόμος Α' Εκκλησιαστική Ιστορία* (Atina, 1885) ve *Αι εν Μονολίθοις Μοναί της Καππαδοκίας και Αυκαονίας* (İstanbul, 1889); Simeon Farasopulos'un *Τα Σύλατα* (Atina, 1895); I. Sarantidis Arhelaos'un *Sinasos* (Atina, 1899); İoakim Valavanis'in *Μικρασιατικά* (Atina, 1891).

19- Bu önemli gazete hakkında bkz. Foti Benlisoy&Stefo Benlisoy, "Reading the Identity of 'Karamanli' Through The Pages of *Anatoli*," *Turcologica 83, Cries and Whispers in Karamanlidika Books* (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag 2010), ed. Evangelia Balta&Matthias Kappler, s. 93-108; Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek, "The *Anatoli* Newspaper and the Heyday of the Karamanli Press," *age*, s. 109–123; Stefo Benlisoy, "'Another Newspaper in Our Languagel' Competition and Polemic in the *Karamanlidika* Press" *Cultural Encounters in the Turkish Speaking Communities of the Late Ottoman Empire* (İstanbul: The Isis Press, 2014) içinde, ed. Evangelia Balta, s. 359-392.

20- "Zemanı atikde gelip geçen atalarımız eylik sevici, ve kâmil ve işgüzar ademler olup, variyet ve nüfus zımnında feyz buldukça, gerek halka maksus gerek kendu hususatlarını, ve adeta her dürlü maddeyi taş ve mermerler üzerine kayıt iderler idi, şöyle ki hatta bu asırde, anlerin tevarih ve ünsiyet ve adetlerini ve istimal ittikleri lisan-ı aşkâre anlamak mırat itdikde, bulunan yahut vakıt vakıt açığa çıkan Yonanice yazılı tarih taşlarına dikkat etmeliyiz, anlerinki aynını kaldırarak, dikkatlıca ezber etmemiz lâzımdır. Bu bulunan mermerler, ve o hüner, ve bir mahallin eski mütemekkinlerinin tarihleri, o mahallin ilminden badehu milletin hızfine ve sair dürlü faidelu şeylerine memfaat ider idi. Yonani hünerleri ve tevarihlerinin Anatolu'da bulunduğu kadar hiç şüphesiz Dünyanın sair bir tarafında bulunmaz, ve yine acımadan kubatlığıla Anatolu'da ihmal olup yevmiye harap olduğu kadar sair bir mahalde olmaz; imdi bunların hıfzı içun sair bir usul tertip olununceye dek, mimkin ise şu dilekleri zatlerinizden matlup ideriz." "Anatolulların Kâmillerine Hitap," *Anatoli*, sayı 38, 9 Ekim1851.

21- Petropoulou, 1993, s. 47. Antik isimlerin benimsenmesi eğilimi yeni bir olgu değildi. Aslında Rönesans Avrupası'ndan gelmişti. Batılılaşmış Yunan seçkinleri 1821 isyanından önceki "Yunan Aydınlanması" döneminde antik isimler edinmeye başlamıştı. Böylesi hareketlerle antik dünyayla ve aydınlanmış Avrupa'yla bağlantılarının altını çizmeyi arzulamaktaydılar. Aynı zamanda Hıristiyan isimlerini reddederek kilisenin kültürel egemenliğine karşı çıkmaktaydılar.

Nikolaos Rizos'un bu dönemde yayımlanan *Kappadokika*'sı (*Καππαδοκικά*-1856), "Kapadokya"yı Yunanca konuşan kamuoyuna tanıtan son derece mühim bir kitaptır. Kitap, Anadolulu Ortodoks yazarlar tarafından kaleme alınan etnolojik ve dilbilimsel çalışmalar dizisinin ilk parçasıydı. Önceki bölümlerde Türk Ortodoks Kongresi'ne iştirak ettiğini gördüğümüz Serafim Rizos'un babası olan Rizos, bölgenin Yunanca konuşan cemaatlerinden birisi olan Sinasos'tandır. Aslında on dokuzuncu yüzyıla kadar tüm bu bölge Türkdilli olarak biliniyordu ve kitabın önemi de Anadolu'nun iç kesimlerinde Yunancanın, üstelik onun Ortaçağ ve hatta daha eski dönemlerini andıran biçimlerinin halen konuşulmakta olduğunu gösteren ilk çalışma olmasındandı. Rizos çalışmasında ayrıca Yunanca iki halk şarkısını aktarmış ve böylece bunlar yayımlanan ilk "Kapadokya halk şarkıları" olmuştur. Rizos'un iddiası, dönemin Yunan folklor çalışmalarının eğilimine uygun olarak, Kapadokyalıların geleneklerinin antik Yunan gelenekleri üzerine inşa olduğuydu. Ona göre Aksos (Hasanköy), Limnos (Yeşil Gölcük) ve Dllos (Tilköy) gibi Yunanca konuşulan köylerdeki insanların kökeni, aynı isimdeki Yunan adalarından gelmekteydi. Pontus kralı Büyük Mithridates'in (MÖ 134-63) komutanlarından biri olan Arkhelaos tarafından bölgeye getirilmişlerdi. Dönemin genel düşünüş tarzına ve Yunan milliyetçiliğinin kurucu temalarına uygun olarak Rizos, Yunanca öğrenmeyi medenileşmekle eş tutuyordu.[22] Bu kitapla birlikte Kapadokya üzerine literatürün yeni dönemi başlamış olur. İlerleyen yıllarda ana akım haline gelecek olan bu literatürün temel özelliği, "Kapadokya" olarak yeniden vaftiz edilen bölgenin Helen karakterini ispat etme gayretidir.[23]

Hatziiosif'in oldukça isabetli bir biçimde vurguladığı üzere, yukarıda anılan literatürü ortaya çıkartan yazarların Anadolu'nun dahili

---

22- 19. yüzyılın ikinci yarısında bilhassa yaygın olan ve Yunan dili ve kültürünün yaygınlaştırılmasının bir medenileşme misyonu manası taşıdığı temasını ele alan bir çalışma için bkz. Haris Exertzoglou, *Εκ δυσμών το Φως; Εξελληνισμός και Οριενταλιαρός στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (μέσα 19ου-αρχές 20ου αιώνα)* [Batıdan Gelen Işık? Osmanlı İmparatorluğu'nda Helenizm ve Oryantalizm 19. yüzyıl ortası-20. yüzyıl başı] (Atina: Ekdoseis tou Eikostou Protou, 2015).

23- Anagnostakis ve Balta, s. 21-3; keza Karathanasis, s. 14-5.

bölgelerini betimlemek için Osmanlı idari taksimatı veya Ortodoks Kilisesi'nin metropolitlikleri yerine "Kapadokya" terimini kullanmaları, bizzat bölgenin ve buradaki Ortodoks cemaatlerini geçmişlerinin Helenleştirilmesine hizmet etmekteydi. Bu açıdan on dokuzuncu yüzyıl bağlamında "Kapadokya" tabiri coğrafi, iktisadi veya toplumsal gerçekliği tespit etmekten ziyade muhayyel bir icat oluşturmaktadır. Yine de Hatziiosif'e göre bahsi geçen dönemde coğrafi bir gerçekliğe sahip olmayan, Osmanlı veya Patrikhane idari taksimatlarına dayanmayan tarih üstü "Kapadokya vilayeti" zamana karşı oldukça dayanıklı çıkmış, bu coğrafi tabir giderek yaygınlık kazanmıştır.[24]

1863 yılında Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi (*Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως*) salonlarında başlayan bir tartışma o dönemde bölgeye dair genel kanaat ve varsayımların bir göstergesidir.[25] Söz konusu tartışma, Alman şarkiyatçı A.D. Mordtmann'ın *Die Troglodyten von Kappadokien* (1861) isimli çalışması üzerinden doğmuştu ve merkezinde Kapadokya Hıristiyan cemaatlerinin Türkçeden önce hangi dili kullandıkları vardı. Mordtmann ve Fransız tarihçi-arkeolog Charles Texier gibi pek çok başka isme göre çağdaş Kapadokya sakinlerinin Yunanlarla hiçbir ilgisi yoktu. Bunlar İran-Ermeni ırkından gelmekteydiler ve kadim Kapadokya ile çağdaş Türk dönemleri arasında hiçbir aşamada dillerinde ya da kültürlerinde bir Helenleşme süreci yaşamamışlardı. Örneğin Ürgüp'ü 1830'lu yıllarda ziyaret eden Texier karşılaştığı Ortodokslar hakkında şu yorumları yapar: "... buradakilerin karakteri, İzmir ve Batı Anadolu kıyısı Rumlarınınkinden büsbütün başkadır. Bunların hiçbiri Rumca bilmez; papazları bile bu dili, ancak dini törenlerde kullanırlar. Bu halkın Ermeni ırkıyla çok karışmış olduğunu, hatta onları Yunan dinine sadık kalmış ... kökten Ermeni gibi düşünüyo-

---

24- Hristos Hatziiosif, *Σινασός Ιστορία ενός Τόπου Χωρίς Ιστορία* [Sinasos Tarihsiz Bir Bölgenin Tarihi] (İrakleio: Panepistimiakes Ekdoseis Kritis, 2005), s. 12-3.

25- İstanbul Rum cemaatinin bu önemli cemiyeti hakkında bkz. Haris Eksertzoglou, *Osmanlı'da Cemiyetler ve Rum Cemaati Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi (1861-1922)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), çev. Foti Benlisoy&Stefo Benlisoy.

rum."[26] Yine Texier'e göre, "Toros Dağlarının yamaçlarında oturan Hristiyanlar her ne kadar Ermeni ve Rum diye iki topluluğa ayrılıyor olsalar da, hepsi Ermeni ırkındandır. İyonya ve batı vilayetleri Yunanlı tipi bu yörelere gelmeden çok önce silinir."[27]

Bu tür argümanlar, Anadolu içlerindeki Rum Ortodoksların Yunanlığını sorguladığından doğal olarak Rum münevverleri arasında büyük tepki uyandırmaktaydı. Bölgede kadim devirlerde varolduğu iddia olunan "Antik Yunan kolonileri"ne dair kimi basit argümanları bir kenara bırakırsak Osmanlı Rum entelektüellerin bu gibi çıkışlara karşı esas argümanı, Kapadokya ahalisinin Helenistik dönemde dilsel olarak Yunanlaştığı varsayımına dayanıyordu. Buna göre Küçük Asya'da mukim olan Ari kökenli nüfus, tarihçi ve Meşrutiyet devrinde İzmir mebusu olan Pavlos Karolidis Efendi'nin "Küçük Asyalı" (Μικρασιανή) diye tanımladığı Yunanca ve Ermeniceye akraba bir Ari dili konuşuyordu.[28] Bu dil, Büyük İskender fetihlerinin ardından başlayan Helenistik dönemde yerini Yunancaya bırakır. Buna göre Anadolu içlerinde halen var olan Yunanca konuşan cemaatler, kültürel alanda yaşanmış bu Helenleşmenin açık bir işareti ve kanıtıydı. Türk istilasıyla birlikte Yunanca unutulma ya da kullanılmama sürecine girmiş, gerileyerek yerini "fatihin" diline bırakmaya başlamıştı.[29]

Sokratis Krinopulos'un Yunanca konuşulan memleketi Fertek üzerine kaleme aldığı etnolojik ve filolojik makale, bu kültürel Helenleşme tezinin tipik bir örneğidir. Buna göre, kadim Kapadokya dili, Büyük İskender'in fetihlerinin ardından yerini tedricen Yunancaya bırakmıştı. Uzunca bir süre her iki dil de bölgede konuşulmuş ve bu nedenle bölge halkına yarı barbarlar ya da çift-dilliler (*μιξοβάρβαροι-δίγλωσσοι*) denmişti. Ancak Hıristiyanlığın yayılma-

---

26- Charles Texier, *Küçük Asya Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi* (Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2002), 3. cilt, çev. Ali Suat, s. 85-6.

27- *age*, s. 119.

28- Pavlos Karolidis, *Σημειώσεις τίνες περί της Μικρασιατικής Αρίας Ομοφυλίας* [Küçük Asya Ari Soydaşlığı Üzerine Notlar] (Atina: Εκδόσεις Κουλτούρα, 2009 [1886]), s. 91-92.

29- Anagnostakis ve Balta, s. 25-7; keza Karathanasis, s. 16-7.

sıyla birlikte Yunanca kent merkezlerinde olduğu gibi kırsal alanlarda da yaygınlık kazanmıştı. Dördüncü ve beşinci asırlar arasında Yunanca bölgenin tek lisanı haline gelmiş ancak daha sonra Türk göçleri ve istilaları durumu tersine çevirmiş, Yunancayı geriletmişti. İstila ve fetihlerin acımasızlığı, Türklerle uzunca süre bir arada yaşamak ve nitelikli okulların yokluğu gibi nedenlerle Yunanca zaman içerisinde ortadan kalkmıştı.[30]

Yukarıda anılan "yerel entelijansiyaya" mensup yazarlar, Türkçenin Anadolu içlerindeki Ortodoks cemaatlerdeki hâkimiyetini açıklayacakları zaman Türk istilasının "acımasız" ve "şiddetli" karakterine atıfta bulunmayı tercih ediyorlardı. Buna göre istilanın yarattığı dehşet öyle büyük bir alt üst oluşa yol açmıştı ki Yunancanın egemen olduğu Yunan kültür dünyası parçalanmış, Yunanca hızla gerilemeye başlamıştı. Örneğin İoakimValavanis, *Mikrasiatika* (*Μικρασιατικά*) adlı çalışmasında Yunan dilinin kaybolmasına dair Anadolu'da var olan inançlardan bahseder. Bu inanışlara göre, Türkler Küçük Asya'yı istila ettiklerinde Yunanca konuşanları dillerini kesmekle tehdit etmişti. Böylece Yunanlar anadillerini terk etmek ve Türkçeyi benimsemek zorunda kalmışlardı. Yunanca ancak dinsel ayinler ve kilise vasıtasıyla korunabilmişti. Valavanis'e göre, Türkçe konuşan Rumlar, dini ayinlerden hiçbir şey anlamasalar da geçmişte kalmış kayıp dillerini duymak için düzenli olarak kiliseye gitmeye devam etmişlerdi.[31] Bu anlatıda kilise dilinin Yunanca olarak kalması, dinsel anlamından çıkartılarak ulusal nitelikte bir kültürel direniş olarak yeniden tanımlanır.

Bu dönemde Anadolu'daki mevcut Yunanca diyalektleri, antik ve ortaçağ Yunancasından izler taşıdıklarına inanıldığı için bilhassa önemli görülmüşlerdir. Türk istilasının ardından yerel Ortodoks cemaatler daha yalıtılmış bir yaşam sürmek zorunda kaldıklarından bu cemaatlerin dillerinin dışsal etkenler karşısında "saflığını" mu-

30- Sokratis Krinopoulos, *Τα Φερταίκενα Υπο Εθνολογικήν και Φιλολογικήν Άποψη Εξεταζόμενα* [Etnolojik ve Filolojik Açıdan Fertek] (Atina: 1889), s. 9-17.

31- İoakim Valavanis, *Μικρασιατικά* [Küçük Asya'ya Dair] (Atina: Τύποις Αδελφών Πέρρη, 1891), s. 9-14.

hafaza ettiği düşünülmüştür. Kapadokya ve hatta Pontus diyalektlerinin "saflığı," Anadolu Yunanlarının dilsel ve dolayısıyla tarihsel sürekliliğinin göstergesi olarak kabul edilmiştir. Aslına bakılırsa, seyyah, siyasetçi ve tarihçi Jacop Philipp Fallmerayer'in (1790-1861) meşhur tezi üzerinden çıkan tartışmada da olduğu gibi, burada da gelenekler, ritüeller, dil, halk şarkı ve dansları üzerine yapılmış etnolojik çalışmalar, ancak antik Yunan dünyasıyla bağlantılandırılabildikleri ölçüde önemli telakki ediliyordu. Zaten Yunan etnolojisi de bir yerde Fallmerayer'in Yunanların kökenine dair teorilerine tepki olarak doğmuştu. Fallmerayer'e göre çağdaş Yunanistan'da yaşayan Yunanlar aslında iddia ettikleri gibi antik Yunanların soyundan gelmiyorlardı. Ortaçağlarda Yunanistan'ı istila etmiş Slav ve Arnavut halkların bir karışımını temsil ediyorlardı. Fallmerayer'in tartışma yaratan çalışması (*Geschichte der Halbinsel Morea Währenddes Mittelalters*, 1830) bu argümanlarıyla Antik Yunanistan'ın mirasçısı olarak tanımlayan, daha yeni kurulmuş modern Yunanistan devletinin meşruiyet temellerine doğrudan bir saldırı niteliğindeydi.[32] O yüzden Yunan etnografyasının esas amacı, antik Yunan dünyasının izlerinin halen canlı olduğunu, modern ve kadim Yunanların kültürel dünyaları arasında doğrudan bir süreklilik ilişkisinin mevcut olduğunu kanıtlamaktı. Eski ve çağdaş olan arasındaki sürekliliği, yani Yunan mevcudiyetinin ve milli ruhunun tarihsel devamlılığını göstermekti esas gaye. Böylece, antik dünyayla benzerlikler gösterdiğine inanılan Yunanların (özellikle de romantik bir vurguyla "saf" ve "bozulmamış" kırsal cemaatlerin) günlük hayatı etnologlar için mühim hale geldi.[33]

32- Fallmerayer tartışması için bkz. Elli Skopetea, *Fallmerayer Τεχνάσματα του Αντύπαλου Δέους* [Fallmerayer Ötekinin Aldatmacaları] (Atina: 1999) ve keza Georgios Veloudis, *Θ Jacop Philipp Fallmerayer και η Γένεση του Ελληνικού Ιστορισμού* [Jacop Philipp Fallmerayer ve Yunan Tarihsiciliğinin Doğuşu] (Atina: E.M.N.E.-Μνήμων, 1982).

33- Kiryakidu-Nestoros, *Η Θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας. Κρητική Ανάλυση* [Yunan Folklorunun Teorisi. Eleştirel bir Analiz] (Atina: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977), s. 24-5; Michael Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece* (New York: Pella, 1986), s. 79-80. Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi 1870'lerden itibaren, İmparatorluk dahilindeki Rum Ortodoks cemaatlerin dil ve yerel ritüel ve gelenekleri üzerine etnolojik ve filolojik koleksiyonlar hakkında bir yarış-

Aynı durum, Anadolu için kaleme alınan etnografik literatür için de söz konusuydu. Örneğin, yukarıda zikredilen Krinopulos'a göre Niğde Fertek'teki çocuk oyunları antik ozan Homeros zamanından bu yana değişmeden kalmıştı. Düğünler, doğumlar, cenazeler ve karnavallar hakkında açıklamaların ardından son olarak şu soruyu sorar Krinopulos: "Bu ritüel ve gelenekleri Theophrastos, Aristoteles, Plutarkhos ve Theokritos'ta da bulmuyor muyuz?"[34] 1879'da Sinasos'un adet ve gelenekleri üzerine bir inceleme yayımlayan Rizos Eleftheriadis de Sinasos'ta Homer zamanından kalma sahnelerin mevcudiyeti hususunda hayli coşkuludur. Çalışmasında Nikolaos Rizos'un ardından Yunanca Kapadokya halk türkülerini yayımlayan ikinci kişi o olmuştur. Eleftheriadis'e göre, dilbilimsel bir bakış açısıyla bakıldığında, Sinasos'taki türküler ile Epir'in eşkıya türküleri arasında, bunların her ikisiyle de Euripides ya da Sophokles'in trajedileri arasında büyük yakınlıklar vardı.[35] Antikite ile çağdaş "Kapadokya" arasında süreklilik teması elinizdeki çalışmanın yoğunlaştığı dönemde de etkili olmaya devam eder. Örneğin Nevşehir'deki cemaat mektepleri mütevelli heyetinin (εφορεία) İstanbul şubesinin kuruluşunun yüzüncü yıldönümü vesilesiyle 1920'de yayımlanan kitapta, Kapadokya Ortodoks ahalisinin göreneklerinin kadim zamanlardakine ve bugün hâlâ Yunan dünyasında var olanlara çok benzer olduğu iddiası tekrarlanır. Kitaba göre bu benzerlik, yerel halk ile antik ve modern Yunanlar arasındaki ırksal sürekliliğin bir kanıtıdır. Örneğin, birinin ölümünden sonra 33 kuruş "görenek parası" dağıtma inancı muhtemelen Yunanların Kharon mitinden alınmış olmalıdır. Ya da Hz. İsa'nın vaftizinin anıldığı Theofania yortusundan bir gece önce yapılan ritüeller,

---

ma düzenlemeye başladı. Yarışmaya, Küçük Asya cemaatlerinin dilsel formları ve yerel geleneklerinin antikite ve Yunan tarihiyle derin bağına işaret etmek namına "Yaşayan Abideler (*Ζώντα Μνημεία*)" adı verildi. Yarışma yerel lehçeler ve ritüellerin ulusal kültür içerisine dahil edilmesi ve yeniden anlamlandırılmasına hizmet eden bir kurumdu. Bkz. Exertzoglou, 2004, s. 88-97.

34- Krinopoulos, s. 29 ve 32.

35- Rizos Elephteriadis, *Σινασός ήτοι Μελέτη επί των Ηθών και Εθίμων Αυτής* [Sinasos ve Onun Âdet ve Gelenekleri Üzerine Çalışma] (Atina: Τύποις Ελληνικής Ανεξαρτησίας, 1879), s. 15-17.

Pianepsi denilen antik bir Yunan festivaliyle benzerlikler gösterir.[36]

Yukarıda andığımız Valavanis, iç Anadolu'daki bazı cemaatlerde (bunlardan biri de Valavanis'in doğum yeri Niğde'nin köyü Aravan, yani bugünkü adıyla Kumluca'dır) konuşulan Yunancanın antik Yunancadan izler taşıdığı varsayımını destekler. Ona göre, "istilacının" diline uyum sağlamaktan başka şansı olmayan Yunanların, kimi zaman Yunanca kökler kullanarak kimi zaman da ön ekler ekleyerek "istilacının" dilini bozmaya çalışması da son derece önemlidir. Örneğin, "yaptırırım" ya da "kestiririm" yerine "yaptırdizo" ya da "kestirdizo" denir. Valavanis'e göre bunlar "fatihin" kültürel hegemonyasına karşı girişilen direniş biçimleridir. Valavanis bizzat Karamanlıca yazım biçimini de Türk tahakkümüne bir reaksiyon biçimi olarak değerlendirir.[37]

Kapadokyalı bir Bizans uç beyinin kahramanlıklarını aktaran Ortaçağ epik şiiri *Digenis Akritas*'ın[38] 1875'te Yunanistan'da Bizans çalışmalarına öncülük eden Konstandinos Sathas ve E. Legrand tarafından yayımlanması ve Bizans sınır boyunda Araplarla savaşları aktaran çok sayıda serhat türküsünün (ακριτικά τραγούδια) ortaya çıkarılması, etnolojik ve filolojik odağın, antikiteden ortaçağlara ve mekânsal olarak da Kapadokya ve Fırat etrafındaki bölgeye kaymasında etkili olur. Bu serhat türkülerinin köken itibariyle Slavlarla bir alakası olmadığını ilk iddia eden, Ayvalık kökenli Bizantinolog Athanasios Papadopulos-Keramefs olmuştur.[39] Keramefs böylece

---

36- *Nevşehir Mekteplerinin Dersaadet Eforiasının Yüzüncü Sene-i Devriyesi 1820-1920* (Dersaadet: "Anatoli" Matbaası, 1920), s. 108-111. Antik dönem ile Kapadokya'daki cenaze ritüellerinin benzerliği için keza bkz. Papadopoulos, 1919, s. 131.

37- Valavanis, s. 28-9 ve 66. Kapadokya'daki Türkçe konuşan Ortodoksların Yunan alfabesini kullanmaları Yunan yazarlar genel olarak onların ulusal kültürlerini koruma yolu olarak değerlendirdiler. Örneğin bkz. Papadopoulos, s. 69. Hudaverdoglou-Theodotos bunu açıklarken Arap istilaları sonrasında sadece dillerini değil alfabelerini de kaybeden ve kilise ayinlerini Arapça icra eden Suriye ve Filistin Yunanları örneğini verir. Böylelikle bu topluluklar ulusal dilleri ve ulusal kültürleriyle her türlü bağlarını kaybetmişlerdir. Houdaverdoglou-Theodotos, "Η Τουρκόφωνος Ελληνική Φιλολογία [Türkdil Yunan Filolojisi]," *Epetiris Etaireia Vizantinon Spoudon*, sene 7, Atina, 1930, s. 301.

38- Bkz. *Digenes Akrites: Günümüze Uzanan Tek Bizans Destanı* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), yay. haz. Richard C. Dietrich.

39- Karathanasis, s. 17; ayrıca Anagnostakis-Balta, s. 33-6.

Fallmerayer karşıtı Yunan etnolojisi akımı ile ortaçağ Küçük Asya çalışmalarını birleştirmeyi başarmış olur. Ona göre, epik serhat şiiri Kapadokya'da doğmuş ve ardından Trabzon ve Kırım'a yayılmış ve ancak böylece Slavcaya tercüme olmuştu.[40]

Papadopulos-Keramefs, İstanbul Rum Cemiyet-i Edebiyesinin 1882'deki yüzüncü yıl töreninde yaptığı konuşmada Epir, Tesalya ve Trakya'dan elde edilen etnolojik malzemenin Fallmerayer'in tezlerine karşı çıkmak için yeterli olduğunu ancak Küçük Asya içlerinde hâlâ eksik kalındığını vurgular. Bu davetin belli bir karşılık bulduğu, Cemiyetin 1884'te yayımlanan kataloğunda yer alan yedi Küçük Asya çalışmasından dördünün Kapadokya üzerine olması dolayısıyla pekâlâ varsayılabilir.[41]

1891'de Küçük Asyalılar "Anatoli [Şark]" Cemiyetinin (*Σύλλογος των Μικρασιατών n Ανατολή*) kurulmasıyla ve de 1896'da *Xenophanis* (*Ξενοφάνης*) dergisinin yayın hayatına başlamasıyla Kapadokya'ya dönük çalışmalarda bir artış görülür. Atina'da yaşayan ve şehrin hayatında önemli bir konuma sahip Anadolululararca kurulan Küçük Asyalılar "Anatoli [Şark]" Cemiyeti, Anadolu'daki Ortodoks cemaatlerin eğitsel faaliyetlerine ve özellikle de öğretmen temin etmelerine önemli katkılarda bulunmaktaydı. Cemiyetin uzun yıllar boyunca başkanı, Atina Üniversitesi'nde felsefe hocası olan, militan milliyetçi Margaritis Evangelidis (1850-1932) idi. Yunan devleti, Atina Üniversitesi ve çok sayıda özel ve kamu kuruluşu tarafından desteklenen cemiyet, özellikle Anadolu'daki Ortodoks cemaatlerin uygun öğretmen ihtiyacını karşılamalarına yardım ediyordu. Cemiyet bilhassa burs temin etmeye çalışarak Anadolulu Rum gençlerin Atina Üniversitesi veya Atina veya İstanbul'daki farklı yüksek okul veya teoloji mekteplerinde öğrenim görmelerini ve sonrasında da bu gençlerin cemaatlerine öğretmen olarak dönmelerini sağlamayı amaçlıyordu. Anadolu'daki cemaatlere öğretmen olarak dönen bu genç öğretmenlerin hem yerli

40- *age*, s. 40-1.

41- Anagnostakis-Balta, s. 36-7.

ahaliyi aydınlatmaları hem de onlara Yunan milli bilincini aşılamaları beklenmekteydi. Cemiyetin eğitimle ilgili en önemli amaçlarından biri de Anadolu'daki Türkçe ya da Ermenice konuşan cemaatlerin Yunancayı "yeniden" benimsemelerini sağlamaktı. [42]

Cemiyet başkanı Evangelidis'e göre her bireyin temel hakkı aynı dili konuşan milletdaşlarından oluşan bir toplumda yaşamaktı. Doğal hukuka ve Tanrı'nın isteğine uyumlu olarak milli birlik arayışı insan hayatının asli amacını oluşturmaktaydı. Bu bağlamda Yunanlar neredeyse üç bin yıldır milli birliklerini sağlama arayışındaydı ve Evangelidis'e göre bu mücadelede Küçük Asya Yunanları (*Μικρασιάτες*) antik dönemden Helenistik döneme dek öncü rol oynamışlardı. Ona göre Küçük Asya Yunanları sadece Yunan milli birliğine değil, Hıristiyanlığın gelişim döneminde onu, Yahudi monoteizminin yerel, insan biçimli öğelerinden arındırıp tüm insanlığa ve milletlere seslenen evrensel bir din haline getirerek bütün insanlığa hizmet etmişlerdi. Dolayısıyla Helenizmi de hümanizme ve kozmopolit bir ilkeye dönüştürmüşlerdi. Evangelidis'e göre günümüz Küçük Asya Yunanları onları tüm Helenizme bağlayan değerleri, ahlâkı, gelenekleri, dili ve dini muhafaza etmeye çalışmaktaydılar. Öte yandan ona göre yarımadanın "Yunanca konuşmayan Yunanları" dillerini kaybetmiş olmanın dışında diğer Yunanlarla aynı değerleri ve kutsal geleneği, ahlâk, tarih ve kanı paylaşmaktaydılar. Tek arzuları da atalarının dilini yeniden kazanmaktı ve bu arzu acı yaşamlarına anlam ve değer katmakta, muhayyilelerini genişletmekteydi. İşte bundan ötürü Evangelidis'e göre bu arzunun gerçek kılınması için her türlü çabanın sarf edilmesi gerekmekteydi.[43]

42- Benlisoy, 2010, s. 399-408. Anadolulu Rum gençlerin Atina'da öğrenim gördükten sonra Anadolu'daki cemaatlerine dönmeleri o dönemde birçok gözlemci tarafından zikredilen bir hususdur. Bu gözlemlere çoğu zaman hâkim olan bir yanıyla öykünme diğer yanıyla da tehdit algısıdır. Örneğin Türk milliyetçiliğinin önemli isimlerinden Yusuf Akçura, *Halka Doğru* dergisinde bu gençlerin halk için yaptıkları fedakârlıklardan etkilenmiş görünmektedir: "Atina'da öğrenimini tamamlayan genç Osmanlı Rumları Anadolu'ya dönüp köylere ve kasabalara kadar gidiyorlar, oralarda okullar açıyorlar, eğitim ve tıp konusunda öğrendiklerini yayıyorlar; bir başka deyişle halka gidiyorlar. Rumların hastalıklarına deva olacak ilaçlar veriyorlar ve cehaleti ortadan kaldırmaya çalışıyorlar." Aktaran François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1996), çev. Alev Er, s. 110.

43- Margaritis Evangelidis, "Περί Φυλετικής Ενότητος (Irksal Birliğe Dair)," *Xenophanis*, sayı 1, 1896, s. 541-551.

Anlaşılan o ki, yirminci yüzyılın başı itibariyle iç Anadolu, yani "Kapadokya"nın "arı" olduğu iddia edilen lehçeleri, antik Yunanı çağrıştırdığı varsayılan adetleri, Ortaçağ'dan kalma halk şarkılarıyla Yunan milli bilincinin bir parçası haline gelmişti. Atina'nın ev sahipliğinde gerçekleşen 1906 Olimpiyat Oyunları için yapılan tören ve kutlamalarda icra edilen Kapadokya şarkıları, söylendiğine göre şehrin sakinlerini büyülemişti. Yine 1906'da Yunan etnografyasının "babası" Nikolaos Politis, serhat türkülerinin kökeninin "umut içinde ulusunu bekleyen toprak" Kapadokya olduğunu vurguluyor ve Yunanistan sınırlarının serhat şiirinin doğduğu yerlerle aynı olması gerektiğini belirtiyordu.[44]

Bu arada, Kapadokya'nın Elen karakterine "kanıt" bulma amacıyla girişilen tüm bu etnolojik araştırma sürecinde Türkdilli Ortodoks nüfusun ezici çoğunluğunun ancak alıcı konumunda olduğunu vurgulamak önemlidir. Doğal olarak onlar bu türden bir çabaya malzeme sunamıyorlardı. Kültürleri Yunan ulusal kimliğinin kadim bir parçası telakki edilen Yunanca konuşan Kapadokya Ortodokslarının aksine, Türkdilli Ortodoksların sözlü gelenekleri (halk türküleri, hikâyeleri vs) yabancı gücüne boyun eğmiş olmanın işareti sayılıyordu. Buna göre Türkdilli Ortodoks Hıristiyanların, Yunan entelijansiyası tarafından aydınlatılarak bir medenileşme sürecinden geçmeleri beklenmekteydi. On dokuzuncu yüzyıl sonlarına dek Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanların yerel kültürü büyük ölçüde değişmeden kalmıştı. Üzerine çalışma yapıldığı durumlarda bu sözlü gelenek göz ardı edildi; çünkü bunların Yunanlık olarak tanımlanan şeyle bir ilgisi yoktu. Yerel kültürleri söz konusu olduğunda genel Ortodoks dini geleneğinin parçası kabul edilen kısımlar vurgulanırken, Müslüman-Türk etkisinin sonucu olduğuna inanılan kısımlar dışarıda bırakıldı.[45]

44- Karathanasis, s. 18-9; Ayrıca Anagnostakis-Balta, s. 47-8.

45- *age*, s. 49 ve 55.

Kapadokya'nın Helenleştirilmesi: "Anatollıyım demeye hicab idiyorlar"

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren imparatorluğun barındırdığı kültürel heterojenlik rakip milliyetçilikler tarafından aşındırılırken Anadolu'nun içlerindeki Ortodoks nüfusun önemli bir bölümünün Türk dilli olması, düzeltilmesi gereken bir anomali olarak değerlendirilmeye başlanır. Özellikle Bulgar Kilisesi meselesinin konuşulan dil ile milli kimlik arasında kurduğu illiyet ve misyonerlik faaliyetleri, İstanbul'daki ruhban ve Rum milleti seçkinlerinin Anadolu'daki Türkdilli Ortodoksların Rum milletinin merkezine daha sıkı bir biçimde raptedilmesi gerektiğine ikna eder.[46] Aslında on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren Yunan milliyetçiliğinin resmi söyleminde dil, milli kimliğin yegâne "nesnel" tanımlayıcı niteliği olmaktan çıkarılır. Yunan milliyetçiliğinin kapsama alanı Makedonya'da Slavca ve Ulahça konuşan Ortodokslar ile Anadolu coğrafyasında Türkçe ve Arapça konuşan Ortodokslara uzanınca dil, ulusal kimliği sınıflandırmakta tayin edici bir kriter olmaktan çıkarılır ve "başka dilli Yunanlar" (αλλόφωνοι Έλληνες) kategorisi icat edilir. Ulusal bütünü dil merkezli olmayan kriterlerle tanımlama çabaları ve "başka dilli Yunanlara" yönelik ilginin ana amacı, ulusun muhayyel sınırlarına dahil edilmesi amaçlanan Osmanlı Makedonyası ve Küçük Asya gibi bölgelerde Yunanca konuşmayan geniş Ortodoks topluluklarının rakip milliyetçiliklerin etki alanına girmesini engellemekti.[47]

Söz konusu dilsel "anomali" açıklanmaya çalışılırken ulusal tarihin devamlılığını kesintiye uğratan dışsal faktörler özellikle öne çıkarılmaktaydı. Yukarıda, Kapadokya Ortodokslarının Türkdil olmalarını Türk istilasının "vahşetiyle" izah etme gayretini anmıştık. Fakat bu, asla Anadolu'yla sınırlı bir açıklama çabası değildi. Örneğin daha önce zikrettiğimiz Anadolu kökenli tarihçi ve İzmir me-

46- Hatziiosif, s. 337-338.

47- Bkz. Haris Exertzoglou, "Shifting Boundaries: Language, Community and the 'non-Greek-speaking Greeks'," *Historein*, cilt 1, 1999.

busu Pavlos Karolidis, 1909 yılında yayımlanan "Suriye ve Filistin Ortodoks Hıristiyanlarının ulusal kökeni üzerine" adlı çalışmasında, Anadolu Ortodoksları için söz konusu olan açıklamayı Suriye ve Filistin "Yunanları" için de tekrar eder. Buna göre bu topraklardaki "soydaşlar" Arap istilası nedeniyle anadillerini yitirmiş, fatihin dilini benimsemek zorunda kalmışlardı. Ancak bu "dışsal dil" tıpkı Anadolu'da olduğu gibi bu toplulukların ulusal karakterini etkilemiş değildi. Her iki coğrafyada da "anadillerini" yitiren Yunanlar, manevi dünyalarında (yani kilisede) gerçek ulusal dillerini muhafaza edebilmişlerdi. Onların milli kimliğini karakterize eden de "dışsal" dilsel bozulma değil, ruhani hayatta korunabilen ulusal dildi. Karolidis'in ulusal kültürü (ruhani-manevi hayat tabiriyle) Ortodoks Kilisesi geleneğiyle özdeşleştirerek dini milliyetçi bağlamda siyasallaştırma girişimi tipiktir.[48]

Böylece bir yandan "başka dilli Yunanların" ulusal kimliğini belirlemede din gibi dil dışı faktörler öne çıkarılırken diğer yandan da söz konusu dilsel "anomali," mümkün mertebe giderilmeye uğraşılacaktır. Osmanlı Rum milletinin İstanbul ve İzmir gibi kentlerdeki dini ve seküler liderliği, Türkçenin Anadolulu Ortodoks cemaatler içerisindeki hâkimiyeti karşısında tedirgin olmaya başlayacak ve eğitim başta olmak üzere kültürel homojenizasyon ve standartlaşma sağlayan bir dizi mekanizmayı seferber ederek cemaatin periferik gruplarının dini-ulusal merkezin değerler sistemine entegre edilmesini sağlamaya çalışacaktır. Bu bağlamda Türkdilli Anadolulu Ortodokslara yönelik gelişen Osmanlı Rum eğitim sisteminin ana hedefi, Yunancanın öğretilmesi ve yaygınlaştırılması olacaktır.[49]

"Kapadokya"nın Helen karakterine dair yukarıda aktardığımız yeni farkındalık durumu, Yunan alfabesini ve kültürünü bölgede yayma çabalarında ifadesini bulur. On dokuzuncu yüzyıldaki iktisadi, toplumsal ve siyasal gelişmeler, bölge sakinlerinin Osmanlı

48- Exertzoglou, 2015, s. 92-93.

49- Bkz. Benlisoy, 2010.

İmparatorluğu'nun başka bölgeleriyle bağlarını pekiştirmesini mümkün kılmıştı. Rum Ortodoks cemaatinin merkezleri, on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren bu bölgeyle ilişkilerini kuvvetlendirme çabasına girer. Anadolu Ortodoks cemaatleri, muhayyel Yunan ulusunun bir parçası oldukları hususunda talim edilmeye çalışılır. Bu süreçte bilhassa öne çıkan eğitim faaliyetleri, Yunan dili marifetiyle milli bilinci yaymanın etkili bir aracı olarak görülür ve böylece Anadolu'daki Türkdilli Ortodoks cemaatleri Helenleştirme çabasına girişilir. Yunan Krallığı tarafından da desteklenen okullar, edebiyat ve eğitim toplulukları, kütüphaneler ve kulüpler, Anadolu'daki "esaret altındaki Yunanlar"a ulusal bir kimlik kazandırma gayretine hizmet ederler.

Ancak bu süreçte asıl mühim rol oynayanlar, Anadolu'nun iç kesimlerinden imparatorluğun batısındaki ticaret merkezlerine göç etmiş Anadolulu Ortodokslardı. Liman kentlerinin on dokuzuncu yüzyılda geçirdiği hızlı toplumsal ve iktisadi dönüşüm buralarda büyük bir insan gücü ihtiyacı doğurmuştu. Farklı bölgelerden bu şehirlere akan nüfus grupları gibi "Karamanlı" Hıristiyanlar da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında İstanbul, İzmir, Mersin gibi merkezlere göç etmişti. Bu göçmenler geldikleri yerde kurdukları loncalar, birlikler ve topluluklar yoluyla "cemaatlerini" yeniden üretmişlerdi. Bir köyün eski sakinleri aynı bölgede oturur, aynı kiliseye gider, hatta belki kendi kilisesini inşa eder, kendi papazına sahip olur, pazarda belli bir yeri, meslek grubu veya zanaatı sahiplenir, memleketine özgü yaşam örüntüsünü yeniden üretirdi.[50] Bu göçmenler memleketlerine geri döndüklerindeyse bu sefer kent kültürünün ürünü fikir ve değerleri hemşerileri arasında yayarlardı. İmparatorluğun gelişen ticari merkezlerine ailelerini de yanlarına alarak kalıcı olarak göçmüş olanların sayısı da tedricen artmaktaydı; ancak bunlar da memleketleriyle bağlarını hiç koparmadı. Bu göçmenler, İstanbul'daki kültürel, eğitsel ve hayır amaçlı cemiyet ve birlikleri aracılığıyla memleketleri-

50- Petropoulou, 1993, s. 40.

nin toplumsal, eğitsel ve kültürel anlamda gelişmesi için çabaladılar, okulların kurulması ve korunması için destek oldular.[51] Yunanca eğitiminin yaygınlaşmasında cemaati bir mekanizma olarak kullanarak yerel cemaatlerinin kentlileşmesine ve "Helenleşmesine" katkıda bulundular. Göç fenomeni kısa vadede yerel Ortodoks cemaatlerin daha müreffeh hale gelmesini, sonuç itibariyle de "modern" toplumsal ve kültürel faaliyetlerle buluşmasını mümkün kıldı. Ancak uzun vadede üyeleri yoğun ve kalıcı biçimde kentlere göç eden bu yerel cemaatlerin hiç olmazsa bir kısmı coğrafi çevreleriyle bağlarını giderek kaybetti ve İstanbul'a bağımlı hale geldi. Öte yandan Anadolu içlerindeki Ortodoks cemaatlerinin birçoğu, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, kimi durumlarda cemaatin ekonomik durumuna da ters düşen ve ancak göçmenlerin oynadığı rolle açıklanabilecek olan bir eğitim seferberliğine tanık oldu.[52]

Aslında İstanbul'da daha on beşinci yüzyıldan itibaren bir "Karamanlı" mevcudiyeti söz konusuydu. On dokuzuncu yüzyıldaki göçlerden sonraysa şehirdeki Anadolulu Türkdil Ortodoksların nüfusu daha da artmıştır. Bunların birçoğu Rumların yaşadıkları mahallelere yerleşse de ayrı topluluklar oluştururlar. Yine de aynı mahalleyi paylaşmak "Karamanlılarla" şehirdeki diğer Rumlar arasındaki etkileşimleri kuvvetlendirir. Şişmanoğlu, Siniosoğlu, Portakaloğlu, Seferoğlu ve meşhur Bodosaki Athanasiadis gibi, özellikle yiyecek ve kumaş ticaretiyle uğraşan hayli zengin Anadolulu aileler bulunmaktaydı. Özellikle Anadolu demiryolu hattının Konya ve Ankara'ya ulaşmasıyla Anadolu Ortodokslarının şehirdeki mevcudiyeti daha da artar ve giderek Türkçe bilmenin de avantajıyla İstanbul pazarında egemenliklerini kurmaya başlarlar.[53] Öte yandan çift dilli olmanın avantajına sahip Anadolu kökenli Ortodokslar, Osmanlı hükümeti

---

51- *agm*, s. 40-2.

52- Anagnostopoulou, 1997, s. 362-9.

53- İstanbul'a göçmüş Sakızlı bir aileye mensup Haris Spataris'in anıları "Karamanlılar" ile Rumeli'den ya da Sakız gibi adalardan şehre göçmüş Rumlar arasındaki ticari rekabet hakkında önemli vurgulara sahiptir. Haris Spataris, 2004.

ile Rum cemaati arasında aracılık eden bir konum edinirler. Tanzimat sonrasındaki gayrı Müslimlere yönelik eşitlik politikaları sonucunda Osmanlı Rumlarına açılan devlet bünyesindeki kariyer olanaklarından Türkçeye olan hakimiyetleri aracılığıyla giderek daha fazla yararlananlar da Anadolulu Ortodokslar olur. Bunlar arasında Konstandinos Vayanis Paşa, Konstandinos Adosidis Paşa, Aristidis Yorgancoğlu Paşa gibi figürler, Osmanlı idaresinde hayli etkili pozisyonlara sahip olurlar. 1908 sonrası Osmanlı parlamentosunda yer alan Rum vekillerinin birçoğunun Anadolu kökenli olduğunu da vurgulamak gerekir. Sonuç olarak, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da Rum milleti içinde hayli etkin bir "Karamanlı" cemaatinin ortaya çıktığını ve bunların Türkdilli Ortodoks toplulukların Yunan ulusal kimliğine eklemlenmesi sürecinde önemli bir rol üstlendiklerini söyleyebiliriz.[54]

Tüm bu gelişmelerin neticesinde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Rum milleti içerisinde yeni bir dilsel hiyerarşi ortaya çıkarak pekişecektir. Bu yeni dilsel hiyerarşiye göre Yunanca "ilerleme, gelişme, refah ve mevcut geri kalmışlıktan kurtulmayı" temsil etmeye başlarken konuşulmakta olan sade Türkçe ya da yerel Rumca lehçeler küçümsenmeye ve "geri kalmışlık ve yoksulluğun şarka has bir işareti" olarak algılanmaya başlanacaktır. Bizzat "Karamanlı" tabirinin kendisi, Yunanca konuşan Osmanlı Rumları nezdinde Türkçe konuşan Anadolulu dindaşlarını aşağılamak, onları aşağı sınıfsal pozisyonları ve taşralılıklarının getirdiği kültürel ve eğitsel yetersizliklerini, "kabalıklarını," adab-ı muaşeret yoksunluklarını ve en önemlisi de Yunanca bilmemelerini vurgulamak için kullanılan aşağılayıcı bir terim haline gelecektir. Terimin bu olumsuz çağrışımından rahatsız olsa gerek ki, Yunan harfli Türkçe yazının

54- Alexandris, 1983a, s. 162-4; keza bkz. Clogg, 1992, s. 69. Öte yandan Meşrutiyet dönemi İzmir'inde şehrin Rum nüfusu içerisindeki göçmen Anadolu kökenli Rumların, ana akım Yunan milliyetçiliğinden farklı bir "Rumluk" tasavvuruna sahip olmalarını ve Osmanlı kurumsal çerçevesinin devamından yana tutumlarını İzmir mebusu ("Karamanlı") Emanuilidis üzerinden tasvir eden bir çalışma için bkz. Vangelis Kechriotis, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Karamanlı Rum Ortodoks Diasporası İzmir Mebusu Emmanouil Emmanouilidis," *Toplumsal Tarih*, sayı 251, Kasım 2014, 38-43.

başta gelen ismi Evangelinos Misailidis, 1871-1872 yıllarında dört cilt halinde Karamanlıca olarak yayımladığı meşhur romanı *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*'te İstanbulluların "Üsküdar'dan ötede bulunan kâffe-i Anadolululara Karamanlı tabir" etmelerini bir yanlışlığa bağlar:

> "Ve Anadolululara Karamanlı ismi tâ Sultan Murat Han-ı Gazi hazretlerinin asrından sehven İstanbul'un Karamanından dolayı kalmıştır, şöyle ki, Anadolu'dan İstanbul'a gelen taşçı ve duvarcı ve sıvacı ustaların ve amelenin cümlesi [İstanbul'da bulunan] Büyük Karaman ve Küçük Karaman'da otururlar idi. ... Ve o ustaların kâffesi Anadolulu olduklarından vakit geçerek, İstanbullular kâffe-i Anadolululları Karamanlı zanneylediler. Ve böylelikle bu isim kalmış ise de, yanlıştır, asıl Karaman İstanbul'dadır."[55]

Anadolulu Türkdilli Ortodoksların "Karamanlı" tabiri altında, özellikle de İstanbul gibi merkezlerde, Yunanca konuşan Osmanlı Rum millettaşları tarafından olumsuz ve küçümseyici bir yargıya maruz kalmalarına dair sayısız örnek verilebilir. Mesela, Türkdilli Rumların "millettaşı ve karındaş"larıyla anlaşabilmesi için kolayca Yunanca öğrenmeleri gayesiyle "Usul-i Cedid" metodunu hazırlayan İlias K. Emanuilidis, kitabının önsözünde bu duruma şu şekilde değinir:

> "Bakınız ki *Ellinika* [Yunanca] lisanını bilmediğimiz bize bir kusur ve kabıhat gibi ad olunduğundan, Der Âliye'nin her köşesinde Karamanlı lafzı istihza bahsi bir moda gibi oldu ve her Rumca bilmeyen zat işbu hakaratlı modayı tahammüle mecburdir. Haşa!!! Bize nahak atfolınan Karamanlılar elkabını kabul

55- Evangelinos Misailidis, *Seyreyle Dünyayı–Temaşa-i Dünya ve Cefakâr-u Cefakeş* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1988) s. 118.

itmeyiz ... Anatol ehalisi istihzaya seza değildir ... Anatol ehalisi gayet zeki ve tabien dirayetlu iken eğer yalnız Rumca lisanından mahrum olduğumuz içun, herkes indinde medhur oluyor isek, bu mahrumiyet, kesbi mümkünsüz bir kusur değildir."[56]

Aslen Nevşehirli olan Konstandinos G. Vayanis Paşa ise "Anatolluların" hayırseverlikte Rum milletinin diğer unsurlarından geride kaldığı ve diğerlerinden daha az hamiyete sahip olduğu şeklindeki eleştirilere, kendi ifadesiyle "Anatolulları tahkir iden çelebilere" yanıt verdiği "Hayırperverlik ve Hamiyet-i Vataniye" başlıklı bir makalesinde, "Karamanlı" teriminin yüklü olduğu olumsuz ve küçümseyici atıflara değinir:

"Lakin biz ... sahilden beş on yigirmi konak uzakta ve köşede bucakta sakin ve ekserisi lisan-ı milliden mahrum kalmış olan vatandaşlarımızı müdafaa edeceğiz. Karamanlı demekle maaruf olan ve akılları hafif, ve terbiyeleri zayıf bazı eşhas tarafından nazar-ı hakaretle bakılan ve lisanı istihza ile yadolınan Millettaşlarımızın hayrat içun gösterdikleri gayret ve mürüvvet cidden iftihar olunacak ve akıllara hayret verecek derecededir."[57]

İstanbul'da Karamanlıca yayımlanan *Anatoli* gazetesindeki bir makaledeyse Anadolulu Ortodoks cemaatlere mensup erkeklerin başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlere göç etmelerinin yarattığı olumsuzluklara değinilirken bunların büyük şehirlerde "huyu huyumuza uymayan" eşler bularak bedbaht oldukları vurgulanır. Makale, "Karamanlı" tabirinin Osmanlı Rumları nezdinde ihtiva ettiği olumsuz çağrışımların yarattığı rahatsızlığı açık biçimde zikreder:

56- İlias K. Emanuilidis, *Usül-ı Cedid yani Ellinika Lisanını Yazmak Anlamak Ve Söylemek İçun Usul* (Der-i Saadet: Panagiotes Soteriades Matbaası, 1885), s. 3.

57- K. G. Vayanis, "Hayırperverlik ve Hamiyet-i Vataniye," *Astir 1913*, 1912, s. 51-61.

"Bazı gençlerimiz dahi aba-vu-ecdadlarının çekdikleri cefadan azade olmak ümidi ile, bulındıkları beldede teehhül idiyorlar ise de, bu babde dahi pek cüzzi bir kısmı tefrik itdiğimiz halde, ekseri yani pek çoğı huyı huyımıza uymayan refikalar pençesinde rencide dîde olarak, sefil bir ömür geçiriyorlar hele 'sen Karamanlısın, nezaketten anlamasın, kalın kafalısın' deyu en hafif add olınan takaza ve dişnamlar tehammül olur şeyler değildir."[58]

İstanbul'daki "Karamanlı" göçmenlerin adap yoksunluğu, kaba sabalığı on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı edebiyatında dahi yer bulan bir temadır. Örneğin Ahmet Mithat Efendi'nin *Vah* romanında Behçet Bey'in, Ferdane Hanım'ı takip ederken, onun Kazancılar civarında bir eve girmesi üzerine bu ev hakkında bilgi almak ve kahvaltı etmek için girdiği bakkalın sahibi, Bodos adında, Karamanlı olduğu belirtilen ihtiyar bir Rumdur. Bakkala alış veriş için gelen çocuklarla "lâubaliyane" konuşmalarından "pek çok zamandan beri orada bakkallık ettiği" anlaşılan Bodos'tan Behçet Bey istediği bilgileri alır. Aynı romanda bir de bakkal çırağı Rum çocuğu bulunmaktadır. Anlatıcı, Necati Efendi'nin Ferdane Hanım'a yazdığı mektubu getiren bu çocuğun bir davranışını kimliğiyle ilişkilendirir. Çocuğun mektubu getirirken "Karamanlı çocuklar için istiksar olunamayacak bir tavr-ı bî-edebane ile" kapıdan girdiği bilhassa vurgulanır. Adı verilmeyen bu çocuk romanda bir daha görülmez.[59]

Salâhaddin Enis'in Mütareke döneminde kaleme aldığı ve *Kaplan* dergisinde neşrolunan *Lambo Usta* adlı hikâyesinin kahramanı da memleketinden İstanbul'un bir mahallesine bakkallık etmeye gelmiş bir "Karamanlı" göçmendir. Bu hikâyede de "Karamanlı" göçmenlere dair stereotipler karşımıza daha baştan çıkar. Lambo usta paragözlüğü, kabalığı, cimriliği, öte yandan mahallelinin huyunu suyunu hemencecik kavrayan ticari dehasıyla Enis'in hicvinin en önemli

58- "Anatoli ve Anatolililerin Müstakbeli," *Anatoli*, 28 Nisan 1890.

59- Fazıl Gökçek, *Osmanlı Kapısında Büyümek: Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar* (İstanbul: İletişim, 2006), s. 60-61

aracıdır. Biraz uzun olması pahasına Lambo Usta'nın okuyucuya takdim edildiği hikâyenin giriş kısmından bir alıntı, "Karamanlı" algısına ilişkin yukarıdaki bahse dair oldukça aydınlatıcı olacaktır:

> "Kendisi Karamanlı idi. Memleketinden buraya bakkallık etmek için gelmişti. Kesesinde şöyle yüz lira kadar bir parası vardı ki, o, bu para ile İstanbul'un herhangi bir mahallesinde mükemmel bir dükkân açıp işletebilirdi, esasen onun bütün hemşerileri memleketlerinde evini öküzünü satıp paralarını kemerlerine doldurduktan sonra günün birinde köyün şehre giden yollarında bir gölge halinde silinip gayib oluyorlardı. Bu yol, onları ta İstanbul'a, paranın pek mebzul olduğu İstanbul'a çıkıp götürüyordu. İstanbul onun için her karış toprağında avuçlarla altın bulunan bir servet menbaı idi. Lambo Usta, İstanbul'a gelmeyi fikrine koyduğu zaman, ilk düşüncesi karısını yanına alıp almamak meselesi olmuştu. Şimdilik buna lüzum görmemişti; çünkü karısı, esasen her gün bir parça daha fazla ekmek yiyen ve buna rağmen akşama kadar evin köşesinde pinekleyip, ağzında sakızı, öküz gibi geviş getiren bir mahlûktan başka bir şey mi idi? Hususiyle İstanbul yalnız paranın değil, aynı zamanda karının da mebzul olduğu bir memleketti. O halde terlediği zaman yağlı bir pastırma gibi kokan karısını bir hakibe gibi taşımaya ne lüzum vardı? ... Lambo Usta işte bu düşünce ile köyden çıkmıştı. Tam dört senedir İstanbul'un içrelik mahallelerinden birinde icra-i ticaret ediyordu. O, mahallenin yegâne bakkalıydı. İçeri giren her müşteri, destgâhı başında, kirli yapraklı veresiye defterinin buruşuk sahifeleri karşısında iri, şişkin karnı iki geniş kıvrım teşkil eden yuvarlak ensesi, pos bıyıklarla mestur yağız esmer çehresiyle Lambo Ustayı her zaman meşgul bulurlardı. O, acaba böyle bitmez tükenmez neler yazıyordu? Bunu hiç kimse bilmezdi. Yalnız şuna emin idiler ki Lambo Usta, bir bakkaldan ziyade mahalleli için iri kazıklar imal eden bir marangozdu..." [60]

60- Salâhaddin Enis, "Lambo Usta," *Kaplan*, sayı 1, 23 Teşrin-i evvel 1335 (23 Ekim 1919), sayfa 11.

Yesârîzade Mahmut Esat'ın *Kelebek* dergisinin 27 Eylül-8 Kasım 1923 tarihli sayılarında yayımlanan ilk roman denemesi *Bir Namus Meselesi*'nde de başrolde Ağapiyadi, dayısı Çakıroğlu Yuvanaki, Karaeftimoğlu Petraki gibi Kayserili "Karamanlılar" yer almaktadır. Roman, Ağapiyadi'nin malını ucuza kaptırdığı hemşerisi Petraki'den intikamını konu etse de asıl hicvedilen Kayserili esnaf ve tüccar göçmenlerin kabalıkları, sineğin yağını çıkaracak derecede paragöz olmaları, hınzırlıkları, çıkarcılıkları ama aynı zamanda becerikli ve fevkalade kurnaz olmalarıdır.[61]

Neticede Anadolu içlerindeki cemaatlerin başta eğitim ve göç aracılığıyla Osmanlı Rum cemaatinin merkezleriyle daha sıkı toplumsal ve kültürel bağlar edinmeleri, Türkdilli Anadolu Ortodokslarının Müslüman hemşerilerine toplumsal ve kültürel entegrasyon sürecini durduracak, kısmen tersine çevirecek ve bilhassa genç kuşaklar arasında Yunan ulusal kimliğine mensup olma hissi yaratacaktır. Çoğu zaman Türkdilli olmaları nedeniyle maruz kaldıkları küçük düşürücü ifadelere karşılık olarak yer yer Osmanlı Rum milleti içerisinde yerel bir Anadolu Ortodoks bilincinin ifade edilmesine rağmen Bulgar veya Arnavut örneklerindeki gibi Osmanlı Rum milletinden etnik, dilsel ya da kültürel ayrılıklarına vurgu yapacak bir siyasi ve kültürel program karşılık bulmayacaktır. Aksine böylesi bir Anadolulu Rum Ortodoks bilinci, Anadolu'yu antik Yunan'ın ve Şark Hıristiyanlığının kaynağı olarak kurgulayarak Anadolulu Ortodoksları, Rum milleti ve sonrasında Yunan ulusal kimliğine eklemlemenin de bir vasıtası olarak işlev görecektir.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Evangelinos Mi-

---

61- Yesârîzade Mahmut Esat'ın *Bir Namus Meselesi* adlı romanı Nükhet Eren'in transkripsiyonu ve önsözüyle *istos yayın* tarafından yayımlanacaktır. Ayrıca bkz. Stavros T. Anestidis, "Yunan ve Türk Edebiyatında Erken Karamanlı Tiplemeleri," *Cultural Encounters in the Turkish-Speaking Communities of the Late Ottoman Empire* (İstanbul: The Isis Press, 2014), ed. Evangelia Balta, s. 29-40. Söz konusu "Karamanlı" stereotipi sandığımızdan da kalıcı olabilir. Bilindiği gibi, Türkiye sinemasında henüz çok sayıda filmin üretilmediği 1930'lu ve 40'lı yıllarda, yabancı filmlerin Türkiyeli seyircinin beğenilerine uygun olarak seslendirilmesi modası başlar ve filmler dublaj aracılığıyla orijinallerinden farklılaştırılarak yerlileştirilir. Dönemin ünlü yabancı komedi tiplemelerini orijinalinden oldukça farklı espriler, kişilik ve ağız özellikleriyle seslendiren, bir anlamda adapte eden Ferdi Tayfur, bu alanda şüphesiz en çok hatırlanan isimdir. Tayfur, yukarıda anılan stereotipe uygun olarak Amerikalı komedyen Eddie Cantor'u Kayserili pastırma tüccarı Yani Babanoğlu olarak konuşturmuştur. Bkz. Dilara Balcı, *Yeşilçam'da Öteki Olmak Başlangıcından 1980'lere Türkiye Sinemasında Gayrimüslim Temsilleri* (İstanbul: Kolektif Kitap, 2013).

sailidis gibi Anadolulu Ortodokslara hitap eden yazar ve yayımcılar, hemşerilerinin mevcut kültürel ve eğitsel geri kalmışlıklarını antik geçmişle kıyaslayacak ve böylesi bir tarihsel süreklilik algısının kurgulanmasına hizmet edecekleridir. Misailidis, Anadolu Rumlarının "atik Yonanların cins ve neslinden" değillermiş gibi gaflet ve cehalete daldıklarına sıklıkla hayıflanır. 1867 yılında Karamanlıca yayımladığı gazetesi *Anatoli*'de yazdığı bir makalede "memalik-i mahruse-i şahanede bulunan kâffe-i milletler" gelişirken Anadolu Rumlarının "hâlâ cehalet gafletinde bulunup" diğer milletlerden geri kaldıklarından yakınacaktır. Misailidis'e göre Anadolu Rumları dünyayı "ilm ile tenvir itmiş ve emsal-i medeniyet olmuş ... atik Yonanların" torunlarıdırlar. Oysa öyle derin bir gaflet içindedirler ki, atalarına layık bir evlat olmamakta, onlardan kalan zengin mirası umursamamakta, hatta diğer milletlerin bu mirasın üzerine oturmasına izin vermektedirler. Misailidis'e göre Anadolu Rumları, Rum milletinin mensuplarıdır. Misailidis'in yazısında "Yonan" ve "Rum" ibarelerini eşanlamlı olarak kullanıyor olması tesadüf değildir. Bu ikisi aynı milleti ifade etmekte, mensupları "cinsdaş" (Yunanca *ομογενής* sözcüğünün karşılığı) olarak tarif edilmektedir. Ona göre "Rum (Yonan) milleti," hâlâ en nazik, medeni ve çalışkan millettir. Bunun kanıtıysa tüm dünyada en "meşhur tacir ve sarraf"ların Rum milletinden olmasıdır. Fakat Anadolu Rumları eğitime, kitap ve gazetelere böyle ilgisiz kaldıkça "cinsdaşlarının" bu başarılarıyla övünmeleri mümkün değildir.[62]

Misailidis, Anadolulu Ortodoksların antik Yunanlıların mirasçısı olduğu ve dolayısıyla da bu mirasa uygun davranması gerektiği temasını daha sonraları da zikretmeye devam edecektir:

> "Anadolu'nun kâffe-i Rumları atik Yunanların hafidleri olduklarından zadegândırlar. Çünkü atik Yunanlar nice ulûm ve fünun ve hüner mucitleri olup, dünyayı malumatları ile tenvir etmekle zadelik unvanını kesbeylediler, böyle zadegânların ev-

62- "Muayene-i ahval-i Rumiyan-ı Anatolı," *Anatoli*, sayı 1048, 4 Şubat 1867.

latları dahi elbette tabiyen zadegân olmak lazım gelir. Ve hatta kâffe-i Anadolu Rumları atik Yunanların hafidleri olduklarını bilerek tefahür ederler lakin hayıflar olsun, benim akl-ı kasirimce Anadolu Rumlarının aslı kas buğday tohumu ise de, yozulup, cehalet sebebine atik Yunanların zülüdür. Mekteplere devam etmeyüb ilim tahsil etmezler ve Ali'yi Veli'yi aldatacak miktar okumak yazmak tahsil etmekle Yunanların zadegânlıklarına varis olma iddiasında gezerler, yağma yok!!! İlla layık olmalı."[63]

Yine *Anatoli* gazetesi muharrirlerinden İoanis Kalfoğlu'nun 1899 yılında, Küçük Asya coğrafyasıyla ilgili Karamanlıca yayımlanan kitabının önsözüne yazdıkları böylesi bir "yerel bilince" bir başka örnek olarak gösterilebilir. Kalfoğlu burada "Anadoluların" mühim bir kabahatinin kıymetli memleketlerinin tarihini bilmemek ve öğrenmemek olduğunu zikreder:

"Bizler Anatollıyız, vatanımız da Anatol yani *Mikra Asia*dır [Küçük Asya]. İnsanın ilk oturdığı memleket, medeniyetin en evvel terakki ittiği ülke, meşhur ve cengâver milletleri yetiştiren toprak, Hristiyanlığın ilk vaz olındığı mahel, ... Ecnebiler indinde şereflidir, asar-ı atikaları içun maaruf ve meşhurdır; en büyük âlimleri, en ünlü azizleri, Orthodoksos Anatoliki Eklisiamızın [Şark Ortodoks Kilisemizin] en dirayetli Patereslerini [Pederlerini], eski zamanın böyük cenerallarını, şairlerini, doktorlarını, müverrihlerini, bazı hökümdarları, hülesa en maaruf ve namdar kimseleri Anatol yetiştirdi. ... medeniyetin menbaı burası idi, Oikoumenikai Sinodoilerin [Ekümenik Konsiller] ekserisi burada kurıldı, Hristiyanlık Anatol ve Eklisiaları [kiliseleri] vasıtası ile cihana dağıldı, azizlerimizin en çoğı Anatollıdır ... Bilen içun böyle bir vatanın evladı tesmiye olınmak en böyük bahtiyarlıktır. Bilen içun deyorum çünki

63- Misailidis, 1988, s. 263-264.

> bazılarımız vatanımızın ne oldığını bilmeyerek Anatollıyim demeye hicab idiyorlar."[64]

Genç kuşak Karamanlıca yazar ve gazetecilerden İoanis İoanidis'e göreyse "insanın ilk beşiği mesabesinde olan yer ve toprak Anatolı kıtasıdır." İoanidis için Anadolu antik Yunan medeniyetinin de beşiğini oluşturmaktadır. Ona göre Yunanistan'a da "ilim ve hüner," "tarihçe en eski ve maamur memleket" olan Anadolu'dan gitmiştir ve bundan dolayı Yunanistan'dan ziyade "Anatolımız"da önemli ve nadide eserler ve harabeler bulunmaktadır.[65]

Diğer yandan Anadolulu Rum Ortodoksların Patrikhane'nin ilgisine yeteri kadar mazhar olmadıkları ve hatta üvey evlat muamelesi gördüklerine ilişkin şikâyetlere de zaman zaman rastlanabilmektedir. Anadolu Rumlarının sözcüsü olma iddiasındaki *Anatoli* gazetesi dönem dönem bilhassa misyonerlerin faaliyetlerine karşı yeterli çaba göstermeyen veya okulların faaliyetine katkı sunmayan Patrikhane'ye, yüksek ruhban sınıfına eleştirilerle doludur. Öte yandan bu eleştirilerden Rumeli vilayetlerine gerekli özeni gösterirken "zavallı ve hor görülmüş Anatollu"lara gerekli ilgiyi sergilemeyen Yunan dilli basın da nasibini alır:

> "Bu suretle rafazılar zümreler ile Anatola yayılalıdan beru nice ve nice muvaffakiyetlere nail oldular ve hâlâ devam ittikleri ve her gün bu hali haber verdiğimiz halde, *Megali Eklisia* [Patrikhane] tarafından aslaca ve zerre kadar nazaret olınmadı, Anatol kıtasının ahval-i ruhaniyesi içun hiç tefekkür itmeyorlar mitropolitler kendi kusurlarını setr idiyorlar ve günden güne peruşaniyet çoğalmaktadır. Teaccüp olınacak

64- İoanis Kalfoğlu, *Mikra Asia Kıtasının Tarihiye Coğrafyası* (Dersaadet: Adelphoi Misailidai, 1899), s. 5-6.

65- İoanidis, kendisinden neredeyse elli yıl önce Misailidis'in de yazdığı gibi, Anadolulıları bulundukları şehirlerde "asar-ı atika uhuvvetleri" oluşturarak kendilerine yakın mesafede bulunan harabe ve antik eserleri keşif ve incelemelerini de salık verecektir. İoanis İoanidis, *Kaisareia Mitropolitleri ve Maalumat-ı Mütenevviya* (Dersaadet: Aleksandros Nomismatidis Matbaasında 1896), s. ç-ı.

> başka bir husus var ise, o da Rumca gazetalarının da Rumeli cihetlerindeki eparhialar [vilayetler] içun her vakit malumat-ı mezhebiye bildirdikleri halde Anatol kıtası içun hiçbir şey yazmamalarıdır. Bizler vazifemiz dahilinde ihbaratta bulınmaktan geru durmayı, mitropolitler ile, Patrikhane de aslaca vazife itmezler, o vakt zevallı ve hor görülmüş Anatollıların halini Allah kayıra!!!" [66]

Fakat asıl eleştiri odağı, bazı istisnalar dışında misyonerlerin saldırısı karşısında bulunan Anadolu Ortodokslarının ruhani ihtiyaçlarına karşı ilgisiz kalan Patrikhane ve yüksek ruhbandır: "Diğer mezheblerin fevkalade savaşlarına ve denizi hem karayı dolaşarak, bir adem bile olsun kendi mezheblerine çevirmek içun kullandıkları tedbirlere ve bu kadar planlara karşu amirlerimiz şimdiye kadar ne yaptılar? Hiç."[67]

Bu eleştiriye bağlı olarak, hemşerilerinin ıslahı, terbiyesi ve ilerlemesi için *Anatoli* gazetesi, Anadolu'ya atanan metropolitlerin Anadolulu Ortodoksların "huyuna, suyuna ve ahlâkına" uygun olmaları gerektiğini savunacaktır. Gazeteye göre ne zaman Anadolu'daki kilise bölgeleri Anadolulu metropolitler tarafından idare edilmişse o zaman gelişme sağlanmıştır. Dolayısıyla Anadolu'daki metropolitliklere yabancıların değil, Anadolu kökenli metropolitlerin atanmasını salık verir. Fakat buna rağmen gazete o sırada Anadolu kökenli (vatan evladı) sadece üç metropolitin Anadolu'daki kilise bölgelerinde görev yaptığını ifade eder.[68] Gazetenin bu "yerlilik" vurgusu son derece önemlidir; zira *Anatoli* gazetesinin yayın çizgisi, Anadolulu Ortodoksların Osmanlı Rum milletine entegrasyonunu kuvvetle desteklerken bunun ancak yerel değerlere, adetlere ve alışkanlıklara vurgu

---

66- *Anatoli*, sayı 5002, 11 Mayıs 1895.

67- İoanis Kalfoğlu, "Patrikhanenin Düşünmediğini Ehali İcra İdiyor" *Anatoli*, sayı 5830, 23.05.1898.

68- "Bizim ıslahımız, terbiyemiz, terakkimiz içun huyumuza, suyumuza, ahlâkımıza minasip zevat tayin olınmalı isbat olınmışdır ki, her hangi Anatol eparhiası [kilise bölgesi], Anatollu mitropolitlerden idare olınmış ise, o eparhia mücerret terakki itmişdir. İspat getirmeye hacet yoktır. Şurası yalınız malumumuz olsun ki, Anatolımız içun Anatollı mitropolitler olmalıdır." *Anatoli*, sayı 4775, 17 Şubat 1894.

yaparak ve bunları savunacak Anadolu kökenli ruhbanlar aracılığıyla başarılabileceğini öne sürmektedir. Öte yandan gazete editörleri misyonerlere karşı Ortodoksluğu müdafaa etmek ve Ortodoksların dini ayinleri tam manasıyla anlamalarını sağlamak için gerekli bir önlem olarak ayinlerin önemli bir bölümünün Türkçeye çevrilerek icra edilmesini de savunurlar. Anadolu'daki birçok kilisede Yunanca konuşamayan ve okuma yazma bilmeyen ve Yunancanın doğru telaffuzuna dair çok az fikri bulunan papazlar bulunduğundan ayinlerdeki Yunanca çoğu zaman yanlış ve anlaşılamazdır ve ayine katılan yabancılar için de çoğu zaman neredeyse Türkçe gibi duyulmaktadır. Bundan dolayı gazete, Patrikhane'ye ve yüksek ruhbana Anadolu Ortodokslarının bu özgün durumunu dikkate alarak bu yönde hareket etmelerini salık verir.[69] Bu öneri oldukça önemli, hatta hayret vericidir zira yukarıda vurguladığımız gibi ayinlerde anadillerin kullanılması, hem 1870'teki kilise ihtilafı (şizm) öncesi Bulgarların hem de Patrikhane'den özerk ve hatta bağımsızlık talep eden Arnavut Ortodoksların en temel taleplerinden birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki talep, kolaylıkla Patrikhane aleyhindeki ayrılıkçı hareketlerle ilintili olarak değerlendirilebilecek bir tınıya sahiptir.

Fakat bu noktada *Anatoli* gazetesinin Patrikhane'ye ve kiliseye yönelik tutumunda bir yanlış anlaşılmaya mani olmak için bu eleştirilerine rağmen gazetenin sürekli olarak Anadolu Ortodokslarının, Rum milletinin bütününün en itaatkâr ve dindar kesimini oluşturduğunu vurguladığını ekleyelim. Bu bağlamda *Anatoli*'nin o dönemdeki yazı işleri müdürü N. Sulidis'in gazetenin genç okurlarından birisinin mektubuna yanıtı bu çizgiyi açıkça ortaya koymaktadır.[70] İsmi zikredilmeyen genç Anadolulu mektubunda, imparatorluktaki Ortodoks cemaatin çoğunluğunu oluşturmalarına rağmen Anadolulu Ortodoksların yüksek ruhban sınıfından ve Rum milleti idaresinden

69- *agm.*

70- Sulidis için bkz. İoanidis, 1896, s. 143-5; Evangelia Balta, "The Karamanli Newspaper *Phostir* or *Fener*. A Futile Publication Effort (1909)," *Miscellaneous Studies on the Karamanlidika Literary Tradition* (İstanbul: The Isis Press, 2013), s. 153-70.

bilinçli olarak dışlandıklarını ifade eder. Genç okura göre bu durum Anadolulu Ortodoksları konumlarını sorgulamaya ve haklarını savunmaya yöneltmelidir.[71] Bu mektuba cevabındaysa Sulidis, ruhban sınıfı içerisinde ve millet idaresinde önemli konuma yükselmiş Anadolulu Ortodokslardan örnekler vererek Kilise'nin Anadolulu Ortodoksları hor gördüğü iddialarının gerçek dışı olduğunu belirtir.

Dolayısıyla *Anatoli* gazetesi, bir taraftan Anadolulu Ortodoksların sorunlarıyla ilgilenir ve Osmanlı Rum milleti bütünü içerisinde haklarını savunup onların ahlâki ve kültürel hususiyetlerini vurgularken öte yandan Anadolulu Ortodoksların çıkarlarını Rum Ortodoks milletin bütününden bağımsız veya dışında tanımlama girişimlerine de karşı çıkmaktaydı. Gazeteye göre "Anadolulu Rum Ortodoks Hristiyan," Osmanlı Rum milletinin bölünmez bir parçasıydı. Başka bir deyişle gazete, Anadolulu Ortodoksların adetleri, örfü, değerleri, dindarlığı, karakter ve ahlâkının Rumeli veya Anadolu sahilindeki Rumlara göre üstünlük ve / veya ayrıksılığını sürekli olarak vurgularken bu farklılığın Anadolu Ortodokslarını Rum Ortodoks milletinin genelinden ayırmadığının altını çizecektir. Diğer yandan Anadolu'daki cemaatlere Anadolulu ruhbanın atanması ya da ayinlerde Türkçe'nin de kullanılması gibi temaların çok daha farklı bir bağlamda da olsa, ikinci bölümde de gördüğümüz gibi Türk Ortodoks Kilisesi'nin kurulması sürecinde *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası* gazetesinde de vurgulanacak temalar olması hayli dikkat çekicidir.

Bu yönde bir başka örneği, II. Meşrutiyet döneminde yayımlanan Karamanlıca haftalık *Aktis* gazetesi muharrirlerinden N. İ. Kamalakidis, Patrikhane'nin taşradan gelen ehliyetsiz papazların İstanbul cemaatlerinde istihdamına bundan böyle müsaade edilmeyeceğine

---

71- "Klirosumuzda [ruhbanımızda] pek az Anatolılı gördüğümüz gibi, idare-i millet iştirak sıraları geldikce Anatolılı Rum Ortodoksos Hristiyanlarına atfı nazar-ı ehemmiyet olınmayor veya hodbinde bir kerre, mucize nevinden olarak, bir Anatolılı ekseriyet kazanub, muhtelit millet meclisi azalığına intihab olunursa, işbu intihabın hiçe çıkarılması içun bin türlü özür, behaneler ve sebepler aranıyor. Binaenaleyh biz Anatolılı Rum Ortodoksos Hristiyanların idare-i ruhaniye-i milliyemize iştirake ne derecelerde istihkâmımız oldığını düşünüp, bilub, hukukımızı muhafazaya çalışmak zemanı gelmiştir zann iderim." *Anatoli*, 03 Mayıs 1890.

yönelik kararını eleştirirken dile getirir.[72] Kamalakidis'e göre bu karar, İstanbul cemaatlerinin idaresi son yıllarda ahalinin teveccühüyle Anadolulların eline geçmekte olduğundan ve bu sayede Anadolu'dan gelecek papazların İstanbul cemaatlerine yerleşerek İstanbul papazlarını açıkta bırakması ihtimalinin önünü almak için alınmıştır. Anlaşılan Balkan Savaşı'nın neticelenmesiyle birlikte İstanbul cemaati içerisinde daha da önemli bir yer edinmeye başlayan Anadolulu Ortodokslar cemaatin ruhani hiyerarşisi içerisinde de bu konumlarına uygun bir temsiliyet arzusundadırlar. Kamalakidis, cahil papazların varlığını eleştirse de, mektep mezunu olamayan İstanbullu papazlar İstanbul cemaatlerinde çalışabilmekteyken Anadolu'dan gelecek papazların istihdamına müsaade edilmemesini, "Anatollılara yine üvey evlad nazarı ile bakılmış" olmasının bir delili sayar. Halbuki ona göre Balkan Savaşları'ndan sonra artık Patrikhane'nin "istinatgâhı Anatoldır."[73]

Bu ve benzeri yorumlar, "Karamanlıların" ya da onları temsil etme iddiasında olanların kendilerini Osmanlı Rum toplumundan ayrı, müstakil bir grup olarak gördüğü şeklinde yorumlanamaz elbette. Ancak Anadolu kökenli Ortodokslar arasında kendilerinin daha genel Rum milleti içerisinde ayrıksı bir alt grup olduğu şeklinde bir bilincin var olduğu da aşikârdır. "Anadoluluk," Osmanlı Rum Ortodoks toplumu içerisinde kendi özel karakteristikleri olan bir "yerel kimlik" olarak öne sürülmektedir. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere, bu yerel kimlik, genel Osmanlı Rum kimliğiyle bir çelişki içerisinde değil, tam tersine onun bir tamamlayıcısı, devamı olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla bu "yerellik" vurgusu "Helenleşme," yani Yunan hayali cemaatiyle bütünleşme ajandasıyla çelişki içerisinde değildi.

72- *Aktis* gazetesi için bkz. Evangelia Achladi, "The Karamanlidika Periodical AKTIS (1913-1915)," *Cultural Encounters in the Turkish Speaking Communities of the Late Ottoman Empire* (İstanbul: The Isis Press, 2014), ed. Evangelia Balta, s. 281-302; Stefo Benlisoy, "Karamanlıca *Aktis* Gazetesi Örneğinde Balkan Savaşı'nda Osmanlı Rum Basınında Mezalim Propagandası" *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 17, Bahar 2014, s. 175-199.

73- N. İ. Kamalakidis, "Patrikhanemiz Islahatından," *Aktis*, sayı 57, 30.01.1914, s. 455.

"Onlar da İsa'ya inanıyor ama ben Hıristiyanım"

Zorunlu nüfus mübadelesine kadar Yunan Ortodoks millet / ulusuna entegre olmaya ilişkin kültürel ve ideolojik program, Anadolulu Ortodokslar nezdinde hegemonik konumunu koruyacak ve ilerleme ve refaha erişme ("medenileşme") noktasında en inandırıcı seçenek olarak kalacaktır. Diğer yandan, Anadolu'daki Ortodoks toplulukların Yunan ulusal kimliğine eğitim ve göç yoluyla entegre oluş anlatısı, çoğunlukla düz çizgisel ve teleolojik bir süreç olarak tanımlanmakla da maluldür. Bu dönüşüm sürecinde Türkdilli Ortodoks cemaatlerinin değişik unsurlarının kendi kimliklerini algılama biçimleri, daha geniş Osmanlı Rum milleti ve en genel anlamıyla Osmanlı dünyası içerisinde kendilerini nasıl anlamlandırdıkları soruları yanıtsız kalmakta, dini hayali cemaatten ulusal hayali cemaate geçiş sürecinde edilgen bir nesneye dönüşmektedirler. Oysa bu süreç göründüğünden çok daha çatışmalı geçmiştir. Anadolu Rum Ortodoks toplulukların Yunan ulusal bütününe dahil oluşunu "milletten" ulusa evrimsel bir geçiş olarak tanımlayan yaklaşımın tersine, Türk Ortodoks Patrikhanesi kurma girişimi, ulus devletin çeşitli pratikleri aracılığıyla oluşturulan / pekiştirilen milli kimliğe ilişkin düşünme ve eyleme biçimlerinin doğrusal bir süreç sonucu neredeyse otomatik olarak benimsenmesinden ziyade daha karmaşık, çatışmalı ve olumsal bir süreçle karşı karşıya olduğumuzun bir örneğini ortaya koymaktadır.

Bu anlamda, bir önceki bölümde ele alınan "yerel entelijansiya" ve Anadolulu göçmen cemaatlerin sözcülerinin kanaatleri ne olursa olsun, Anadolulu Türkdil Ortodoks Hıristiyanların kendilerini ne ölçüde Yunan olarak algıladıklarını bilmek pek kolay değildir. Fener'deki Mekteb-i Kebir'de hoca olan, "Helenleşmiş" Anadolulu Ortodoks münevverlerden İoakim Valavanis'e göre, Anadolu'nun iç kesimlerindeki Ortodokslar ait oldukları ırkın adı konusunda bütünüyle cahildiler. "Bugün bir Hıristiyana, hatta bozulmuş bir Yunanca konuşan birine 'Sen nesin?'diye sorsanız, hiç duraksamadan 'Hıristiyan' diyecektir. 'Peki ama başkaları da Hıristiyan, Ermeniler, Fransızlar, Ruslar mesela...' 'Bilmem,' diyecektir, 'onlar da İsa'ya

inanıyor, ama ben Hıristiyanım.'"[74] Valavanis'e göre bu diyalog, Anadolu ahalisi için milliyet ile dinin ne kadar iç içe olduğunun göstergesidir. Onun deyimiyle Anadolu Rumlarının arzu ve rüyaları Yunanistan, Atina ya da Parthenon'dan ziyade Bizans ve Aya Sofya'ya ilişkindir. Örneğin Salı günlerine dair bir batıl inançları vardır, salıların şanssız bir gün olduğuna inanılır. Salı günleri ve Mayıs ayında düğün yapılmaz. Bu durumun nedenini açıklayamasalar da Valavanis'e göre bunun Yunanlar arasındaki yaygın bir inanışla bağı vardır. İstanbul'un düşüşünün tarihiyle bağlantılı olduğu için bunlar uğursuzdur.[75] Benzer biçimde Krinopulos, yalnızca Türkçe şarkı söyleyen Hıristiyan annelerin çocuklarına "Aya Sofya'nın bülbülü" dediğini belirtir.[76]

Valavanis'e göre, Küçük Asya içlerindeki Rumları milli kimlikleri konusundaki "cehaletlerinden" ötürü suçlamamak gerekir, çünkü bunlar Yunanistan'dan ve "uygar dünyadan" uzak bir bölgede yalıtılmış halde yaşamaktadırlar. Ancak Valavanis Küçük Asya Rumlarının uluslarının şanlı geçmişine dair bir hisse sahip olmaya devam ettiklerini de vurgulamaktan geri kalmaz. Yukarıda kimi örneklerini andığımız Bizans ve İstanbul hakkındaki halk mit ve efsaneleri son derece yaygındır. Bu şanlı ve uzak geçmiş hissi nedeniyle kendilerini Ermenilerden ve elbette Yahudilerden ayrı ve üstün görürler. Valavanis çalışmasının sonuç kısmında Rumlara, okul kurmaları ve bir eğitim sistemi tesis etmeleri için Küçük Asya'daki millettaşlarına yardımcı olma çağrısında bulunur.[77]

Esasında Anadolu'daki Ortodoks Hıristiyanların Yunan milli his ve özlemleri konusundaki aldırmazlığına tanık olmuş pek çok gözlemci vardır. Rahip Henry Tozer, 1879'da Anadolu'yu gezmiş, Kapadokya ve Pontus'taki Ortodoks cemaatlerle biraraya gelmişti. Tozer, bu bölgelerde Rus yanlısı duygularını ifade etmiş olanlardan

74- Valavanis, s. 30.

75- *age*, s. 30-1.

76- Krinopoulos, s. 27.

77- Valavanis, s. 26-7 ve 45-7.

bahsetse de Yunan Krallığı'na bağlılığın izlerine hiç rastlamamıştır. İzmir'de bulunan Yunanistan Başkonsolosu Stamatios Andonopulos da 1901 Haziranında ve 1902 Ekiminde Anadolu'nun batı ve orta kesimlerini gezmiş ve "yerel Rum nüfusun, özellikle de temas kurduğu cemaat liderlerinin Yunanistan'a duydukları bağlılığın noksanlığı, siyasal farkındalıklarının eksikliği ve müphemliği karşısında yılgınlığa kapılmıştı."[78]

Yukarıda "yerel entelijansiya" olarak andığımız münevverler grubunun müellifi olduğu Yunanca literatürde "Kapadokyalı" Ortodoksların Helenizmle bağlantılandırılma biçimini tartışmıştık. Karamanlıca, yani Yunan harfli Türkçe literatürdeyse Türkofon Ortodokslar için genellikle "Anadolu Hıristiyan karındaşlarımız," "Anadolu'dan olan Ortodoks dindar Hıristiyanlar," "Anadolulu Ortodoks Hıristiyanlar," "Anadolulu Rum Ortodoks Hıristiyanlar," "Yunan lisanı / Rumi lisanını bilmeyen Anadolu'daki Hıristiyanlar" ya da sıklıkla salt "Anadolulular" ifadeleri kullanılır. Evangelia Balta da bu noktaya işaret ederek, Karamanlıca kitapların önsözlerine dair analizinde, Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanların kolektif kimliğini şekillendiren başat unsurun din olduğu sonucuna varır. *Millet* tabirinin kullanımı din, yani dini cemaat üzerine bina olmuştur. Yine *vatan* tabiri de doğum yerini, dar anlamıyla memleketi tarif etmek için kullanılır.[79] Aristoteles'in *Physiognomika*'sının Kayserili Karakülafis tarafından yapılan Türkçe tercümesi (1819), antik Yunan mirasına dair farkındalığın erken Karamanlıca literatürdeki nadir örneklerinden biridir. Karakülafis'in niyeti, "Yunanistan'ın, sevgili anavatanın çok dilli oğullarına" küçük bir hediye vermektir.[80]

Kayserili öğretmen ve yerel tarihçi A. M. Levidis tarafından derlenen halk şarkıları arasında yer alan Patrik V. Grigorios için ya-

---

78- Kitromilides, 1989, s. 174-5.

79- Evangelia Balta, "Οι Πρόλογοι των Καραμανλήδικων βιβλίων για την Μελέτη της Εθνικής Συνείδησης των Τουρκόφωνων Πληθυσμών της Μικράς Ασίας [Küçük Asya'daki Türkdil Toplulukların Ulusal Bilincini Tetkik Açısından Karamanlıca Kitapların Önsözleri]," *Μνήμων*, sayı 11, 1987, s. 228-32; keza Clogg, 1992, s. 78.

80- *agm*, s. 75.

zılmış olan bir Karamanlıca balat bu hususta ilginç bir örnektir. Britanyalı arkeolog Richard M. Dawkins tarafından yayımlanan balat, Yunan isyanına misilleme olarak 1821'de idam edilen Patrik V. Grigorios hakkındadır. Ancak Dawkins'e göre, bu hususta çok elverişli bir temayı ele almasına rağmen balatta "Yunanistan'ın ve Yunanların özgürlüğüne dair bir öneri yoktur" ve Patriğin kaderinin sorumlusu olarak Osmanlı hâkimiyeti değil, Yahudiler ve Ermeniler görülür. Sultandan "padişahımız" diye bahsedilir, idam korkunç bir hadise olarak görülse de kutsal ve değişmez nizamın bir parçası olarak kabul edilir.[81] Diğer yandan (yukarıda da bahsedildiği üzere), Türkdilli Ortodoks Hıristiyanların kendilerine dair bir ayrıksılık hissine sahip olduklarını da bu literatürde görürüz. Örneğin yazarlar ya da çevirmenler Türkdilli Ortodokslara Rum dedikleri zamanlarda başına Anadolu sıfatını eklemeyi uygun görürler (Anadolu Rumları, Anadolulu Rumlar vb).[82] Ancak bunun, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, daha geniş Rum milleti içerisinde bir alt dayanışma kümesi olma bilincinin ötesine geçtiği iddia edilemez.

Bu durumun değişip Karamanlıca yazında Yunan ulusuna daha açık ve doğrudan bağlılığın tezahür ettiği vakaların sayısının artması ancak yirminci yüzyıl başlarında olacaktır. Örneğin, Nevşehir doğumlu olan ve yukarıda zikredilen İoanis İoanidis, 1913 yılında hemşerilerini *"terbiye-i milliye"* hususunda daha özenli olmaya davet eder, Yunan ulusunun biçimlenişini (*Ελληνική Εθνική Μόρφωσης*) burada görür. Dünya tarihinin oluşmasında "medeniyet-i Yunaniye"nin rolünü vurgular ve bununla gurur duymaları gerektiği sonucuna varır. Ulusal dillerinin (*lisan-ı milli*) Yunanca (*Ελληνικά*) olduğunu söyler. İoanidis, Yunan ulusuna bağlılığını vurgulamakla kalmaz, "millet" terimini ulusun eşanlamlısı olarak kullanır.[83] Nevşehir'deki Ortodoks cemaati okullarının kuruluşunun yüzüncü yılı vesilesiy-

81- *agm*, s. 78.

82- Balta, 1987, s. 232.

83- İoanis İoanidis, "Terbiye-i Milliye," *İmerologion Astir 1914* içinde, s. 17-8.

le 1920'de, yani Yunan ordusunun Anadolu içlerinde ilerlemekte olduğu bir tarihte, İstanbul'da yayımlanan kitapta, zorlu Jön Türk günlerinin nihayet sona erdiği ve yeni bir dönemin başlamakta olduğu umudu ve inancı dile getirilir: "Maetteessüf yeniden tulu eden şafak-ı hürriyet ve milletin ihyası hususunda ufukta beliren ümidler memleketimizi henüz en merdud zulmün kelepçe ve zincirleri ile bağlı buluyor. ... Şafak-ı hürriyet Anatolin ufkunu tenvir ve zulm içinde kemal-i sabr-u metanetle bekleyen kardeşlerimizin kalplerinde en tatlı çarpıntılar hasıl ediyor."[84]

Kitromilides'e göre, Yunan milliyetçiliğinin Kapadokya'daki Ortodoks cemaatler arasında yayılmaya başlaması, Türkçe konuşan Hıristiyanlar ile hâkim Müslüman toplum arasındaki aslında hayli ilerlemiş entegrasyon sürecini tersine çevirmiştir. Modern Yunan okullarının faaliyete geçip yaygınlaşmaya başladığı 1870'lerde "dil bir engel teşkil etmediği gibi, geleneksel senkretik doğasıyla halk dini, Hıristiyan ve Müslüman cemaat yaşamının temelinde bir psikolojik entegrasyon unsuru sağlıyordu; bu unsur etnik ayrılıkları güçlendirmekten ziyade bunlar arasında bir köprü işlevi görmekteydi." İşte Yunan milliyetçiliği bu toplumsal entegrasyon sürecini durdurmuş ve tersine çevirerek hiç değilse genç kuşaklar arasında bir Yunan ulusal kimliği hissi yaratmıştı.[85]Alexandris'e göre, yirminci yüzyılın başı itibariyle "Karamanlılar" kolektif Yunan bünyesinin bir parçası olmuş ve irredentist ideolojinin peşinden gitmeye hazır hale gelmişlerdi.[86]

Fakat Helenleşme sürecinin Türkdilli Ortodokslar arasında mutlak bir başarı elde edip etmediği açık değildir. Örneğin Britanyalı arkeolog ve dilbilimci Richard M. Dawkins'e göre, okulların ve cemiyetlerin çabalarına rağmen, Kapadokya'nın pek çok yerinde Türkçe halen Yunan diline yönelik ciddi bir tehdit teşkil etmekteydi. Daw-

84- *Nevşehir Mekteplerinin...*, s. 75-7.

85- Paschalis Kitromilides, "Greek Irredentism in Asia Minor and Cyprus," *Middle Eastern Studies 26*, sayı 1, 1990, s. 5-6.

86- Alexandris, 1983a, s. 167.

kins bir dizi örnek sıralar: "Başka iki köy çok yakın bir zamanda Yunancayı bırakıp Türkçeye geçmişti; bunlar Semendere'den pek uzak olmayan, Niğde'den Misti'ye (Konaklı) giden yol üzerindeki Andaval ve Akso'nun (Hasanköy) biraz doğusunda kalan Limna ya da Limnos'tur (Yeşil Gölcük). Karolidis yakın zamana kadar Yunancanın konuşulduğunu ama sonra (1884) kaybolduğunu söyler. Rizos'a (1856) göre Limnos, Yunanca konuşan bir köydür ama şu aralar yalnızca birkaç yaşlının Yunanca anladığı söyleniyor." Yine Uluağaç'ta "Yunanca son derece bozulmuş bir haldedir ve kısa zamanda Türkçe karşısında anadil olma özelliğini kaybetmeye mahkûmdur. Çocuklarıyla Türkçe konuşan kadınlar bile gördüm, bu Yunanca diyalektinin kaybolmaya yüz tuttuğunun bir göstergesi."[87] Görüldüğü üzere, eğitim alanında gösterilen onca çabaya karşın dilsel Türkleşme süreci, yirminci yüzyılın başında dahi durdurulabilmiş olmaktan uzaktır.

Dolayısıyla Anadolulu Ortodoksların Yunan milli cemaatine yirminci yüzyıl başı itibariyle tam manasıyla dahil olmuş bulunduğuna, bu sürecin şu ya da bu şekilde tamamlandığına dair yorumlara temkinli yaklaşmak gerekir. 1916'da Konya'da bulunan Yunanistan konsolosuna göre, Kapadokya Ortodoks Hıristiyanlarının ekserisi cahil, vülger ve kabadır. Milli bir dejenerasyon halindedirler, Yunan kökenlerine sahip olsalar da Türklerden farksızdırlar."Karamanlı" bir *Ανατολίτης* (Anadolulu ve aynı zamanda Şarklı) olarak medenileşmemiş ve milli kültür olarak bozulma halindedir.[88]

Öte yandan yirminci yüzyılın ikinci on yılında eğitimin Yunancanın edinilmesinde ne ölçüde başarılı olduğu hakkında "içeriden" birçok olumsuz değerlendirmeyi de zikretmek mümkündür. Örneğin *Proodos* gazetesinde yazan Daniilidis, Anadoluda Yunancanın öğretildiği okulların kurulmasının üzerinden 60 yıl geçmiş olmasına karşın Hıristiyanların hâlâ Yunancayı konuşmaktan aciz olduğunu

87- Dawkins, 1916, s. 11 ve 18.

88- Anagnostopoulou, 1997 s. 581-596. Ayrıca bkz. Sia Anagnostopoulou, "Greek Diplomatic Authorities in Anatolia," *Cries and Whispers in Karamanlidika Books* (Wiesbaden: Harassowitz Verlag, 2010), ed. Evangelia Balta&Matthias Kappler, s. 63-77.

ifade eder. Bu okullardan mezun olanlar herhangi bir duygu ya da düşüncelerini Yunancada dile getirememektedirler.[89] 1913 yılının sonlarında yukarıda zikrettiğimiz haftalık Karamanlıca *Aktis* gazetesinde Anadolu'da eğitimin durumu hakkında bir makale kaleme alan Edirne Rum mektepleri Türkçe muallimi V. Zumbulidis'e göre Anadolulu gençler, "Rumcaya bile pek bigâne" yetişmektedirler. Zumbulidis'e göre "Rum milliyetinin bir kısm-ı mühimmini teşkil iden Anatolı Rumları" asırlar evvel yedikleri "sille-i zalimaneden" amansız kalmışlarsa da ecdadın "gayretleri ve muhabbet-i milliyeleri sayesinde idame-i mevcudiyet ve şahsiyet" eyleyebilmişlerdir. Fakat yine de ona göre, Anadolu Rumlarının bir zamanlar mekteplerine gösterdikleri ilgi ve ihtimam büyük ölçüde gerilemiştir. Örneğin beş yüz Rum haneye sahip Safranbolu'da ya da Ankara'da mektepler "okuyup yazmaktan, lisan-ı millisini tekellümden aciz" talebeler yetiştirmektedir.[90] İoanis İoanidis ise, Nevşehir'deki Papa Yeorgios Cemiyeti tarafından 1914'te yayımlanan Salname'ye (*Imerologion*) yazdığı önsözde, cemaatin kaç üyesinin yeteri düzeyde Yunanca konuştuğunu sorgular. Ona göre hiç Yunanca bilmeyenlerin sayısı bir hayli yüksektir, "Anadollılar"ın yüzde altmış ve belki de yetmişini kapsamaktadır. İoanidis cemaat okullarından mezun olanların öğrendikleri Yunancayı muhafaza edip edemedikleri konusunda da karamsardır. Tüm bu nedenlerden ötürü "Anadolluca," yani Yunan harfli Türkçe yayın faaliyetlerinin bir süre daha devam etmesi gerektiği sonucuna varır.[91] Nevşehir üzerine daha evvel de andığımız 1920 tarihli bir çalışmadaysa bütün eğitsel faaliyetlere karşın halk arasında kullanılan dilin Türkçe olduğu itirafında bulunulur. Ancak yerel okulların yardımıyla gelecekte, hiç olmazsa hane içlerinde Yunancanın hâkim duruma geleceği hususunda da iyimserlik söz konusudur:

89- "Ἐν Βλέμμα εἰς την Κ. Μ. Ασίαν [Dahili Küçük Asya'ya Bir Bakış]," *Proodos*, 26 Eylül 1910.

90- V. Zunbulidis, "Zavallı Mekteb ve Gençlerimiz!," *Aktis*, sayı 51, 25.12.1913, s. 406-407.

91- *İmerologion Astir 1914*, s. 15-16.

> "... istimal idilen lisan maetteessüf Türkçedir. Yalnız merhum didaskalos [öğretmen] Phil. Aristovoulos Rumca ile mütekellim Sinason karyesinden bir kadın ile izdivaç iderek Rumcayı ailesi arasında da muhafaza itmiş ve çocuklarına da öğretmiştir. Ancak bu gayet milli olan vazifede diğer hiç bir aile anın bu hareketine imsal itmemiştir. Şu kadar ki mektepler sayesinde Rumca lisanı bugün adeta taammüm itmiş olup pek yakın bir zemanda mezkûr lisan çarşıda olmasa bile evlerde kendisine yakışan mevkiyi ihraz idecektir."[92]

Sokratis Krinopulos da Yunancanın Küçük Asya'da bütünüyle ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya olduğuna inananlar arasındadır. Örnek olarak pek çok milli halk şarkısının yerini Türkçelerinin aldığından bahseder. Ona göre Protestan misyonerler, bilhassa da Amerikan misyoner örgütü ABCFM (*American Board of Commissioners for Foreign Missions*), yerel Yunanların ulusal kimlikleri açısından bir başka tehlike kaynağıydılar. Bu misyonerlerin faaliyetlerinin Krinopulos gibi birçok Rum münevveri açısından Yunan ulusal kimliğine bir tehdit olarak algılanması aslında şaşırtıcı değildir. Zira Türkçe konuşan Ortodoksların Yunanlığı, Rum Ortodoks Kilisesi'ne bağlı olmalarından kaynaklanan bir durum olduğundan dinsel bağlılıklarındaki herhangi bir değişiklik, onların Yunan ulusal bünyesinden kopmaları anlamına gelecekti. İşte Krinopulos'a göre, bu tehditlere karşı koyup Türkofon Ortodokslar arasında milli bilinci geliştirebilmek için okullar kurulmalı ve Kapadokya Rumlarına dair etnolojik ve filolojik çalışmalar teşvik edilmeliydi.[93]

Diğer yandan, eğitim kurumlarının başarısı ve Anadolu'daki Türkofonlar arasında Yunancanın "yeniden edinilmesi" hususunda umutlu ve hayırhah ifade ve gözlemler de mevcuttur. Örneğin Britanyalı arkeolog ve oryantalist Stanley Lane Poole, "otuz yıl önce

---

92- *Nevşehir Mekteplerinin...*, 1920, s. 106-7.

93- Krinopoulos, s. 15-7.

Bursa'daki Yunan toplumunun elitleri dahi anadillerini kaybetmiş, Rumcanın yerini kırık bir Türkçe almıştı. Ancak o zamanlardan bu yana okullar, halkın büyük çoğunluğunun ana dillerini yeniden kazanmalarının aracı oldu. Yunan okullarının tesis edilmiş olduğu çevre köyler dahi milli dillerini öğrenmektedir" diye yazar.[94] İskoç arkeolog ve Yeni Ahit uzmanı William Mitchell Ramsay'a göreyse, Kayseri, Niğde ve Bor Rumları, "son kuşak içinde yeniden dirilen Batı ruhu, dili tekrardan canlandırana dek" Yunancayı unutmuş durumdaydılar.[95] 1876'da Yozgat'ı ziyaret eden meşhur İngiliz seyyah Frederick Burnaby, şehirdeki Rum ve Ermenilerin Türkçe konuştuğunu gözlemlemişti. Ancak yeni kurulan okullar sayesinde Rumlar "atalarının dilini" öğreniyordu ve de "şu anki kuşağın çocukları büyük çoğunlukla atalarının dilinde konuşup yazabiliyordu."[96]

1918'de yazan Kondoyanis'e göreyse, Küçük Asya'da Türkler gerek demografik gerek sosyo-ekonomik anlamda gerilerken Yunan dili hâkim hale gelmekteydi. Sosyal Darwinci tınılar taşıyan görüş, yani Küçük Asya'da Türk-Müslümanların gerilerken Hıristiyan unsurların, özellikle de Rumların geliştiği savı, dönemin Yunan propagandasının yaygın bir temasıdır. Kondoyanis, Batı Anadolu (Aydın ve Bursa vilayetleri) üzerinde dururken geçmişte Türkçe konuşulan ama sonunda "atadan kalma dilin yeniden kazanıldığı" Nazilli, Alaşehir, Manisa ve Akhisar örneklerini verir.[97] Ona göre, Yunancanın Küçük Asya'da yayılmakta olduğu iddiasının Yunan propagandasından ibaret olduğu görüşü hatalıdır. Küçük Asya Türkofonları kendi kendilerine "babalarının dilini öğrenme" çabasındadırlar, çünkü Türklüğü, Türke boyun eğme ve aşağılanma olarak görürler. Bu anlamda Yunancanın yaygınlaşması, Küçük Asya Rumlarının ulusal

---

94- Stanley Lane Poole, *The People of Turkey: Twenty Years' Residence Among the Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks and Armenians* (Londra: John Murray, 1878), cilt 2, s. 188.

95- Mitchell Ramsay, *Impressions of Turkey During Twelve Years' Wonderings* (Londra: Hodder and Stoughton, 1897), s. 240.

96- Frederick Burnaby, *On Horseback Through Asia Minor* (New York: Oxford University Press, 1996), s. 104-5.

97- Kontogiannis, *Η Ελληνικότης των νομών Προύσης και Σμύρνης* [İzmir ve Bursa Vilayetlerinin Helenliği] (Atina: Vivliopoleion Ioannou N. Sideri, 1919), s. 124-5, 127, 131 ve 136.

şuur ve bağlılığının bir göstergesidir. Bu bağlamda, Isparta'ya yaptığı ziyaret sırasında bölgedeki Rum nüfusla bir araya gelen ve onlardan Yunanca bilmedikleri için utanç duyduklarını dinleyen gazeteci ve arkeolog Gaston Deschamps'a atıfta bulunur. Bir başka atıf da 1861'de Kütahya'yı ziyaret eden ve şehrin *çorbacısı* Çuloğlu'yla buluşan Fransız arkeolog George Perrot'yadır. Perrot'ya göre, Çuloğlu bağımsız bir Yunan Krallığı olduğunun farkında bile değildir ve tıpkı hemşerileri gibi yalnızca Türkçe konuşur. Ancak köyde öğretmeni Bursa'dan gelmiş olan bir okul mevcuttur. Dahası Çuloğlu'nun az çok Yunanca konuşan oğlu eğitimine devam etmek için İzmir'e gitmeye hazırlanmaktadır. Yine Kondoyanis'e göre, cemaatin Yunanca okula sahip olduğu gerçeği ve cemaatin önde gelen bir figürü olan ve Yunanistan'la ilgili hiçbir bilgisi olmayan Çuloğlu'nun Yunanca öğrenmesi için oğlunu İzmir'e göndermesi, Yunancanın yayılmasının Yunan propagandasıyla ilgili bir durum olmadığının işaretidir. Bu durum ancak Rumların anadillerini öğrenme tutkusuyla açıklanabilir.[98]

Tüm bu aktarılanlar ışığında, Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanların kültürel anlamda Helenleştirilmesi yönündeki esaslı çabalara rağmen hiç olmazsa Yunanca'nın edinilmesi bahsinde büyük mesafeler katedilemediğini, Anadolu'nun iç kesimlerindeki Ortodoks cemaatlerde Yunancanın hâkim konuma gelemediğini söyleyebiliriz. Yirminci yüzyılın başı gibi geç bir tarihte dahi Yunan Krallığı ile Anadolu içlerindeki Ortodoks cemaatler arasındaki mesafe hayli fazlaydı. Kilise hiyerarşisi ve hatta "Ortodoks Hıristiyanların koruyucusu" konumundaki Rusya, iç bölgelerdeki Ortodokslar için merkezi referans noktası olmaya devam ediyordu.[99] Ancak burada önemli olan nokta, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da, Yunan ulusal bilincine sahip ve de Helenleşme çabalarına gönüllü olarak katkıda bulunan bir yerel entelijansiyanın ortaya çıkmış ol-

98- *age*, s. 159-61.

99- Anagnostopoulou, 1997, s. 498.

masıdır. Yerel ruhban, eşraf, büyük kent merkezlerindeki cemaatlerin yeni oluşan orta sınıfa mensup önde gelenleri ve elbette tahsilli gençlik, bu ulusal söyleme entegre olmuşlardı. Yani mütareke öncesinde Anadolu'nun iç kesimlerindeki Ortodoks cemaatler, bilhassa da bunların laik ve dini önde gelenleri, Türk Ortodoks Kilisesi'nin kaderinin şekillenmesinde belirleyici olacak bir ulusal kimlik hissi edinmişti.

Altıncı Bölüm

'HIRİSTİYAN TÜRKLER'

"Başka dilli Yunanlar" yirminci yüzyıl dönümünde Yunan milliyetçiliği açısından ciddi bir ihtilaf alanıydı. Özellikle Makedonya'da bulunup Yunan milliyetçiliği tarafından ulusun bir parçası addedilen fakat dilsel açıdan rahatlıkla, başta Bulgar milliyetçiliği olmak üzere, rakip milliyetçiliklerin kapsama alanına girebilecek topluluklar önemli bir sorun ve çatışma potansiyeli teşkil ediyordu. Anadolu'daysa Yunan milliyetçiliğinin benzer bir meydan okumayla karşılaşmadığı, misyonerlik faaliyetleri haricinde "başka dilli Yunanların" sadakat ve bağlılığını talep eden rakip milliyetçiliklerin basıncına yanıt vermek zorunda kalmadığı kabul edilir. Bu varsayım, Yunan milliyetçiliğin Anadolu'daki söz konusu toplulukları, yani özellikle Türkdil Ortodoks Hıristiyanları ulusal bütüne dahil etmekte nispeten rahat olduğu sonucuna işaret eder.[1]

Oysa çalışmanın ilk kısmında işaret etmiş olduğumuz üzere, Anadolu'nun Türkdil Ortodoks Hıristiyanları (Balkan örneklerine göre "geç" bir dönemde olsa da) rakip milliyetçilikler arası benzer bir rekabet alanı haline gelmiştir. Türk milliyetçiliğinin Anadolu'daki

1- Bkz. Exertzoglou, 2015, s. 97-98.

Türkçe konuşan Ortodokslara dönük ilgisi Yunan muadiline göre geç gelişmişse de zaman içerisinde bu alana ilişkin belli bir tutarlılık ve bütünlüğe sahip ve elbette "bilimsel" görünümlü bir argümanlar bütünü yaratmaya muvaffak olmuştur. İlk bölümde de gördüğümüz üzere Anadolu'daki Türk-Yunan savaşının yarattığı kriz koşullarında bu toplulukların ulusal aidiyeti meselesi, bu dizge seferber edilerek somut bir politik ihtilaf haline gelmiştir.

Bu bölümde, Türk ulusal kimliğinin henüz inşa halinde olduğu bir dönemde ortaya atılan Türkçe konuşan Anadolulu Ortodoks Hıristiyanların aslen Türk olduğu varsayımını ayrıntılarıyla incelemeye çalışacağız. Anadolu Hıristiyanlarının Türk olduğunu iddia eden bu tezin söz konusu inşa sürecinin ayrılmaz bir parçası olduğunu baştan vurgulamak gerekir. Bu tezi Ankara hükümetinin Türk Ortodoks Kilisesi'nin kuruluşunu meşrulaştırmak için ortaya attığı basit bir propaganda teması, bir taktik manevra olarak değerlendirmek yanıltıcı olacaktır. Anadolu Hıristiyanlarının kökenine dair tartışma, Türk ulusunu ve vatanını tanımlama çabaları ve Türk ulusal kimliğinin içerik ve kapsamının belirlenmesi süreciyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla bu bölümde, Anadolu Hıristiyanlarının Türk olduğu argümanının, Anadolu'yu Türklerin vatanı olarak tanımlama ve diğer ulusların bu vatan üzerindeki taleplerine yanıt verme çabası açısından ne kadar kritik ve işlevsel bir iddia olduğunu ele alacağız.

Türk Yurdunun Kalbi

Türklerin Türkdilli Ortodoks Hıristiyanları millettaşları olarak görmeye başlamaları görece geç bir tarihe rastladığı gibi, bu durumun kendisi Anadolu'nun manasına dair esaslı bir anlam kaymasının meydana gelmesiyle de yakından bağlantılıdır. Birçok yorumcunun vurguladığı üzere, Anadolu'nun Türk yurdunun kalbi olarak anlaşılması görece yeni bir durumdur. Bilindiği gibi "vatan" mefhumunu ilk kez kullanan ve popülerleştiren isim Namık Kemal olmuştu, ama onun da vatandan anladığı özellikle Anadolu değil tüm bir Osmanlı ülkesiydi. İmparatorluk içerisinde ayrılıkçı milliyetçi hareketlerin

yaygınlaşması, büyük toprak kayıpları, özellikle de Rumeli'nin elden çıkması, imparatorluğun çözülüşünün kaçınılmaz biçimde ilerleyeceği korkularıyla da birleşince Anadolu'ya dair yeni ve bütünüyle farklı bir yaklaşım gündeme geldi. Anadolu'nun esasen Türk olup başka hiçbir millete ait olamayacağı vurgusu kritik bir temaya dönüştü.

Kushner, "Abdülhamid döneminin sonuna gelindiğinde Anadolu, Türk vatanı kavramıyla bütünüyle özdeşleşmiş haldeydi"[2] diye yazsa ve bahsi geçen dönemde Anadolu'ya dair ilgi gerçekten giderek artmış olsa da bu coğrafyanın Türklerin anayurdu olarak kabul görüşü ancak Pan-İslamist ve Pan-Türkçü özlemlerin tümüyle boşa çıktığı Birinci Dünya Savaşı sonrasında mümkün olmuştur. 1908 devrimiyle iktidara gelmiş, çoğunluğu Rumeli kökenli İttihat ve Terakki'nin önder kadroları nezdinde Anadolu, Talat Bey'in deyimiyle bir "kara kutuya" benzemekteydi.[3] Türk milliyetçiliğinin en önemli fikir dergilerinden *Türk Yurdu*, köylülük meselesine vurgu yaparken Anadolu teması da yavaş yavaş öne çıkacak ve 1916'da dergide "Anadolumuz" başlıklı bir sütun yer almaya başlayacaktır.[4] Türk Ocağı'nın ilk başkanı olan Ahmed Ferid [Tek] 1914'te, Ocağın kendini Osmanlı'nın asıl dayanağı olan Anadolu Türklerine dayaması gerektiğini yazıyordu.[5] Öte yandan 1918 Haziranı gibi geç bir tarihte bile, Türk Ocağı'nın umumi kongresinde ifade edilen, topluluğun ilgi alanını Anadolu'yla sınırlandırma ve "dış Türkler"in meselelerini en azından bir süre için kenarda bırakma önerisi itiraz görmüş ve reddedilmiştir.[6] Türklerin yurdu olarak Anadolu mefhumu o kadar yenidir ki bu coğrafi alanın üzerinde uzlaşılmış bir ismi bile yoktur. Bazı Jön Türkler *Türkistan*, Mehmed Emin de *Türkeli* demiştir. *Türkiye* isminin yaygın hale gelmesi İttihat ve Terakki'nin hâkim olduğu döneme

---

2- David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908* (Londra: Frank Cass&Co. Ltd., 1977), s. 54.

3- Aktaran Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003) s. 114.

4- Georgeon, 1996, s. 71.

5- François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), çev. Ali Berktay, s. 61.

6- Füsun Üstel, "Türk Milliyetçiliğinde Anadolu Metaforu," *Tarih ve Toplum*, cilt 19, sayı 109, 1993, s. 51-2.

rastlar. Resmi olarak kabul edilişi ise ancak 1921 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'yla söz konusu olur. Ancak bu isim o devirde dahi o kadar garip ve yabancıdır ki dönemin yöneticileri bile onun farklı yazım biçimleri arasında bocalar.[7]

Anadolu'nun milliyetçi düşüncenin merkezi, sembolik düzeyde "vaadedilmiş toprak" haline gelişi ancak Mütareke döneminde ve esas itibariyle de Milli Mücadele'yle birlikte kesin bir mahiyet kazanır. "Önceleri mahcup bir romantizmle kurgulanan Anadolu imgesi, Milli Mücadele'nin başlamasıyla birlikte somut ve ayakları yere basan bir politik imge haline gelir."[8] Sonuç olarak bu süreçte çorak, ıssız ve perişan Anadolu imgesi yerini giderek İstanbul'un ahlâki yozlaşmışlığı, çöküntüsü, kozmopolitliği ve düşmanla işbirlikçiliği karşısında Türk'ün saf ve lekelenmemiş yurdu imgesine bırakacaktır. Önemli bir kısmı Rumeli doğumlu olan geç Osmanlı-erken Cumhuriyet eliti açısından Anadolu imgesinin taşıdığı olumsuz çağrışımlardan sıyrılarak öz Türk yurdu olarak olumlu anlamla donanması, estetize edilerek idealleştirilmesi, ezelden ebede Türklükle özdeşleşmesi sürecinin tamamlanmasıysa ancak genç cumhuriyetin "ulusal modernleşme" projesinin hâkim olmasıyla mümkün olacaktır.[9]

7- Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra: Oxford University Press, 1961), s. 347-8. Cumhuriyetin kuruluşu sırasında yönetimin dizginlerini elinde bulunduran kadroya karşı muhalif bir yayın organı olan *Anadolu Mecmuası* bu açıdan ilginç bir örnek teşkil etmektedir. 1924 yılı Nisan ayıyla Takrir-i Sükûn kanununun çıkarılmasına kadar olan kısa dönemde yayımlanan *Anadolu Mecmuası* Anadolu'nun Türk milletinin asli vatanı olduğunu, Türk kimliğinin Anadolu'yla sınırlı olarak düşünülmesi gerektiğini vurgularken Türk milleti için Anadolu Türk milleti ismini önerecek ve Anadolu milleti ya da "Anadollu" gibi isimleri de kullanacaktır. Öte yandan Anadolu'nun sınırları dışında, İstanbul ve Rumeli gibi mahallerde doğup yaşayanlar Anadolu Türk kimliğine dışsal ve hatta onun düşmanı olarak kabul edileceklerdir. Dergiye göre Anadolu Türk milleti diğer akraba halklardan uzun süre önce kopmuştur. Türk tarihi Anadolu'nun 11. yüzyılda Selçuklularca fethiyle başlayıp en parlak devirlerini bu dönemde yaşamıştır. Osmanlı devleti ise giderek artan bir biçimde Anadolu'yu ihmal etmiş ve soysuzlaşmış devşirme idareciler vasıtasıyla acımasızca sömürmüş, kanını emmiştir. Öte yandan derginin Anadolu'daki Hıristiyan varlığını adeta yok sayarak Selçuklu fethinden sonra neredeyse buna dair hiçbir atıfta bulunmaması zikredilmesi gereken bir noktadır. Yine de *Anadolu Mecmuası* dönemin egemen Gökalpçi ve Atatürkçü milliyetçilik ve millet anlayışları karşısında marjinal, dergiyi inceleyen Çetik'in ifadesiyle "dönemin şartlarıyla ilgisiz" ve "hakim milliyetçiliklerin yansıttığı sağduyuya" aykırı bir yayındır. Bu ilginç dergi hakkında bkz. Mete Çetik, "Cumhuriyet'in Kuruluş Dönemi Türk Milliyetçiliği Karşısında *Anadolu Mecmuası*," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 17, Bahar 2014, s. 71-128.

8- Metin Çınar, *Anadoluculuk ve Tek Parti CHP'de Sağ Kanat* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), s. 45.

9- Bu sürecin yerel entelijensiyayı da resme dahil eden kısa bir tasviri için bkz. Doğan Gürpınar, "From the Bare and Arid Hills to Anatolia, the Loveable and Beautiful: Kemalist Project of 'National Modernity' in Anatolian Countryside," *Middle Eastern Studies*, cilt 48, sayı 6, 903-926, Kasım 2012.

Anadolu'nun Türk yurdu olarak kabulü onun tarihsel olarak Türklüğünü ispat etme çabalarıyla iç içe geçmişti. Türk tarihi üzerine yapılan pek çok çalışmada Türklerin Anadolu'ya göçü çok eski zamanlara tarihleniyor ve Türklerin o tarihten bu yana Anadolu'da yaşadığı sonucuna varılıyordu. Buna göre Türklerin Anadolu'ya yerleşmesi yakın tarihli sathi bir olgu değildi, bu coğrafyayla olan tarihsel bağlar son derece köklüydü.[10] Anadolu Hıristiyanlarının Türk olduğu iddiaları işte bu bağlamda ortaya çıkar. Şemseddin Sami, 1889-1898 yılları arasında yayımlanan *Kamüs-ül Â'lâm*'da, İzmir gibi ticaret limanlarında ve Küçük Asya etrafındaki adalarda yaşayan Hıristiyanlar haricinde, Türk kökenli Anadolu Hıristiyanlarının büyük Batı Türkleri ailesine ait olduğunu belirtir: "Anadolu'nun tamamıyla Türklerin bir ülkesi olduğu ve nüfusunun ekseriyetinin Müslüman olduğu söylenebilir. Hıristiyanların kısm-ı azamı dahi yine Türk cinsine mensupturlar. Anılan Anadolu yarımadasında limanlardaki az miktardaki Hıristiyanlar hariç tutulursa, Müslüman Türkler ile Hıristiyan vatandaşları arasındaki yegâne fark dindir. Dolayısıyla bu sonuncuları 'Hıristiyan Türkler' olarak adlandırmak çok daha doğru olacaktır."[11] Ancak, "ne yazık ki bunlardan bazıları Ermeni bazıları da Rum Kilisesi'ne bağlı olduğundan, atalarının Ermenilerle ya da Rumlarla hiçbir alakası olmadığını unutmuş ve Helenizm ya da Ermenicilik ülküsüne kendilerini kaptırmıştır."[12] Şemseddin Sami, bu insanların Helenleştirilmesinde Yunan okul ve cemiyetlerinin oynadığı rolün altını da çizer ve böylece ileride de sıklıkla karşılaşılacak bir temayı öne sürmüş olur: "Geride bıraktığımız yıllarda sözde bilimsel cemiyetlerin teşvikiyle, (Hıristiyanlar) devletin resmi dilini

---

10- Örneğin, *İkdam*'da yazan Macar Türkolog ve seyyah Arminius Vambéry'ye göre, Anadolu'da daha beşinci asırda yazılmış Türkçe sözcüklerin varlığı, Türklerin Küçük Asya'ya göçünün yaygın kabul gören tarihten çok daha önce gerçekleşmiş olduğuna kanıt teşkil etmekteydi. Buna göre Selçuklular Anadolu'ya yerleşmiş ilk Türk halkı değildi. "Anadolu ve Türklerin Kıdem-i Temekkünü," 20 Haziran 1900, aktaran Kushner, s. 53.

11- Aktaran Selim Deringil, "From Ottoman to Turk: Self-Image and Social Engineering in Turkey," *Making Majorities Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States* (Stanford: Stanford University Press, 1998), ed. Dru C. Gladney, s. 218.

12- Aktaran Kushner, s. 52.

terk etmiş, Yunanca ve Ermenice öğrenmeye başlamışlardır. Bu da babaları tek kelime Yunanca ya da Ermenice bilmezken, oğullarında tek kelime Türkçe anlamadığı tuhaf durumların ortaya çıkmasına neden olmuştur!"[13]

Şemseddin Sami'nin vurguladığı "sahildeki" ve "dahildeki" Ortodokslar arasındaki farklılıklar teması, Anadolu içlerindeki Ortodoks ahalinin Türklüğü argümanının temel taşlarından biri olacaktır. Oldukça kalıcı olacak bu temayla çok farklı vesilelerle karşılaşırız. Mesela Balkan Savaşları'na bir Osmanlı subayı olarak katılmış Hasan Cemal bu temanın yaygınlığına örnek teşkil eden bir gözlemde bulunur. 29 Aralık 1912'de günlüğüne birliklerindeki bir kısım Rum ve Ermeni askerin, kendilerine karşı herhangi bir kötü muamele olmamasına rağmen firar ettiğini kaydeder. Firarlar birlikteki gayrimüslimlere güveni sarsmaktadır. Ancak hemen sonra şöyle yazar: "Şimdilik Anadolu Rumları ve Ermenilerinden başka hiçbir Hıristiyana güvenimiz kalmadı. Sadece bunların iyi niyet ve vicdanlarına, yedikleri ekmeğin hakkını vereceklerine eminiz. Bunlar, yani Anadolu Ermenileri ve Rumları dindaşlarının kaçmasına üzüldüler. Lanetlediler ve utandılar."[14]

Hüseyin Cahit [Yalçın] da ters istikamette bir sonuca varmak için bile olsa böyle bir ayrımı zikreder. Bir domuza benzettiği Serfiçe mebusu Buşo Efendi ile "halis bir Türk gibi konuşan, hattâ yaşayan, evinde, ailesi içinde Türk ahlâk ve âdatını takip eden" Anadolu kökenli İstanbul mebusu Kozmidi Efendi'yi kıyaslarken 'kendince' böyle bir ayrımdan bahseder:

> "İşte ilk mecliste, Serfiçe'nin Rum mebusu Buşo tamamen bir domuza benzerdi. Kalın ve kısa ensesi, ileriye doğru uzanan suratı ve dudakları ile gözümüzün önünde tıpkı o hayvanı canlandırıyordu. İstanbul'un Karamanlı mebusu eski çelebi Kozmidi ile aralarında ne büyük bir fark! Kozmidi bir Babıâli

13- Aktaran Deringil, s. 218-9.

14- H. Cemal, *Tekrar Başımıza Gelenler* (İstanbul: Kastaş Yayınları, 1991), s. 122-123.

efendisi gibi güler yüzle ve riyakârane sözlerle vatanının mezarını kazmaya alttan alta uğraşırken o, Makedonya dağlarında bomba atan bir eşkıya gibi, Millet Meclisi kürsüsünden düşmanlığını ilan ederdi. Açık, belli, dümdüz bir düşmandı. Şahsî hiçbir emel ve ihtiras peşinde koşmadığı belli idi."[15]

Anadolu'daki Ortodoks nüfusun kültürel ve dilsel heterojenliği ya da Türk milliyetçilerinin sık sık başvurduğu bir tema olan batıdaki kıyı bölgelerinde yaşayan Ortodoks Hıristiyanlar ile doğuda yaşayanlar arasındaki farklar, birçok seyyah tarafından da gözlenmiştir. Örneğin, İskoç arkeolog W. M. Ramsay, Türkiye'deki "Yunanların" genel biçim ve ulusal karakteristiklerini tanımlamaya çalışmanın beyhude ve kendi kendisiyle çelişen bir girişim olacağını belirtir: "Yunan olarak tanımlananlar bir ulus değil bir dindir. Ortodoks Kilisesi'nin iman ve merasimleri dışında hiçbir ortaklıkları yoktur. Ortak kan bağına sahip değillerdir; fakat Kapadokyalılar, Pisidyalılar, İsavrialılar, Pamfilyalılar, Pontuslular ve benzerleri gibi en farklı ırkların doğrudan ahfadındandırlar. Dış görünüşleri ve sathi karakterleri (zira daha derinden gördüğümü iddia edemem) sıklıkla belirgin biçimde farklıdır. Dil farklılığıyla bölünmüşlerdir: bazıları sadece Yunanca kullanır, çoğu ikidillidir."[16]

Anadolu Hıristiyanlarının Türk olduklarına ilişkin savın erken sayılabilecek bir örneğine Karamanlıca basının amiral gemisi tabir edilebilecek *Anatoli* [Şark] gazetesinin 1890 yılı sayılarında rastlarız. *Sabah* gazetesinde yayımlanan bir makalede "Anatolılı Rum Orthodoksos Hristiyanları"na "Türk Hristiyan" namı verilmesi, bunların okullarının "hariçden gelen para ile idare" edildiği ve bu okullarda Yunanca öğretilerek çocukların Rumlaştırıldığını iddia edilmesi üzerine, *Anatoli* gazetesinde yayımlanan başyazılarla *Sabah*'ın bu iddialarına yanıtlar verilir. *Anatoli*, *Sabah* gazetesinin bu "münasebetsiz"

15- Hüseyin Cahit Yalçın, *Tanıdıklarım* (İstanbul: YKY 2001), s. 127.

16- Dawkins, 1897, s. 240.

fikirlerine itiraz ederek Türklerin tarih boyunca Hıristiyanlığı kabul etmediklerini ve dolayısıyla Türk Hıristiyan diye bir tabir olamayacağını vurgular. Gazeteye göre Anadolulu Ortodoks Hıristiyanların Rum olduklarını tarih sayfaları yeterince ispatlamaktadır. Anadolu'ya diyar-ı Rum adı verilmesi, Anadolu Ortodokslarının çoğunluğunun "galat ve bozuk" da olsa Rumca konuşmaları da bu durumun delilidir. *Anatoli* gazetesine göre Anadolu Rumlarının diğer Rumlara göre Türkçeyi daha çok bilmeleri, komşuları olan İslam ahalisinin bu lisanı konuşmasından ileri gelmiştir.[17]

Ancak iki gazete arasındaki tartışma burada bitmez. *Sabah* bir başka sayısında Türkçeyi "Rumca hurufatı"yla okuyup yazmaya alışan Anadolulu Hıristiyanların Türkçenin "hurufat-ı mahsusasını" da öğrenmeyi arzu etmekte olduklarını ama "Yunan Propagandaları"nın onlara "lisan-ı maderzadlarını," yani anadilleri olan Türkçeyi unutturmaya çalışarak, mektepler, öğretmenler vasıtasıyla bunları Yunanlaştırmaya çalıştığını ifade eder. *Anatoli* gazetesi bir kez daha, *Sabah*'ın bu iddialarına "Anadolu Rum Hıristiyanları"nın büyük çoğunluğunun ana dillerinin Türkçe değil Rumca olduğunu belirterek yanıt verir. Gazeteye göre bunlar altı yedi asırdan beri komşuları Türklerle "karındaşane bir surette" beraber yaşadıklarından onların dilini öğrenmişler ve kullanmaya alışmışlardır. Yoksa *Anatoli*'ye göre, "başka anasıra karışmamış ve halis Rum aranılırsa Anatolılı Rumlardır."[18] *Anatoli* gazetesinin başyazısına göre *Sabah*'ın bahsettiği propagandalar ile Anadolu'daki Rum mekteplerinin idaresi ve öğretmenleri arasında hiçbir münasebet yoktur. Anadolulu Rumlar,

---

17- "Tarihen musmetdir ki, Türklerden hiç bir ferd Hristiyanlığı kabul itmemişdir ki, Türk Hristiyan vücudine ihtimal verilmiş olsun. Anatolılı Ortodoksos Hristiyanların Rum oldıklarına kütüb-i tevârîhiye şahid-i kâfi oldığı ve bütün Anatoliye diyarı Rum dinmiş oldığı şöyle dursun halâ Anatoli Ortodoksoslarının ekseriyeti galat ve bozuk Rumca tekellüm itmekte oldıkları da delalet ider. Anatoli Rumlarının diger hemcinslerine nisbeten daha ziyade Türkçe bilmeleri komşularının ciklığı olan ehali-i İslamiyenin bu lisanı tekellüm itmelerinden ileri gelmişdir." "Gazetalarımız," *Anatoli*, 21 Nisan 1890.

18- "Tekrar ideriz ki, Anatolılı Rum Hristiyanlarından ekserinin lisan-ı maderzadi bozuk ve yahod oldıkça musahhah Rum lisanıdır yani ana lisanları Türkçe değildir. Şahiddir ki altı-sekiz asırdan beri Türkler ile –karındaşane bir suretde– beraber yaşayarak, Türkçeyi öğrenmişler ve bu lisan üzere ahz-u-ita ve muharebe itmeye alışmışlardır yoksa başka anasıra karışmamış ve halis Rum aranılırsa Anatolılı Rumlardır." "Gazetalarımız," *Anatoli*, 08.05.1890.

bizzat kendileri topladıkları gelirler ve ianelerle bu okulları idare etmektedirler. Makaleye göre Anadolu Rumları gerçekten de "Türkçe huruf ile Türkçe lisanını" tahsil etmek istemektedirler ve zaten mekteplerinin çoğunda halihazırda Türkçe talim ve tedris edilmektedir. Öte yandan gazetenin "lisan-ı resmi" olarak tanımladığı Osmanlı Türkçesini öğrenirken "kendi ana lisanları olan Rumcayı" da tahsil etmektedirler. Dolayısıyla *Anatoli* gazetesine göre "teba-i Saltanat-ı seniyyenin en sadık" unsurlarından olan "Anadolılı Rum Hristiyanlarının" yegâne arzusu maarif sahasında diğer unsurlar kadar ileri gitmektir: "Velhasıl asren min el asar Rum oğlı Rum olan Anatoli Rumlarını Rumlaşdırmağa hiç bir lüzum yokdır."[19]

Gerek Balkanlar gerekse Anadolu'daki Ortodoks Hıristiyanların Yunanistan tarafından okullar ile eğitim ve hayır amaçlı cemiyetler aracılığıyla "Yunanlaştırıldıkları" tezi, Osmanlı basınında sıkça tekrarlanan ve ileride göreceğimiz üzere oldukça da uzun ömürlü olan bir argümandır. Söz konusu "itham" çok erken tarihlerden itibaren bir polemik konusu haline gelir. Örneğin daha 1871 yılında *Neologos* gazetesinde şu satırlara rastlarız: "Ancak deniyor ki diğer milletler okulları olmadığından ve böylece de Yunan mekteplerinde okumak durumunda kaldıklarından Yunanlaşmaktadır. ... bir an için bu görüşün doğru olduğunu varsayalım. Bundan bize ne? Mekteplerimizin kapıları isteyen herkese açıktır. Eğer bunlarda tahsil gören Yunanlaşıyorsa, yani Yunan kültürünün gücü böyle büyükse bunda bizim kusurumuz ne?"[20]

Görüldüğü üzere daha Milli Mücadele öncesinde Anadolulu Türkdil Ortodoksların "Türklüğü" (ve bunların "Yunanlaştırılma" tehdidi altında bulundukları) meselesi bir tartışma başlığı olarak ortaya atılmıştı. Aslında on dokuzuncu yüzyılın sonunda milleti doğrudan İslami niteliğiyle değil, kavim, soy ve dil üzerinden tanımlayan Türkçü akımın gelişmesiyle Anadolulu Hıristiyanların Türklüğü iddiasına

---

19- "Gazetalarımız," *Anatoli*, 08 Mayıs1890.

20- "Συκοφαντιών επανάληψις [İftiraların Devamı]," *Neologos*, 21/2 Eylül 1871. Aktaran, Exertzoglu, 2015, s. 86.

elverişli bir fikri iklim oluşmaya başlar. Örneğin 20 Mart 1899'da *İkdam*'da yayımlanan bir makalede Anadolu Hıristiyanlarının Türk olduğu iddia edilir: "Anadolu'da yaşayan, Yunanlarla hiçbir ilişkisi bulunmayan ve Türkçeden başka bir lisan konuşmayan yarım milyondan fazla Ortodoks nüfusun, Anadolu'nun kadim yerleşikleri ile Türkmenlerin karışmasından doğduğu neredeyse ispat olunmuştur... O yüzden bunların Yunan olarak kabul edilmemeleri gerekir. Nasıl her Müslüman Türk değilse, her Ortodoks Hıristiyan da Yunan olmak zorunda değildir. İman inançtan, milliyet dilden gelir."[21] Aynı yazıda, Rum mekteplerine de Türkçeyi göz ardı ettikleri, "Hıristiyan Türkler"e anadillerini unutturmaya çalıştıkları gerekçesiyle hücum ediliyordu.[22]

Anadolu'da Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanların kıyı kesimlerindeki dindaşları "Rumlardan" ayrı tutulması ve bunların "Helenizm propagandasına" terk edilmemesi gerektiği, Meşrutiyetin ilanının ardından da zaman zaman gündeme gelen bir konu olur. Hüseyin Cahit [Yalçın] bu konuyu ele alanların başında yer alır. "Karamanlıların" adalarda ve sahil bölgelerinde yaşayan Rumlarca küçük görüldüğünü, "bir eda-i istihfaf ve istihza"yla anıldıklarını aktaran Hüseyin Cahit'e göre bu topluluk, "öteden beri Osmanlılarla kardeş gibi yaşamak neticesi olarak birbirlerine pek ısınmışlardır. O civardaki Ermeniler gibi bunların da pek çoğu Türkleşmiş, daha doğrusu lisan-ı maderzadı Tükçe olmuştur. İçlerinde pek çoğu, hele ihtiyarları Rumca bir kelime bile anlamazlar." Hüseyin Cahit'e göre "Karamanlı vatandaşlarımız memleketlerinde rahat rahat yaşamakta iken Yunanlılık fikrinin buralara kadar sokulması bu rahatı ihlal etmiştir." Hüseyin Cahit bilhassa Rum mekteplerinin yaydığı "Yunan propagandasının" yarattığı olumsuzlukları ansa da ona göre "bu Yunan propagandasından en çok masun kalan bir yer varsa o da Karaman kıtasıdır." Hüseyin Cahit, *Tanin* matbaasını ziyaret ettiğini belirttiği iki "Karamanlının" ona, "Yunan fikir ve hayaliyle, hissiyatıyla"

21- Aktaran Kushner, s. 53.

22- *age*, s. 93-4.

dolu bir takım kimselerin kendileriyle alakası olmadığını söylediklerini yazar. Hüseyin Cahit ise "Rumları sair anasırlardan soğutarak amal-i mahsuse-i zatiye veya Yunaniyeye hizmet eden kimselerin" Anadolu'da yaşayan "Karamanlıları" temsil etmediğini bilhassa vurgular.[23]

Hüseyin Cahit, *Tanin*'de bu meseleye değinmeye devam etmiş ve hatta "Karamanlılara" Patrikhane'yi terk etme çağrısı yapmıştı. Buna karşılık olarak Rum gazetesi *Konstantinopolis*, Hüseyin Cahit'i provokasyonda bulunmakla itham etmişti. Gazeteye göre Cahit'in amacı, Türkçe konuşan Ortodokslar ile Yunanca konuşan ulusdaşları arasında çatışma yaratmaktı. *Konstantinopolis* gazetesine göre buna verilecek cevap ise milli merkezle, yani Patrikhane'yle, millet arasındaki bağları güçlendirmek olmalıydı.[24] Anlaşılan, *Tanin* gazetesinin başrolünde olduğu bu tartışma başka Rum gazetelerinin de dahliyle devam etmiştir. *Proodos* gazetesinde Eylül 1910'da yayımlanan ve dahili Anadolu'daki Ortodoks cemaatlerinin sosyal ve kültürel koşullarını irdeleyen bir dizi yazıda, mevcut kilise örgütlenmesinin yetersizlikleri de konu edilir. Anadolu'da despot ya da metropolitinden memnun bir cemaat bulunamayacağı, ahalinin yüksek ruhbanın ataletinden, papazlarınsa cehalet ve vurdumduymazlığından yıldığı vurgulanır. Dizinin yazarı Dimosthenis Daniilidis halk arasında böyle ruhanilerden bir şey beklenemeyeceği ve terakki için bunlardan kurtulmak gerektiği fikrinin yaygınlaşmakta olduğunu belirtir. Dahası Daniilidis'e göre Protestan misyonerler ile Jön Türkler, özellikle de *Tanin* yazarları Ortodoks Kilisesi'nden kopulması yönündeki bu fikirleri kışkırtmaktadırlar. Daniilidis bu kanaatin yaygınlaşmasının ulusal bir felakete yol açması ihtimalinden, Anadolulu Ortodoksların kiliseden kopmasıyla ulusal varlıklarının tehlikeye düşmesi ihtimalinden hayıflanarak bahseder.[25]

23- Hüseyin Cahit, "Rumlarda Eser-i İntibah," *Tanin*, 3 Temmuz 1909. Ayrıca bkz. Hasan Taner Kerimoğlu, *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914* (İstanbul: Libra, 2009), s. 171.

24- "Οι Καραμανλήδες και ο Ελληνισμός [Karamanlılar ve Helenizm]," *Κωνσταντινούπολης*, 20 Haziran 1909, sayı 97. Zikreden, Talât Tekin, "Grek Alfabesiyle Türkçe," *Tarih ve Toplum*, sayı 3, Mart 1984, s. 23.

25- "Εν Βλέμμα εις την Κ. Μ. Ασίαν [Dahili Küçük Asya'ya bir bakış]", *Proodos*, 19 Eylül 1910, sayı 2066.

İstanbul'a göç etmiş Nevşehirli Ortodokslar tarafından kurulmuş olan *"Papa Yeorgios" nam Cemiyet-i Islahiyyesi*[26] tarafından 1914 yılında, Yunanca harflerle Türkçe olarak basılan *Salname / İmerologion*'da da Anadolu Hıristiyanlarının kökeni tartışmasına dair ilginç bir göndermeye rastlarız. Yukarıda zikrettiğimiz Dimosthenis Danilidis, salnamede yer alan "Babamın Bir Mektubu" başlıklı makalesinde, Ürgüplü bir babanın İstanbul'da Darülfünun talebesi olan oğluna yazdığı mektuba yer verir. Baba, yaz tatilini okul arkadaşlarıyla Romanya'da geçirmek isteyen oğluna Küçük Asya'ya dönüp orada seyahat etmesini, böylece kendi vatanını ve insanlarını tanımasını tavsiye eder. Oğul bu tavsiye üzerine Anadolu'da seyahat etmeye karar verir. Konya'ya vardığında vilayetin valisiyle karşılaşır. Bölgenin sosyo-ekonomik sorunlarından bahsederlerken vali yerel ahaliden memnun olduğunu, "hem Müslüman hem Hıristiyan Türklerin" çok çalışkan olduğunu söyler. Genç adam valiye bu Hıristiyan Türklerin kim olduğunu sorunca vali de Müslüman vatandaşlarından bilhassa dil anlamında hiçbir farkı olmayan yerel Hıristiyanlardan bahsettiği cevabını alır. Bu sefer genç adam, kendisinin de onlardan biri olduğunu ve Türk değil Rum olduğunu söyler. Anadolulu Ortodoksların Büyük İskender'in ve Bizans'ın soyundan geldiklerini açıklar. Türk göçünden sonra bazıları dilini kaybetmiştir ama bunlar ancak ufak bir kesimdir. Anadilini kaybedenler çoğunlukla şehirlerdendir; kırsal kesimdeki cemaatlerin büyük çoğunluğu dilini muhafaza etmiştir ve de Türkçe konuşsun ya da konuşmasınlar "mezhep ve milliyetlerini, tarihte çok az tesadüf edilen bir sebat ile" muhafaza etmişlerdir.[27]

26- 1911 yılında kurulan bu cemiyet için bkz. Stefo Benlisoy, "İstanbul'da Yaşayan Nevşehirli Ortodokslar Tarafından Kurulan Papa Yeorgios Nam Cemiyet-i Islahiyyesi" *Tarih ve Toplum*, Ağustos 2003, sayı 236, s. 99-105.

27- "Vali bey bir aralık vilayetin ihyası içun tesavvurlarını bana anlatırken.
— Buranın ehalisi, dedi, gerek İslam Türkleri olsun gerek Hristiyan Türkleri, çalışkan ve kanaatkârdırlar. Kendi işlerinden başka hiç bir şey ile oğraşmazlar. Böyle ehali ile her şey yapılabilir.
Vali beyün sözünü kesmeye mecbur oldım ve bu Hristiyan Türklerin kimler oldığını sual eyledim.
— Vilayetin Hristiyan ehalisidir dedi.
Ben
— Efendim af idersiz, burda bir yanlışlığınız var. Bu ehali Türk değildir. Rumdır. Ben de vilayetin Hristiyanlarındanım. Lakin Türk değil Rumum.
Vali

Bu diyalogun ardından makalenin sonunda lisanını kaybeden bir milletin "medeni milletler arasındaki mevkiini de kaybetmiş" addedileceği kıssadan hisse niyetine bilhassa vurgulanır. Yazara göre Rumların asırlarca "devam eden esaret boyunduruğu altında" mezheplerini muhafaza etmeleri ve lisanlarını "yalnız Rumluğa has bir sebat ile" kilisede saklayabilmeleri, damarlarında "akan kanın bozulmadığını" göstermektedir. Ama bu kâfi değildir, umut yitirmeden "çalışmalı, yine çalışmalı, daima çalışmalı" ve kaybedilmiş bu lisanı kiliseden mektebe ve mektepten eve getirmeli, yani milli lisanı yeniden kazanmaya çalışmalıdır.[28] Karamanlıca basılan, dolayısıyla Türkdilli Ortodoks Hıristiyanlar arasında yayıldığını düşünebileceğimiz bir eserde yer alan ve çok muhtemelen kurgu olan bu diyalog, Anadolu Hıristiyanlarının kökenine dair tartışmaların Anadolulu yerel entelijansiya tarafından bilinir olduğunu ve bunlara bir cevap üretme kaygısı taşındığını göstermektedir.

Neticede, Anadolu içlerindeki Ortodoks ahalinin bir biçimde sahildeki Rum Ortodokslardan farklı hususiyetleri olan bir topluluk olduğu yönündeki görüşler, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen akabindeki yıllarda belli bir olgunluk kazanmış olmalıydı. Dahildeki

---

— Buranın ehalisini mezhepten başka bir şey ayırmaz. Gerek Hristiyan gerek İslamın ana lisanı Türkçedir. Telebbüsleri, taayüşleri, tefekkürleri Türk gibidir. Şarkıleri Türkçedir. Ehalinin maddi ve manevi her bir tezahuratında Türklüğün ruhundan başka hiçbir şey göremezsiniz. Bu Hristiyanlar Rum olsa idiler hiç olmazsa ana lisanları Rumca olacak değil mi?

Ben

— Efendim. Bu Hristiyanlar vilayetin kadim ve asıl ehalisidirler. Bunların tarihi gayet eskidir. Bu tarihin bir devresi İskender-i Kebir ve onun halefleri ile başlar, diğer bir devresi ise Hristiyanlığın ve Bizansın en parlak devreleri ile karışır birleşir. ... Bu ehali Bizans Rumluğunun en mühim bir unsuru idi.

Türkler Asya-i Suğraya pek çok sonra geldiler. Rumlar bunların hâkimiyeti altında lisanlarını kaybeylediler. Lakin mezhep ve milliyetlerini, tarihte çok az tesadüf idilen bir sebat ile, şimdiye kadar muhafaza idebildiler. Bir de şunu size arz idebilirim ki lisanlarını kaybeden Rumlar yalnız şehirlerde sakin olanlardır. (Türklerin hâkimiyetinden az müteesir olan) birçok köyler lisanlarını da muhafaza idebilmişler. ..." "Babamın Bir Mektubu," *Μικρασιατικόν Ημερολόγιον ο Αστήρ 1914* [Mikrasiatikon İmerologion Astir 1914] (Dersaadet: Protopapa&Sas, 1913), s. 53-63.

28- "Lisanımızı, gayb itmekle bulunduğumuz mevkiden aşağı düşdük. Şimdi mevkilerini muhafaza idenlerin bize 'siz yerde sürünüyorsınız' demeleri tabii değil midir? Evvet, yerde sürünüyoruz. Lakin ayağa kalkmak ümidini gayb etmedik. Asırlarca (devam iden esaret boyundırığı altında) mezhebimizi muhafaza edebilmemiz damarlarımızda akan akan kanın bozulmadığını göstermez mi? Lisanımızı asırlarca yalnız Rumluğa has bir sebat ile Eklisiada saklayabilmemiz, onu Eklisiadan Sholeiona [kiliseden mektebe] ve Sholeiondan [mektepten] yine eve getirebileceğimizi göstermez mi?" *agm*, s. 61-3.

Ortodoksların sahildekilerine oranla bir biçimde "bize" daha yakın olduğu görüşü, Türk milliyetçi aydınlarının hiç değilse bir kısmında çoktan şekillenmişti.

Milli Mücadele sırasında Anadolu'daki Türkçe konuşan Hıristiyanların Türk olduğu, bunların sahil kesimlerindeki Rumlarla karıştırılmaması gerektiği iddiaları gündeme geldiğinde bunları belli oranda kabule hazır bir fikri ortam şu ya da bu ölçüde şekillenmişti. İleride uzun uzadıya tartışacağımız üzere, Hıristiyan Türklere dair görüşler her ne kadar Türk milliyetçiliğin ana mecralarına ters görünse de savaş sırasında gündeme geldiklerinde sanılacağı kadar "yeni" değildiler. Bu konuda 1920'lerin başında daha sistemli bir biçimde ortaya konacak bir dizi argüman, daha on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren şekillenmeye başlamıştı. Dahası, ikinci bölümde de gördüğümüz üzere, Türkdilli Hıristiyanlar için milli nitelikte, yani yabancı propagandalarından azade bir Türk Kilisesi'nin kurulmasının elzem olduğu fikri de dile getirilir olmuştu.

"Müslüman Rumlar"-"Türk görünümlü Yunanlar"

Yukarıda bahsi geçen erken tarihli referanslara rağmen Anadolu Hıristiyanlarının Türk kökenli olduğu varsayımının yaygınlaşması, asıl olarak, Anadolu'daki Türk egemenliğinin tartışmalı hale geldiği Birinci Dünya Savaşı sonrasına rastlar. İleride de göreceğimiz gibi Anadolu Hıristiyanlarının Türk olduğu iddiası Anadolu üzerindeki rakip milliyetçi iddialarla doğrudan bağlantılıydı. Savaşın akabinde toprak iddialarını Batı kamuoyu nezdinde meşrulaştırmanın yollarını arayan Yunan ve Ermeni milliyetçileri iki argümana yaslanmaktaydılar. İlk argüman demografiye dairdi ve esasen toplam nüfusun kayda değer bir kısmını oluşturdukları iddiasına dayanmaktaydı. İkincisi ise "tarihsel haklar"a, yani belirli bir bölgenin tarihsel olarak belirli bir gruba ait olduğu iddialarına ilişkindi. Hangi grubun Anadolu'nun otokton / yerli halkı olduğunu ya da söz konusu coğrafyanın tarihini hangi grubun şekillendirdiğini göstermek elzem hale gelmişti.

Yunan irredentist milliyetçiliği bu ikinci başlıkta önemli bir avantaja sahipti. Kadim Yunan kolonileri ve Doğu Roma / Bizans İmparatorluğu, Anadolu'nun tarihsel olarak Yunan olduğunun kanıtı sayılıyordu. Buna karşılık Türkler, Yunan ve Ermenilerle mukayese edildiğinde Anadolu'daki varlıkları göreli olarak yeni sayıldığından bir tür "işgalci" olarak değerlendiriliyorlardı. Türklerin Anadolu'da çoğunluğu oluşturdukları kabul edilse dahi, demografik durumu asıl değiştirenin yarımadanın fethinin yarattığı alt üst oluş ve vahşet olduğu düşünülüyordu.

İşte Cihan Harbi'nin ertesinde ve özellikle de Yunan ordusunun Anadolu'da bulunduğu dönemde Yunanistan'ın bölgedeki toprak taleplerini meşrulaştırmaya hizmet eden Anadolu ya da o zaman yaygınlaşan ismiyle "Asya Yunanistan"ı hakkında çok sayıda tarihi, coğrafi ve etnografik çalışma yayımlanır. Bu propaganda yazını çerçevesinde kalem oynatan yazarlara göre aslında Anadolu Müslümanlarının hatırı sayılır bölümünün Türklüğü tartışma götürür bir durumdu. Bu argümanlara göre, Müslümanların çoğunluğu teşkil ettiği yerlerde dahi bu grubun büyük çoğunluğu Yunan-Hıristiyan kökenliydi. Kısacası Anadolu coğrafyasının rakip milliyetçilikler arasında rekabet konusu olduğu bu dönemde ulusal kimliği tartışmalı hale gelen sadece Türkdilli Hıristiyanlar değildi. Kimi Müslüman toplulukların da Yunan ya da Ermeni olduğu ya da hiç olmazsa Yunan idaresini memnuniyetle karşılayabilecek hasletlere sahip oldukları pekâlâ iddia edilebiliyordu. Bu varsayımları tedavüle sokan Yunan *Megali İdea*cılığı savaş öncesi dönemde Batı'da önemli gelişme kaydetmiş ırkçı teoriler ve Şarkiyatçı varsayımlardan da büyük ölçüde esinlenmekteydi. Anadolu Ortodokslarının Türklüğü iddiasının yaygınlaştığı ve rakip milliyetçi kimlik tanım ve tasavvurlarının oldukça akışkan olduğu bir devrin düşünsel iklimini daha yakından tanıyabilmek adına bu kısa alt bölümde "Müslüman Yunanlara" ilişkin bu tezleri kısaca ele alacağız.

Anadolu Müslüman ahalisinin önemli bir bölümünün Yunan kökenli olduğu varsayımının karakteristik bir örneği, bir önceki bölüm-

de zikredilen Atina merkezli *Küçük Asyalılar "Anatoli" Cemiyeti*'nin başkan yardımcısı ve *Esaret Altındaki Yunanlar Komitesi*[29] genel sekreteri, Doktor Konstandinos G. Lameras'ın 1918 tarihli çalışmasıdır. Lameras kitabında, Küçük Asya'yı istila eden Türklerin sayısının elli binden ibaret olduğunu iddia ediyordu. Dolayısıyla Küçük Asya'daki Müslüman Türklerin mevcut sayısına doğal yollarla erişilmiş olamazdı. Bu durum ancak zorla İslamlaştırma, devşirme, tehcir ve katliam gibi araçlarla sağlanmıştı. Dolayısıyla Anadolu nüfusunun ciddi bir bölümü, resmi olarak Türk sayılsa da aslında Yunan kökenliydi ve daha da önemlisi bunların bir kısmı halen Yunan ulusal karakterine ait hususiyetlere sahipti. Lameras'a göre Yunan kökenli sayılması gereken gruplar, Yörükleri (Tahtacılar, Çepniler vs), Kızılbaşları, Pontus'taki Yunan dilli toplulukları (Of, Tonya vs) ve gizli Hıristiyanları içeriyordu. Lameras'ın hesabına göre bir biçimde Helen karakterini muhafaza eden bu grupların toplam nüfusu iki milyona yakındı.

Lameras, bu halkların Yunan olduğunu kanıtlamak için geleneklerinden, isimlerinden, dinsel bağlılıklarından ve Türkler ile Yunanlara karşı tavırlarından örnekler verir. Ama en önemlisi Batılı âlim ve seyyahların tanıklıklarına başvurur. Lameras, yörük kadınlarının Yunan kadınlara benzediğini, yörük köylerinin de Türkler tarafından *Yunanköy* diye adlandırıldığını belirten Fransız arkeolog Georges Perrot'dan;[30] Mezokaldelilerin, Lazlarla karışmış Yunanların torunları olduğunu iddia eden anarşist Fransız coğrafyacı Élisée Reclus'tan; Kızılbaşların Müslümanmış gibi davranan Hıristiyanlar,[31] Doğu Karadeniz'de Trabzon ve Gümüşhane arasındaki dağlık

---

29- Komite (Κοινή των αλυτρώτων Ελλήνων Επιτροπεία) Anadolu ve Trakya'da Yunan ulusal taleplerini desteklemek maksadıyla 1917 yılında kurulmuştu. Komitenin başkan ve genel sekreteri dahil önemli destekçileri arasında Atina merkezli *Küçük Asyalılar "Anatoli" Cemiyeti*'nin üyeleri bulunmaktaydı.

30- Kondoyanis, Yörüklerin ya da "Kızılbaşların" Yunanlığı gibi bir iddiada bulunmaz ama o da Yörüklerin Karya bölgesindeki köylerinin Türklerce "Yunanköy" olarak adlandırıldığını belirtir. Kontogiannis, 1921, s. 59.

31- Türkmen aşiretleri ve Kızılbaş/Alevilerin etnik asılları Türk milliyetçilerinin ilgi gösterdikleri başka bir meseleydi. 1913'ten itibaren İttihat ve Terakki Cemiyeti Anadolu'da yaşayan değişik topluluklarla ilgili etnolojik araştırmalar organize etti. Türkmen ve Alevi aşiret ve cemaatleri araştırmacıların önemli konularından birisiydi. Baha Sait Bey bu etnolojik araştırmalarda önemli bir rol oynadı. 1915 ve 1916 yılları arasında Alevi ve Bektaşiler

bölgelerde yaşayan ve Müslüman gözükseler de Hıristiyan dini pratiklerine bağlı kaldıkları düşünülen Kurumluların (*Kromlides* veya *klostoi*) ise "on binlerin" (yani Ksenophon'un ünlü *Anabasis* [*Κύρου Ανάβασις*] adlı eserindeki on bin Yunan askerinin)[32] ardılları olduğunu söyleyen Fransız şarkiyatçı ve coğrafyacı Vital Cuinet'den alıntılar yapar. Yine Lameras'a göre bu insanların inanç sistemleri, dilleri, gelenekleri, karakterleri ve duyguları esasen Yunandır ve bunlar Türk boyunduruğunun sona ermesini nihai kurtuluşları olarak görmektedirler.[33]

Gümüşhane doğumlu din adamı ve dilbilimci Anthimos Papadopulos da 1919 yılında kaleme aldığı ve "Asya Yunanistan'ındaki Helenizmi" konu edinen kitabında Türklerin Küçük Asya'da nüfusun ekseriyetini zor yoluyla elde ettiği iddiasını yineler. Ona göre Türk sayılanlar arasında çok sayıda Yunanın olduğu kesindi. Bunlar esasen yarımadanın batı, kuzeybatı ve kuzeydeki sahil kesimlerinde birikmişti. Papadopulos bilhassa Müslümanların çoğunluğunun Yunan olduğunu iddia ettiği Pontus bölgesi üzerinde durur. Tonya ve Of'daki Yunanca konuşan Müslüman cemaatlerden örnekler verir, bunların ritüellerinden, geleneklerinden, fizyonomilerinden ve en önemlisi halen belirgin bir Yunancayı korumakta oldukları gerçeğinden

---

arasında çalıştı ve Alevilerin antik Türk kültür ve dinsel biçimlerini muhafaza eden Türkler olduğunun altını çizdi. Baha Sait'in kendisi Anadolu Alevileri üzerine çalışmaya Protestan misyonerlerin istatistiklerinde din değiştirmiş eski Hıristiyanlar olarak algılandıklarını öğrendikten sonra başladığını itiraf eder. Bkz. Baha Sait Bey, *İttihat–Terakki'nin Alevilik Bektaşilik Araştırması* (İstanbul: Berfin Yayınları, 1994), ed. Nejat Birdoğan, s. 7-12. Ayrıca Fuat Dündar, "İttihat ve Terakki'nin Etnisite Araştırmaları," *Toplumsal Tarih*, sayı 91, Temmuz 2001, s. 43-50. Osmanlı'nın son yılları ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında ortaya çıkan ve Aleviliği Müslüman "heterodoks" ve Türk kültürü içerisinde yer alan bir olgu olarak değerlendiren egemen bilgi kalıplarını tarihselleştirme amacı güden önemli bir çalışma için bkz. Markus Dressler, *Türk Aleviliğin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2016), çev. Defne Orhun. Dressler, Kızılbaş'ın Batı tarafından gizli Hıristiyanlar ve kadim Anadolu halklarının bir uzantısı olarak "keşfi" ile bunların daha sonra Türk milliyetçi yazarlar tarafından Kızılbaş-Aleviler olarak kavramsallaştırılmaları arasındaki yakın bağa, hatta antiteze işaret eder. Buna göre Alevi topluluklar üzerine kalem oynatan Türk milliyetçi yazarların ilk amacı Batılı Şarkiyatçı yazarların Kızılbaş-Aleviler ile Anadolu Hıristiyanları ve bilhassa Ermeniler ile kadim Anadolu halkları arasında kurdukları bağlantıları reddetmekti. Bu bağlamda Dressler, eski Türk gelenek ve kültürünü taşıyan bir topluluk olarak kavranışları başta olmak üzere yirminci yüzyılda Aleviliğe yüklenen anlamların Türk kimlik politikalarının karmaşık dinamikleriyle yakından ilintili olduğunun altını çizmektedir. *age*, s. 11.

32- *Anabasis*, bir paralı asker ve tarihçi olan Ksenophon'un (MÖ 430-354), bizzat kendisinin de tanık olduğu Pers taht savaşlarına katılmış on bin Yunan paralı askerinin Karadeniz kıyılarına ulaşma çabalarını aktaran eseridir.

33- K. G. Lameras, *Το Μικρασιατικόν Πρόβλημα* [Küçük Asya Sorunu] (Atina: 1918), s. 30-41.

bahseder. Alithios, Gorgora, Mesohori, Saraho, Okelos, Zesino gibi Yunanca köy adlarına, Papazoğlu, Mandanis, Mercanis, Keşişoğlu gibi aile isimlerine atıfta bulunur. Resmi olarak Müslüman görünse de atalarının dinini muhafaza edip gizliden gizliye ibadetlerini sürdüren kripto-Hıristiyanlardan örnekler verir.[34]

Bu dönemde kripto-Hıristiyanlık örneği, Anadolu'daki birçok Müslüman topluluğun aslında İslamlaşmış Yunanlar olduğunu ve hatta birçok Müslümanın aslında gizli Hıristiyan olduğunu ima etmek için kullanılır. 1918-1919 Barış Konferansı'nda otonom bir Yunan Pontus bölgesi fikrini savunan Avrupa'daki Pontus temsilcileri ve Trabzon Metropoliti Hrisanthos tarafından müttefiklere sunulan memorandumda çok sayıda Pontuslu Müslümanın aslında kripto-Hıristiyan olduğu savunulmaktaydı.[35] Yukarıda zikrettiğimiz Lameras ise Kurumlu ve İstavri (*Stavriotes*) gibi yerel ve sayıları sınırlı kripto-Hıristiyan toplulukları Yörükler ve Kızılbaşlar gibi "heterodoks" topluluklarla aynı kategoride zikrederek, hepsini "Türk görünümlü Yunanlar" (Έλληνες τουρκοφανείς) olarak tanımlayarak kategorinin kapsamını çok daha genişletir. Böylelikle Lameras'ın milliyetçi söylemi nezdinde kripto-Hıristiyanlık asıl olarak dini kimliğe atıf yapan bir ibare olmaktan çıkarak Yunanlıklarının bilincinde olan fakat bunu ilan etmekten çekinen "gizli Yunanlık" (εν τω κρυπτώ Έλληνες) anlamıyla özdeşleşir.[36]

Anthimos Papadopulos'a göre "Asyatik Yunanistan"ın Türkçe konuşan Hıristiyanları da Yunanca konuşan Müslümanları da Yunandır. Ona göre bir halkın etnik kökenini belirlemenin esas kıstası dil ya da dinden ziyade, ritüeller, gelenekler ve gündelik hayat özellikle-

---

34- A. A. Papadopoulos, *Ο Υπόδουλος Ελληνισμός της Ασιατικής Ελλάδος Ο Ελληνισμός της Ασιατικής Ελλάδος Εθνικός και Γλωσσικός Εξεταζόμενος* [Asya Yunanistan'ında Yaşayan Esaret Altındaki Yunanların Dilsel Bakımdan Tetkiki] (Atina: Βιβλιοπωλείον Ιωάν. Ν. Σιδέρη, 1919), s. 36-50. Kondoyanis'e göre Ofluların Yunan kökenli oldukları aşikârdı. Kondoyanis bu yöredeki köy ve aile adlarını ve sair Pontus diyalektlerinden daha "arı" olduğunu düşündüğü yerel dili argümanını güçlendiren deliller olarak sunar. Kontogiannis, 1921, s. 60.

35- Kripto-Hıristiyanlık ve Yunan milliyetçiliğinin bu kategoriyle diyakronik ilişkisinin tasviri için bkz. Yorgos Tzedopoulos, "Public Secrets: Crypto-Christianity in the Pontos," *Deltio KMS*, cilt 16, Atina, 2009, s. 165-210.

36- Lameras, 1918, s. 30. Ayrıca Tzedopoulos, s. 203-208.

ridir. Dil ya da din kolaylıkla değişir, ama diğerleri kalıcıdır. Küçük Asya içlerindeki Yunanlar milli lisanlarını kaybetmiş olsa da milli hasletlerini muhafaza edebilmiştir. Diğer yandan Pontus'taki Yunanca konuşan Müslümanlar da atalarının dinini kaybetmiş olmakla birlikte milli gelenek ve alışkanlıklarını korumuştur.[37]

Daha önce de andığımız *Küçük Asyalılar "Anatoli" Cemiyeti* ve keza *Esaret Altındaki Yunanlar Ortak Komitesi*'nin başkanı Margaritis Evangelidis de Anadolu Müslümanlarının büyük çoğunluğunun Yunan kökenli olduğu varsayımını sahiplenen yazarlar arasındadır. O da Küçük Asya'yı zamanında istila eden Türklerin sayısının son derece sınırlı olduğu ve Anadolu'nun ancak zorunlu İslamlaştırma yoluyla Türkleştirildiği tezini benimser. Vardığı sonuç, Küçük Asya Türklerinin yüzde 80'inin Yunan kanı taşıdığıdır.[38]

Kayseri'ye bağlı Zincidere'deki Ruhban Mektebi'nin eski müdürü, eğitimci ve tarihçi Pandelis Kondoyanis, Anadolu'da yaşayan Müslüman nüfusun ancak çok küçük bir kesiminin doğrudan Selçuklu ve Osmanlı soyundan geldiğini iddia eder. Doğu bölgelerinde yaşayan Türklerin büyük çoğunluğu Ermeni kökenli iken batı bölgelerinde yaşayanlar da Yunan kökenlidir. Yunan orijinli olanlar Yunan geleneklerini halen korumaktadırlar; Ortodoks azizlere dua ettikleri gibi Yunan fizyonomisine ait özellikler taşımaktadırlar.[39] Kondoyanis, 250 yıl kadar önce Müslüman olmaya zorlandıklarını kabul eden Denizlili Müslümanlardan örnek verir ve Karya ile Likya Türklerinin "Yunan tipi"ne sahip olduğunu belirten Alman jeolog ve coğrafyacı Alfred Philippson'dan alıntılar yapar. Philippson'a göre bu bölge Yunanca yer isimleriyle doludur ve bu da bölge Müslümanlarının aslen Yunan kökenli olduğunun ve İslam dinini kabul etmeye mecbur edildiklerinin açık bir kanıtıdır.[40]

37- Papadopoulos, s. 137-8.

38- Margaritis Evangelidis, *Υπόμνημα περί των δικαιωμάτων και παθημάτων των εστιών του πολιτισμού Μικράς Ασίας και Θράκης* [Küçük Asya ve Trakya'daki Medeniyet Ocaklarının Çektiği Acılar ve Hakları Hakkında Beyanname] (Atina: 1918), s. 25-7.

39- Kontogiannis, 1919, s. 13-4; keza Kontogiannis, 1921, s. 56-7.

40- Kontogiannis, 1919, s. 138 ve 84-5; keza Kontogiannis, 1921, s. 57.

Zervos'a göre de Pontus Müslümanlarının büyük çoğunluğu "Yunan kökenlidir ve bunlar Türk istilası sonucunda hayatlarını kurtarmak için Müslümanlığa dönmüşlerdir. Pontus dilinde dönmek, dönek olmak anlamındaki *'klotho*'dan gelen *Klosti* tabiriyle anılan *Stavriotlar* bu duruma önemli bir örnektir. Bunların büyük çoğunluğu on yedinci yüzyılda zorla İslamlaştırılmış ama Kırım Savaşı'ndan sonra eski inançlarına geri dönmüştür. Ancak Pontus bölgesinde halen binlerce, on binlerce Müslüman vardır; hangi yolla olursa olsun özgürlük ülkelerinde tekrar tesis edildiğinde bunların da atalarının inancına ve ulusal ülkülerine döneceğine şüphe yoktur."[41]

Aynı şekilde Alevi-Kızılbaşların kökeni üzerine bir dizi yayın da, Küçük Asya meselesinin gündemde bulunduğu ve Yunan irredentist milliyetçiliğinin asıl olarak Türklerin Anadolu'da çoğunluğa sahip olmadığını ispatlamaya çalıştığı bu dönemde ortaya çıkacaktır. Tevatürlerin bilimsel tespitler kılıfına sokulduğu ve hedeflenen siyasal ve ideolojik amaçlara ulaşmak uğruna tarihsel ve toplumsal verilerin hoyratça eğilip büküldüğü bu literatürün en önemli isimleri yukarıda zikrettiğimiz Konstandinos Lameras ve İstanbullu gazeteci Yeorgios Skalieris[42] idi. Lameras ve Skalieris'e göre "Kızılbaşlar" bir mezhep veya dini bölünme değil, kendilerine has bir "kavmi" bilinç ve hususi bir vatana sahip Küçük Asyalı bir kavimdi. Bu anlayışa göre Kızılbaşlar Anadolu'nun "otokton" halklarından olup, Yunan ya da "Hellen-Frig" ama her halükarda "Ari" bir topluluktu, zira Bizans Anadolu'sunun yerli, otokton topluluklarının Aryan ve Yunan olduklarına inanılmaktaydı. Buna göre daha sonra "Kızılbaş" olarak adlandırılmadan önce Bizans döneminde *Ερυθίνοι* veya *Ερυθρίνοι* [*Erithini* veya *Erithrini* / Kızıllar] adını taşımaktaydılar. Bizans ortaçağında Pavlikanizmi[43] benimsemişler ve bundan ötürü Bizans yöne-

41- Zervos, s. 10.

42- Skalieris ismi tanıdık gelecek okura anılan şahsın babasının V. Murat'ın yakın çevresinde bulunan ve reforme edilmiş bir imparatorlukta Osmanlı-Yunan işbirliğini savunan Kleanthis Skalieris olduğunu belirtelim.

43- Pavlikanizm, 7 ve 8. yüzyıllarda Ermenistan ve Bizans İmparatorluğu'nun doğu bölgelerinde etkili olmuş bir Hıristiyan sektiydi.

timi tarafından takibata uğramışlar ve sonrasında Araplar ve Türklerle işbirliği yapmışlardı. Otoriteleri yanıltmak için yüzeysel olarak İslamiyeti benimsemelerine rağmen, Hıristiyan ritüel ve adetlerini korumuşlardı. Bu literatürde Hıristiyan geleneğiyle bağdaşmayan gelenekler de kolayca pagan ve dolayısıyla antik Yunan kökene sahip uygulamalar sıfatı altına sokulabilmekteydi. Kızılbaşların bir başka özelliği de Türklere karşı düşmanlık hisleri beslerken Yunan ve Hıristiyanlara karşı büyük bir sevgi duydukları varsayımıydı. Neticede Yunan milliyetçiliği bu dönemde "Kızılbaşlığın" niteliklerini seçmeci biçimde tasnif edip, Yunanlıklarını teyit edebilecek unsurları öne çıkarıp kendi ajandasını geçersiz kılanları ise görmezden gelip anlatısına dahil etmeyerek Kızılbaşları da Anadolu'daki olası bir Yunan egemenliğine sempatiyle bakacak ve buna uyum sağlayacak bir unsur olarak tanımlar.[44]

Sonuç olarak, Anadolu Müslümanlarının büyük çoğunluğunun Yunan kökenli olduğu varsayımı, Küçük Asya'ya dair iki çıkarsamayı gündeme getirir. Bunlardan birincisi Anadolu'nun tarihsel olarak Yunanlara ait olduğu, diğeri de Anadolu'daki Türklerin sayısının varsayılandan çok daha az olduğudur. Bu iddiaların Türk tarafınca, hele hele Batı kamuoyu nezdinde, topyekûn reddedilmiş olmasına şaşırmamak gerekir. Örneğin Paris'te 1919 yılında basılan ve "İtilaf Devletleri Muhibi Türk Kongresi" tarafından yayımlandığı söylenen bir broşürde, bu tip iddiaların fanteziden ibaret olduğu özellikle belirtiliyordu: "Milli hayatımıza zarar vermek isteyen ve bizi siyasal ve iktisadi bir köleliğe mahkûm etmeye çalışan tüm Yunan emellerinin esin kaynağı, Yunan birliği savunusunun gösterişli sloganı olan 'megali idea'dır. Emperyalist programlarının gerçekleşmesinin getirdiği sarhoşluk içinde Yunan birliği isteyenler bilinçsizliklerini 'Türkler aslında Müslüman Yunanlardır' (!) iddialarını dile getirmeye kadar

44- Yukarıda zikredilen Lameras-Skalieris hipotezi ve genel olarak Yunan milliyetçiliğinin Alevilere diyakronik bakışı hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Mihalis Kokolakis, "Έλληνες Εθνικιστές και Τούρκοι Αλεβήδες [Yunan Milliyetçileri ve Türk Alevileri]" *Deltio KMS* (Atina: 2008), cilt 15, s. 373-435.

vardırıyorlar."[45] Aralarında Mahmut Esat [Bozkurt], Şükrü [Saracoğlu] ve Yakup Kadri'nin [Karaosmanoğlu] de bulunduğu bir grup, 1921 yılının Mart ayında Avam Kamarası'nda yaptığı bir konuşmada, çok sayıda Yunanca konuşan Müslüman için "Müslüman Yunanlar" tabirini kullanan Lloyd George'u şu cümleleri içeren bir beyannameyle telin ediyordu: "Kan, duygu, şuur ve her şey bakımından Türk olan ve tüm kalbimizle milletimize bağlı olan biz Türkler, Mr. Lloyd George'un isnatlarını protesto ediyoruz. Ülkemizde 'Müslüman Grekler' yoktur. Hepimiz Türküz – dince değil, esas itibariyle ırk bakımından."[46]

Turaniler ve paralı askerler

Rekabet halindeki milliyetçiliklerce öne sürülen etnik köken iddialarının yaygınlığına rağmen bu dönemde kapsam ve sonuçları itibariyle asıl önemli olan tartışma başlığı, Türkçe konuşan Anadolulu Ortodoks Hıristiyanların kökeni konusudur. Bu nüfusun Türk olduğuna dair tartışmaların mütarekeden önce dahi yürütüldüğünü yukarıda belirtmiştik. Ancak dönemin siyasal koşulları ve de Türk Ortodoks Kilisesi'nin kuruluşu, çok sayıda Türk milliyetçi münevver ve kalem erbabının bu konu üzerine eğilmesine neden olmuştur. Bu bölümde bu konu üzerine kalem oynatan Türk yazarlar üzerinde yoğunlaşacağız ve bunlar tarafından ortaya atılan argümanları Türk milliyetçiliği bağlamı içinde tartışmaya çalışacağız.

Hiç şüphe yok ki, bu dönemde "Hıristiyan Türkler" üzerine yapılan çalışmaların en etkililerinden biri Cami Bey'e aittir. 1877'de İstanbul'da dünyaya gelen Abdülkadir Cami Bey [Baykurt] Harbiye Mektebi'nde tahsil gördükten sonra istibdat aleyhtarı faaliyetleri nedeniyle Trablusgarp'ta görevlendirilir. İttihatçı sürgünlerin Trablusgarp'tan kaçmasına yardımcı olanlar arasında yer alır. 1908'de Meşrutiyetin ilanından sonra Fizan mebusu seçilir. Bu dönemde Cami Bey, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin sol kanadı, "Hizb-i Terakki"nin kurucuları arasında yer

45- *Les Turcs et Les Revendications Greques* (Paris: Imprimerie A. G. L'Hoir, 1919), s. 15.

46- Aktaran Kieser, s. 193.

alır. Daha sonra cemiyetin önderliğiyle anlaşmazlığa düştüğünden Nisan 1910'da Cemiyet'ten ayrılır ancak 1912'de bağımsız olarak tekrar Fizan mebusu seçilir. "Milli Meşrutiyet Fırkası"nı kursa da fırkanın kısa sürede dağılmasının ardından siyasete bir süre için veda eder. Mütareke sonrasındaysa İzmir Müdafaa-i Hukuk-u Osmaniye Cemiyeti ve Redd-i İlhak Cemiyeti'nin örgütlenmesinde rol alır ve cemiyetin umumi kâtipliğine seçilir. Aynı zamanda Sulh ve Selamet Fırkası ve hemen akabinde Milli Ahrar Fırkası'nın kurucuları arasında yer alır. 1919'da son Meclis-i Mebusan'a Aydın mebusu olarak katılır. Burada Heyet-i Temsiliye'yle sürekli olarak ilişkide bulunan Cami Bey Meclis-i Mebusan'da oluşturulan Felah-ı Vatan grubunun başkanlığına getirilir.16 Mart 1920'de İstanbul'un işgali ve meclisin dağıtılması sonrasında Ankara'ya geçerek Büyük Millet Meclisi'ne katılır. Mart 1920 ile Haziran 1920 arasında kısa bir süreliğine Dahiliye Vekili olur, ardından Eylül 1920'de Ankara hükümetinin temsilcisi sıfatıyla Roma'ya gönderilir.1921'de Ankara hükümeti onu geri çağırdığında bu karara uymayı reddeder. Savaştan sonra Türkiye'ye dönmesine rağmen siyasetten uzak kalır. 1942 yılının sonlarından itibaren Fransızca akşam gazetesi *La Turquie*'yi yayımlamaya başlar ve burada Mihver devletleri karşıtı bir tutum sergiler. 1945'te sosyalist dergiler *Dikmen* ve *Görüşler*'e ve Serteller'in sol muhalif gazetesi *Tan*'a makaleler yazmaya başlar ve beş sayı çıkacak olan *Yeni Dünya* dergisini Sabahattin Ali ve Esat Adil Müstecaplıoğlu'yla birlikte yayımlar. 4 Aralık 1945'teki "Tan baskını" bu yayımların tümünü ortadan kaldıracak ve akabinde Cami Baykurt, Sertellerle birlikte tutuklanacak ve dört ay hapiste kalacaktır. Sonrasında ne Esat Adil Müstecaplıoğlu'nun kurduğu Türkiye Sosyalist Partisi ne de Şefik Hüsnü'nün kurduğu Türkiye Sosyalist Emekçi Köylü Partisi'nde yer alır. Bununla birlikte insan haklarını korumayı amaç edinmiş bir cemiyet kurulması hazırlıklarında bulunur, fakat bu çaba da hükümetin baskıcı tutumundan dolayı akim kalır. Cami Bey 4 Kasım 1949'da İstanbul'da hayata veda eder.[47]

47- *Türk Parlamento Tarihi Milli Mücadele ve TBMM I. Dönem 1919-1923* (Ankara: TBMM Vakfı Yayınları,

Cami Bey, 1918 yılında İzmir'de Anadolu'daki "Türk Hıristiyanlar" üzerine bir dizi makale yayımlar. Bu makaleler daha sonra İstanbul'daki *Söz* gazetesinde yeniden yayımlanmış ve de 1922'de bir dizi ek malzemeyle birlikte kitap haline getirilmiştir. Kitap yeniden gözden geçirilerek 1932'de bir kez daha basılır. Cami Bey, tıpkı Şemsettin Sami gibi, Türkdilli Ortodoks Hıristiyanlar ile Balkanlar'da ya da Anadolu'nun batı kıyılarında yaşayan Ortodokslar arasındaki ayrımları tekrar edip vurgular. Anadolu'nun iç kesimlerinde yaşayan Hıristiyanlar Türkçe konuşurlar ve bunların Türkçeleri Müslüman Türkler tarafından konuşulandan bile daha arıdır. Türkçe dua ederler, Hıristiyan ismi taşısalar da Müslüman Türklerin yitirdiği Çakıroğulları, Çınaroğulları, Aslanoğulları vs gibi Türk aile isimlerini muhafaza etmişlerdir.[48] Görenekleri, aile yaşantıları ve adetleri Müslüman Türklerle aynıdır. Müslüman Türk köylülerin göçebe-kır geçmişinden tevarüs eden patriyarkal toplumsal örgütlenmesi bu Hıristiyanlarda da ortaktır.[49] Cami'ye göre, Anadolu'daki Ortodoks Hıristiyanların Müslüman hemşerilerinden yegâne farkları dinleridir. Bu insanların aslen Yunan kökenli olduğu ve Türk boyunduruğu nedeniyle anadillerini yitirdikleri iddialarıysa bütünüyle temelsizdir; çünkü Türkler tarafından fethedilen diğer bölgelerde, örneğin Mora'da, Yunanlar asırlardır Türk hâkimiyeti altında kalıp kendi dillerini konuşmaya devam etmişlerdir.[50]

Cami Yunan ile Rum terimleri arasındaki farka da dikkat çeker. "Karamanlılara" Yunan değil Rum (yani Bizanslı) denmektedir. Ona

---

1995), ed. Fahri Çoker, cilt III, s. 127-9. Keza bkz. Muhammed Sarı, *Yakın Dönem Türk Siyasi Tarihinde Cami (Baykurt) Bey* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015). Sarı bu çalışmasında Cami Bey'in "Hıristiyan Türkler" konulu kitabını bir defa anmakla yetinmekte, konuya dair başka hiçbir hususa yer vermemektedir. İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki çok partili hayata geçiş sürecinde solun belirgin simalarından biri haline gelen Cami Baykurt'un faaliyet ve düşünceleri içinse bkz. Merâl Demirel, "Cami Baykurt," *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünceler Ansiklopedisi VIII: Sol* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), ed. Murat Gültekingil, s. 184-193.

48- Yunan tarafına göreyse bu isimler uzun ve vahşi bir işgalin kalıntılarıydı. Örneğin, daha önce zikredilen Nevşehir Rum mekteplerinin Dersaadet mütevelli heyetinin kuruluşunun yüzüncü yılı dolayısıyla basılan kitapçıkta esaretin kalıntıları olan bu isimlerin yok olacağı ve hiç olmazsa Nevşehir'de artık bu isimlerin kullanılmadığı minnettarlıkla anılır. *Nevşehir Mekteplerinin...*, s. 121.

49- Cami, cemaatinde atlar getirip at oyunları ve cirit oynadıklarını kendisine aktaran Alaşehir'den bir Hıristiyana atıf yapar.

50- Cami, *Osmanlı Ülkesinde Hıristiyan Türkler* (İstanbul: Sanayi-i Nefise Matbaası, 1932), s. 5-9.

göre her Rumu Yunan kabul etmek yanıltıcıdır; çünkü Rum milliyete değil dine dair bir tabirdir. Bizans İmparatorluğu, tıpkı Osmanlı gibi, milli ya da ırki terimler üzerine inşa olmamıştı. Osmanlı ırkı diye bir şey söz konusu olmadığına göre Bizans ya da Rum ırkından ya da milliyetinden de bahsedilemezdi. Her iki imparatorlukta da farklı etnik kökenlerden gelen halklar arasındaki siyasal birlik ulusal değil dinsel terimler üzerinden sağlanmıştı. Bizans ile Osmanlılar arasındaki mukayese Cami için önemlidir; zira her iki imparatorlukta da farklı nüfus kesimlerinin toplumsal ya da siyasal konumunu belirleyen bu dinsel aidiyet unsurudur. Bu imparatorluklar farklı etnik grupları asimile etmeye çalışmamışlardır. Osmanlı İmparatorluğu bu farklı grupların dillerini ve özgül kültürel kimliklerini korumayı başarmıştır. Cami, Türklerin, yalnızca Bizans İmparatorluğu'nda değil her yerde kendi dillerini muhafaza ettiğini bilhassa vurgular. Yunanca ve Arapça gibi tarihi ve güçlü dillerin Türkçeyi asimile edememiş olmasını Türkçenin gücünün bir kanıtı olarak değerlendirir. Bu durum Anadolu'daki Hıristiyan Türkler için de geçerlidir.[51]

Tarihteki Türk devletlerinin dini değil milli birlik üzerine inşa edilmiş olması Cami için önem arz eden bir durumdur. Buna göre Türkler arasındaki dinsel farklılıklar kolektif öz-farkındalığın şekillenmesinde birincil önemde bir faktör teşkil etmezler. Cami, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman Türklerin müşterek milli vicdanları üzerinden biraraya geldiğini iddia ettiği Hazar devletini örnek olarak gösterir. Ona göre Türkler dinsel meselelerde her daim hoşgörülü olmuşlar ve dini, idari ve kamusal işlere karıştırmama konusunda özenli davranmışlardır. O yüzden farklı inanışlardan insanlar yönetici konumlarda özgürce yer alabilmişlerdir. Aynı şey, en azından başlangıçta, Osmanlı Devleti için de geçerlidir. Bizans İmparatorluğu'na karşı Osmanlılarla birlikte savaşan çok sayıda Hıristiyanın varlığı bu durumun açık bir göstergesidir. Örneğin, Köse Mihal Yunan kökenli değil, aslında bir Hıristiyan Türktü; onun Osmanlılara bağlılığı da ancak böyle açıklanabilir.

51- *age*, s. 9-15.

Cami Bey'e göre Osmanlıların Bizans ve Arap idari sistemlerini temellük edip dinsel birliği imparatorluğun siyasal sisteminin temeli haline getirmeleri ancak daha sonraki zamanlara denk düşer. Bu aşamadan sonra Hıristiyan Türkler devlet idaresinden çıkartılmış ve bu da "millet ailesi"ne yabancılaşmalarına neden olmuştur. İdareden ve ordudan dışlanarak Ortodoks Patrikhanesi'nin himayesine terkedilmişlerdir. Cami Bey bu koşullar altında bu insanların milli vicdanlarını kaybedip Müslüman millettaşlarına neredeyse düşman olmalarını gayet tabii bulur. Ortodoks ruhbanın Yunan propagandası bu süreçte hayli etkili olmuştur. Ne var ki bu muazzam "Panhelenist" propagandanın bütünüyle başarıya ulaştığı da söylenemez. Ona göre kilise ve ardından okullar tarafından empoze edilen Yunan dili, Hıristiyan Türklerin "ırksal karakterinin" direnişiyle karşılaşmıştır. O yüzden bunca propaganda ve çabaya rağmen Türkçe bu insanların anadili olarak kalmıştır. Yunancayı yalnızca İstanbul ve İzmir gibi kent merkezlerinde yaşayıp yerel Yunan topluluklarla haşır neşir olanlar benimsemiştir. Yunanlarla yapılan evlilikler ve de Ortodoks cemaati içinde saygın bir yer edinme gayreti bu insanları Helenleşmek durumunda bırakmıştır. Cami'ye göre "Karamanlı" olmanın köylü ve kaba saba olmak anlamına geldiği kent merkezlerinde bu Helenleşme süreci hayli belirgindi. Bu merkezlerde yaşayanlar, Türkçe isimlerini bırakıp Yunanca isimler alıyorlardı. Böylece "Yağcıoğlu Ladopulos, Çakıroğullları Galanakis, Boyacıoğlu Vafiadis, Çınaroğulları da Platanidis oldu. Aslanidis gibi yarı tercüme isimler de bu kesimde mevcuttu." Anadolu'da ise Hıristiyan Türkler Yunanlarla karışmamış, kanlarının saflığını ve anadillerini muhafaza edebilmişlerdi.[52]

Cami Bey'e göre, "Karamanlıların" Türklüğüne dair bir başka kanıt da kullandıkları alfabedir. Bu alfabede Türkçede karşılıkları olmayan *delta* (δ), *theta* (θ), *ksi* (ξ), *psi* (ψ) ve *omega* (ω) gibi Yunan harfleri bulunmaz. Yunancada olmayıp Türkçede var olan *b, d, ş, k, ö* ve *ü* harfleriyse alfabeye eklenir. *Pi*'nin (π) üzerine eklenen noktayla

52- *age*, s. 15-24.

b, *sigma* (σ) üzerine eklenen noktayla ise *ş*, *taf* (τ) üzerine eklenen noktayla *d* elde edilir. Cami'ye göre eğer Anadolulu Ortodokslar gerçekten Yunan olsalardı kendilerini Yunanca alfabeye ilaveler yapmak mecburiyetinde hissetmezlerdi. "Karamanlıların" kullandığı alfabeyle ilgili benzer bir argümanı, bu sefer tam tersinden, Yunan tarafının da dile getirdiğini daha önce görmüştük. Yunan yazarlara göre Karamanlıca yazı, Türk hâkimiyetine karşı verilmiş kültürel direnişin bir biçimiydi. Cami bu hususta daha da ileri giderek Türk idaresinin insanları Yunancayı unutmaya zorladığı iddialarının yanlış olduğunu, zira diğer yabancı dilleri engellemeyi düşünecek kadar militan milliyetçi bir idarenin farklı bir alfabeye hiç müsamaha göstermeyeceğini iddia eder.[53]

Cami Bey Anadolu'daki Hıristiyan Türklerin varlığını tarihsel olarak açıklayabilmek için Bizans dönemine odaklanır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Cami'ye göre Bizans İmparatorluğu, toplumsal bütünlüğün sağlanmasında Hıristiyanlığa hayati bir rolün düştüğü, ancak farklı halkların bir arada yaşadığı bir imparatorluktu. Bu biraradalık içerisinde Türklerin önemli bir rolü vardı. Türk kabileleri Bizans topraklarını defalarca işgal etmiş, buralara göçmüş ve Bizans ordusu içinde önemli bir rol oynamışlardı. İşte Cami Bey'e göre Anadolu'daki Hıristiyan Türklerin mevcudiyeti Bizans İmparatorluğu'nun sınır müdafaa sistemiyle ilgiliydi. Onuncu asırda Kapadokya ve Fırat Nehri bölgesi Bizanslılar ile Araplar arasında bir sınır bölgesi haline geldiğinde Bizanslılar bu bölgeyi korumak üzere Türkleri köylü savaşçılar (*askerî çiftçi müsta'mirler*) olarak bölgeye yerleştirmişlerdi. "Karamanlılar" esas itibariyle zaman içinde Hıristiyanlığı kabul eden işte bu köylü savaşçıların soyundan geliyordu.[54]

İzzet Ulvi [Aykurt] Bey[55] de *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinde bu me-

---

53- *age*, s. 24-26.

54- *age*, s. 115-23.

55- İzzet Ulvi (1879-1957) Mülkiye Mektebi mezunudur. *Hakimiyet-i Milliye* gazetesi yazarlığı ve yazı işleri müdürlüğü, Müdâfaa-i Hukuk Birinci Grup Kâtipliği, Türk Ocakları Muallimler Birliği Umumi Katipliği yapmıştır, TBMM'de II., III., IV. ve V. dönem Afyonkarahisar, VI. Dönem Hakkari, VII. dönem Eskişehir milletvekili olmuştur.

seleye dair bir dizi makale yayımlayan isimler arasındadır. Ulvi'nin konuya dair argümanları Cami Bey'in görüşlerinden önemli ölçüde farklıdır. Cami teorisini Bizans döneminde bölgeye iskân edilen Türk paralı askerler ve kabileler üzerinden inşa ederken Ulvi çok daha uzak bir geçmişe odaklanır. Ona göre, Anadolu'daki Türk mevcudiyetinin hayli yakın zamanlı bir durum olduğunu ve Anadolu'da aslında çok az hakiki Türk bulunduğunu, kalanların ise din değiştirmiş Hıristiyanlar olduğunu söyleyen yabancı teorilerin birçok Türk arasında taraftar bulması büyük talihsizliktir. Bunun asıl nedeniyse Anadolu'nun kadim tarihinin göz ardı edilmesidir. Ona göre Türk ulusal kimliği Osmanlı tarihinin dar sınırları içinde ele alınmaktadır. Hâlbuki Türk ırkı çok eski zamanlardan bu yana Anadolu'da mevcuttur. Ulvi, Anadolu'nun ilk sakinlerinin Turan ırkından geldiğini ve Anadolu'daki Türk varlığının en az dört bin yıl geriye gittiğini göstermek için Fransız Mısır bilimci Gaston Maspero ve Fransız coğrafyacı ve arkeolog Jacques de Morgan'dan alıntılar yapar. Ulvi ne Selçukluların kalabalık bir nüfusla Anadolu'ya geldiğini ne de burada din değiştirmiş bir topluluk üzerinden devletlerini kurduklarını kabul eder. Esasında Selçuklular hâkimiyetlerini hâlihazırda Anadolu'da varolan bir Türk ulusu üzerine bina etmişlerdir. Dolayısıyla Selçuklular Anadolu'da hâkimiyet kuran ilk Türkler değildir. Hititler, Urartular, Kumanlar ve Kumuklar Anadolu tarihindeki diğer Türk devletleridir. Ulvi Anadolu'daki Yunan ve Ermeni varlığının hayli yeni bir durum olduğunu vurgulamayı da ihmal etmez. Yunanlar Anadolu'ya 3500 yıl önce, Hititlerin zayıf düştüğü bir zamanda gelmişler ve batı kıyılarında koloniler kurmuşlardır. Turan halkının güç kaybetmeye başladığı bir dönemde Yunanlar saldırılarına devam ederek Anadolu'yu fethetmişler, otokton Turan halkının dinini değiştirmişlerdir. Ermeniler için de aynı şey söz konusudur. Ancak, Anadolu Türkleri dinlerini değiştirmek ve fatihe saygı göstermek zorunda kalsalar da milli dillerini muhafaza etmeyi başarabilmişlerdir.[56]

Ulvi'nin kendi argümanını bilhassa Hititlerin Turan kökenli bir

56- İzzet Ulvi, "Anadolu'da Hıristiyan Türkler I," *Hakimiyet-i Milliye*, 18 Teşrinisani 1921.

kavim olduğu iddiasının üzerine bina edişi dikkat çekicidir. Bilindiği gibi Hititler, 1930'larda Türk tarihyazımının gözde "ataları" haline geleceklerdir. Aslında Hititlere yönelik ilgi ve merak yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştı. Boğazköy'deki *Deutsch-Orient Gesellschaft* kazısı 1906'da başlamıştı. Fakat Hititlerin kullandığı dil uzunca bir zaman o derece bilinemez olarak kalacaktır ki onu sınıflandırmak dahi mümkün olmayacaktır. Türk tarihyazımı işte bu boşluktan istifade ederek Hititlerin Anadolu'ya göç etmiş Türkler olduğunu iddia edecekti. Bu Türk tarihyazımı açısından gerçek bir nimetti; zira Anadolu'da Türk halkının mevcudiyetini kadim devirlerden başlatmaya imkân sağlamaktaydı.[57]

Bu meyanda ilginç olan bir başka husus, tarihsel görüşlerin rakip milliyetçilikler tarafından nasıl karşılıklı olarak kullanılabildiğidir. Küçük Asya'ya dair Yunan tarihsel anlatısının da benzer şekilde otokton halkların dillerini kaybetmesine ve asimile edilmesine neden olan bir fetih varsayımı üzerine inşa olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu versiyonda istilacılar Türk, yenilmiş olmalarına rağmen milli hasletlerinin bir nişanesi olarak dinlerini muhafaza etmeyi başarabilenlerse Yunandır. İzzet Ulvi ise Anadolu'daki Türk varlığının sahiciliğini ispat edebilmek için "otoktonluk" ve istila argümanını baş aşağı çevirir ve Türkleri istila edilen, Yunan ve Ermenileri ise istilacı konumuna yerleştirir. İzzet Ulvi ayrıca, neredeyse Osmanlı'daki "millet sistemi"ni andırırcasına Hıristiyan Türklerin Bizans İmparatoru'ndan Türkçe dua etmelerine izin vermesini istediklerini, imparatorun bunu kabul etmesiyle bir biçimde kültürel otonomi elde ettiklerini iddia eder.[58]

İzzet Ulvi Pontus meselesi üzerine kaleme aldığı bir başka makalesinde bir kez daha Anadolu'daki Türklerin kadim varlığına işaret eder. Ona göre Pontus'taki Türklerin tarihsel hakları fetih haklarıyla sınırlı tutulamaz. Pontus esasen Türktür; II. Mehmet bir Yunan yur-

---

57- Bkz. Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), çev. Ali Berktay, s. 31-2.

58- İzzet Ulvi, "Anadolu'da Hıristiyan Türkler I," *Hakimiyet-i Milliye*, 18 Teşrinisani 1921.

dunu fethetmemiş, esasında bir Türk yurdunu geri almıştır. Yazıda Anadolu'nun kadim halkının Turanîler olduğu bir kez daha vurgulanır ve Pontus Türklerinin de proto-Uygurların *Bozok* kolundan geldiği iddia edilir. İzzet Ulvi'ye göre Yunanların bu bölgede kolonilerini kurmasıysa çok daha geç bir tarihe denk düşer. Bunların bölgenin iç kesimlerine yerleşip buralarda yaşayan Türkleri Ortodoks Hıristiyanlığa asimile etmeleriyse ancak Roma döneminde gerçekleşir. Fakat bu kesintisiz biçimde ilerleyen düz bir süreç değildir; çünkü Türkler Yunan-Roma hâkimiyetine karşı direnmişlerdir. Bölgenin asıl adı Hun isminden türetilen *Hunit*'tir ve bu daha sonra Yunanlar tarafından *Ponit-Pontus* biçiminde tercüme edilmiştir.[59]

İzzet Ulvi de fizyonomik kıstaslardan yararlanır. Buna göre geniş kemikli, geniş omuzlu gövdesi, kalın siyah kaşlı yüzü, kalın bıyığı ve sakin tavırlarıyla bir "Karaman Türkünün" bir Oğuzdan ya da Türkmen'den farkı yoktur. "Karamanlı" ile yaygaracı, şarlatan Rum arasındaki fark bariz biçimde ortadadır.[60] Öte yandan İzzet Ulvi'ye göre Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğü meselesi bir fizyonomi, daha doğrusu ırksal köken meselesinden ibaret değildir. Ulvi, toplumsal karakter, ruh ve kültür gibi mefhumlar üzerinden de kanıtlar bulmaya çabalar. Verdiği bilgiye göre, onun Anadolu Hıristiyanlarının aslen Türk olduğuna inanması dokuz ya da on yıl önce Anadolu'da gerçekleştirdiği etnolojik (*halkiyat*) araştırmalarının bir sonucudur. Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında gözlemlediği benzerlikler onu bunların ortak bir kökeni olabileceğine ikna etmiştir. Ulvi'ye göre çevresel etkiler bu durumu açıklamak için yeterli değildir, zira Hıristiyanların yüzleri, bedenleri, beğenileri, gelenekleri, yiyecekleri, düşünce biçimleri, varsayımları ve inançları Müslümanlarınkiyle tıpatıp aynıdır. Ulvi dilin önemini de bilhassa vurgular. Anadolu Hıristiyanları Türkçe konuştukları gibi Yunanca konuşabilen az sayıda insan ise bu dili çok kötü konuşmaktadır. İzzet Ulvi, Türkçe

59- İzzet Ulvi, "Türk Tarihinde Pontus," *Hakimiyet-i Milliye*, 18 Ocak 1338/1922.

60- İzzet Ulvi, "Anadolu'da Hıristiyan Türkler I," *Hakimiyet-i Milliye*, 18 Teşrinisani 1921.

konuşan Hıristiyanların gelenekleri, yaşam biçimleri, ruhları ve karakterleri itibariyle Türk olduklarını ama bu durumun farkında olmadıklarını vurgular. Anadolu Hıristiyanları dilleri sayesinde milli mevcudiyetlerini muhafaza etmişler ve belki de farkında olmaksızın Türklüklerine sadık kalmışlardır. Ulvi, Hıristiyan halk şairlerinden ve ozanlarından da örnekler verir. Halk sanatının ve sözlü geleneğin ulusun ruhunu temsil ettiği varsayımıyla uyumlu biçimde bu örnekler Hıristiyanların Türklüğünün kanıtı olarak kabul edilir.[61]

Yukarıda da kısaca değinildiği üzere, İzzet Ulvi'nin Anadolu'daki Türk mevcudiyetine dair bu dönemde dile getirdiği görüşleri, Türklerin Anadolu'da çok eski zamanlardan beri var olduğunu ve tarihsel bir ulus olarak dünya tarihinin biçimlenmesinde öncelikli bir rol oynadıklarını vazeden 1930'ların Türk Tarih Tezi'yle mutlak bir uyum içindeydi.[62] İzzet Ulvi'nin makalelerinin bu teorinin erken tarihli örneklerinden olduğu pekâlâ söylenebilir. Aynı dönemde mesela Ziya Gökalp de *Yeni Mecmua*'daki yazılarında Hititleri, Sümerleri ve İskitleri, kanıtların noksan olduğunu kabul etse de, kadim Türkler arasında sayıyordu.[63] Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğünü desteklemek adına benzer görüşler, Türk-Yunan savaşı sırasında Ankara'da *Matbuat Müdüriyet-i Umumiyesi* tarafından 1922 yılında yayımlanan *Pontus Meselesi* adlı kitapta da ifade edilir.[64] Propaganda amaçlı bu çalışma, Yunanistan'ın Anadolu'daki kimi yerlerin tarihsel olarak Yunan olduğunu iddia ederek dünya kamuoyunu yanıltmaya çalıştığını ve böylece Türkler karşısında giriştikleri saldırıları meşrulaştırdığını ifade ederek başlar. Yazarının adı belirtilmeyen ve "resmi" nitelik taşıyan kitaba göre ise Anadolu kadim zamanlardan bu yana Türktür ve Anadolu'daki Türk varlığını Selçuklularla başlatan var-

---

61- İzzet Ulvi, "Anadolu'da Hıristiyan Türkler II-III," *Hakimiyet-i Milliye*, 12 Aralık 1921 ve 5 Ocak 1922.

62- Bkz. Copeaux, s. 32-53; keza Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993), s. 227-33.

63- Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism The Life and Teachings of Ziya Gökalp* (Londra: Luzac&Company Ltd. and The Harvill Press Ltd., 1950), s. 112-3.

64- Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* (Ankara: Yurt Yayınları, 1981), s. 300; Aydın, s. 229.

sayım yanıltıcıdır. Bölgenin ilk sakinleri, yani Hititler ve Sümerler, Turani kavimlerdir; Yunan ve Ermenilerin ise Anadolu'daki mevcudiyeti görece yeni bir olgudur. Buna göre Anadolu'da çok sayıda devlet kurulmuş olsa da halkı tarih boyunca aynı kalmıştır. Batı kıyılarındaki Yunanlara, Van ve Bitlis gibi yerlerdeki Ermenilere rağmen Anadolu Hıristiyanlarının aslen Türk oldukları varsayımı bir kez daha tekrarlanır. Bunlar Anadolu'ya ilk olarak yerleşen kadim Türklerin soyundan gelmektedir.[65]

Benzer görüşler, daha önce "Türk Ortodoks" hareketinin bir tür resmi yayın organı olduğunu gördüğümüz *Anadoluda Ortodoksluk Sadası* gazetesinde de ifade edilir. Mesela "Anadolu Türktür" başlıklı imzasız yazıda, Anadolu'daki Türk yerleşiminin diğer milletlerden eskiye gittiği ve Turanlıların, yani Türklerin, Anadolu'nun binlerce yıl geriye giden otokton halkı olduğu vurgulanır. Yani Türkler Anadolu'ya Selçuklular zamanında veya Ertuğrul Gazi zamanında ilk defa yerleşmemiştir; aksine, Anadolu'nun ilk ve kadim sakinleri Turanlılardır. Yazıda "son araştırmaların" Sümer ve Hitit kavimlerinin "Moğol Türk" veya "Turani" olduklarını ispat ettiği de bilhassa vurgulanır.[66] Anadolu'da Yunan hâkimiyetiyse Makedonyalı İskender'in Pers hükümdarı Darius'u mağlup etmesinden sonraki görece kısa bir dönemi kapsamaktadır. Anadolu'daki "asılları Turanlı Türk olan akvam" Hıristiyanlığı Roma döneminde kabul etmişler ve bunların büyük çoğunluğu Selçuklular döneminde İslamiyeti kabul etmişlerdir. Anadolu'nun Türk Ortodoksları işte bu kadim Türklerin soyundan gelmektedirler. Dolayısıyla Anadolu Hıristiyanlarının ekalliyet hak-

---

65- *Pontus Meselesi* (Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, 1995), ed. Yılmaz Kurt, s. 3-12. *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası* gazetesi, 12, 13, ve 14. sayılarında söz konusu kitaptan Türk idaresi altında Hıristiyanların yaşam koşullarına ilişkin, Türklerin gayrimüslimlere karşı hoşgörülerini vurgulayan bölümler aktarmıştır. "Türk İdaresinde Hıristiyanlar," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 11 Kasım 1922, sayı 13-14.

66- "Türkler Anadolu'ya Selçuk hükümetini teşkil edenler ile ve Ertuğrul Gazi ile gelmiş değildir. Kable'et tarih eski zamanlardan beri Anadolu'da Türk ırkı vardır. Anadolu'nun ilk sakinleri tarihin gösterdiğine göre Turanlılardır. Miladdan iki üç bin yıl evvel Irak'ta bin beş yüz, iki bin yıl evvel Anadolu'da şevketli bir devlet kurmuş ve saltanat sürmüş oldukları son "asar-ı atika" uleması tarafından icra kılınan hafriyat neticesinde elde edilen vesaik ile sabit olan "Sümer" ve "Hitit" namı altındaki kavimlerin ise geniş manasıyla "Moğol Türk" veya "Turani" oldukları isbat edilmektedir." "Anadolu Türktür," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 11 Kasım 1922 sayı 14.

larıyla ya da o dönemde gündeme gelen zorunlu nüfus mübadelesiyle hiçbir alakası yoktur ve olamaz.[67]

Anadolu'daki Türk varlığının kadim zamanlara kadar uzandığı varsayımı dönemin başka propaganda belgelerinde de yer alır. Örneğin 1922'de *Association Nationale Ottomane Pour la Société des Nations* tarafından yayımlanan bir broşürde, Anadolu'nun otokton halkının Yunanlar olduğu şeklindeki Yunan tezine karşı çıkan iki Batılı araştırmacıya (bunlardan biri Fransız gazeteci ve yazar Edmond About'tur, diğerinin adı belirtilmemiştir) atıf yapıldığını görürüz. Edmond About'dan yapılan alıntıya göre, Selçuklular Küçük Asya'ya geldiklerinde aralarında paralı asker olarak Bizans İmparatorluğu'na hizmet etmiş Ortodoks Türklerin de olduğu heterojen bir nüfusla karşılaşmışlardır. Diğer alıntı ise Anadolu'nun otokton nüfusunun çoğunlukla Asyatik kökenler taşıdığını gösterir. Her ne kadar bu halklar "politik olarak" önce Yunan, sonra da Romalı olsa da karakterlerini ve morfolojilerini muhafaza etmişlerdir. Dolayısıyla Türkler Anadolu'ya geldiklerinde karşılarında ırkdaşlarını bulmuşlardır; Yunan olduğu iddia edilenlerin büyük çoğunluğu aslen Asyatiktir ve Türk kanı taşımaktadır.[68]

Aslında yukarıda "Müslüman Türklere" dair literatür üzerine tartışmada da belirttiğimiz üzere, Anadolu nüfusunun etnik kökenlerine dair iddialar Anadolu'daki Yunan-Türk ihtilafıyla sınırlı istisnai bir durum değildi. Örneğin, Kilikya'da yerel Türk ve Ermeni cemaatler demografik ve tarihsel argümanlardan faydalanarak bölgedeki hâkimiyetin kendilerine ait olduğunu ispat etme çabasındaydılar. Tayyip Gökbilgin'e göre, 1919 seçimleri sırasında İstanbul'daki bir Ermeni gazetesi Adana'da yüz bin Ermeni'ye karşılık yalnızca elli bin Türk olduğunu iddia etmişti. Dahası bu vilayette ne Müslüman

---

67- "Anadolu Türktür," *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*, 11 Kasım 1922 sayı 14.

68- "Bu işgalcilerin İç Asya Yunan kolonilerinin sakinleriyle karşılaştıklarında, bunların önemli bir kısmının kendi ırk kardeşleri olduğunu gördüklerine tamamen inanıyorum. ... Dolayısıyla Yunanistan kendi yurttaşlarının kanlarında önemli oranda Asya kanı, Türk kanı bulunmasına şaşırmamalıdır." *Aide-Mémoire sur les Droits des Minorités en Turquie Présenté aux Représants des Membres de la Société des Nations* (Constantinople: Association Nationale Ottomane Pour La Société Des Nations, 1922), s. 24-6.

ne de Hıristiyan olan elli-altmış bin göçer vardı ve bunlar tarihsel olarak Ermeni kültürüne bağlıydı.[69] Bu tip iddialara bir yanıt niteliği taşıdığı pekâlâ varsayılabilecek "Adana Vilayetinin Tarihinin Bir Özeti" (1919) başlıklı, yazarı belirsiz bir broşürse, MÖ on beşinci ve yirminci asırlar arasında Kilikya'ya yerleşmiş olan Hititlerin filolojik ve etnografik mülahazalar itibariyle bugünkü Türklerin atası olduğunu iddia ediyordu. Dahası bölgedeki Ermeniler ve Rum Ortodokslar Türkdildi ve gelenekleri Türklerinkiyle benzerlikler gösteriyordu. Dolayısıyla, Müslüman olsun ya da olmasın, Kilikya halkları aynı kökenden geliyordu ve ortak bir Türk kültürünü paylaşıyordu.[70]

Bu mesele üzerine yazan bir başka isim de sonraki dönemin önemli tarihçisi Köprülüzade Mehmet Fuat'tır. Mehmet Fuat, "Karamanlı" Hıristiyanların anadillerini unutarak Türkleşmiş Yunanlar mı, yoksa Yunanlar tarafından asimile edilmiş Türkler mi olduğu hususunda çok sayıda çağdaşından farklı bir temkinlilik sergileyerek konu üzerine yeterli etnografik ve tarihsel çalışma olmadığı ve hâlihazırda var olan çalışmalar da dogmatik ve siyasal bakımdan önyargılı olduğu için konuya dair kesin bir şeyin henüz söylenemeyeceğini belirtir. Ona göre bu insanların dillerini unutmuş Yunanlar olduğu iddiası, her şeyden önce Yunanca kolayca unutulabilecek ilkel bir dil olmadığından, temelsizdir. Esas mesele kilise hiyerarşisi anlamında İstanbul'daki Patrikhane'ye bağlı olan Anadolu Hıristiyanlarının Yunan propagandasına maruz kalmış olmalarıdır. Bu kesim Yunanca öğrenmeye, Yunan okullarına gitmeye zorlanmıştır. Ne var ki, Yunan propagandasının en faal aracı olan Patrikhane'nin tüm bu çabalarına rağmen Anadolu Ortodoksları Türkçeyi terk etmemişlerdir. İkincisi, Anadolu'daki Türkçe konuşan Hıristiyanlar Müslümanlar

---

69- M. Tayyib Gökbilgin, *Millî Mücadele Başlarken* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1965), cilt II, s. 82-3.

70- Sam Kaplan, "Ortadoğu'ya Tutulan Fransız Aynaları: Ermeni ve Türk Belgelerinde Kilikya," *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001) içinde, ed. Esra Özyürek, s. 41-4. Howard Eissenstat bu durumu, yani bölgenin gerçekte kendi ulusal mirasları olduğunu ispatlamak adına Ermenilerin "Hıristiyanlaşmış Türkler" olduğu iddiasının öne sürülmesini, Türk milliyetçiliğinde "ırkçı" temaların "Müslüman Milliyetçiliği" bağlamında erken kullanımına dair ("eğer tek değilse") nadir bir örnek olarak anar. Eissenstat aynı dönemde çok daha fazla tartışılmış "Türk Ortodoksları" örneğini ise anmamaktadır. Bkz. Howard Eissenstat, "Erken Dönem Türk Milliyetçiliğinde Irkçı Düşünce," *Toplumsal Tarih*, sayı 165, Eylül 2007, s. 47-48.

arasında azınlık durumunda kalmış olsalar da yaşadıkları yerlerde yoğun bir nüfus teşkil ederler, dolayısıyla bunların kendi dillerini muhafaza etmiş olmaları gerekirdi. Köprülü ayrıca Türklerin hiçbir zaman tebaaları olan halkları dillerini terk etmek zorunda bırakmadıkları argümanını tekrar eder. Eğer böylesi bir zorlama söz konusu olsaydı Anadolu'nun ve Balkan yarımadasının hiçbir yerinde Yunanca konuşan Ortodoks Hıristiyanın kalmaması gerekirdi. Tüm bunlar, Mehmet Fuat'a göre, Türkçe konuşan Anadolu Ortodokslarının Yunan olmadığını göstermektedir.[71]

Köprülüzade, Anadolu'daki Türkdilli Ortodoksların Selçuklu kökenli olduğu ve Anadolu'ya girmelerinin ardından Hıristiyan oldukları görüşüneyse itibar etmez. Selçukluların yenilgiye uğrattıkları bir halkın dinini benimsemiş olduğunu kabul etmek imkân dahilinde değildir. Ona göre Bizans ve bir din olarak Hıristiyanlık Selçuklulara tesir etmiş olsa da kitlesel din değiştirmeler hiçbir dönemde gerçekleşmemiştir. Köprülüzade'ye göre bu insanlar Anadolu'yu istila eden Oğuzların arasında yer alan Hıristiyan Türklerin soyundan gelmektedirler. Köprülüzade, Oğuz Türkleri arasında Hıristiyanların da var olduğunu göstermek için Ebureyhan Birunî gibi Arap yazarlardan istifade eder. Oğuz kabileleri Anadolu'yu istila ettiklerinde yerleşik Hıristiyan Türkleri de bulmuşlardı. Bunlar Bizans İmparatorluğu'na hizmet etmiş olan Kuman, Peçenek ve Uzlardı. Malazgirt Savaşı'nda İmparator Romanos Diogenes'in ordusunda yer alan Türk savaşçılar Bizans içinde Hıristiyan Türklerin var olduğuna işaret eder. Dolayısıyla Köprülüzade'ye göre Anadolu'nun Türkdilli Ortodoks Hıristiyanlarının iki kökeni olduğundan bahsedilebilir: Bir kısmı Bizans içinde var olan Hıristiyan Türklerden (Kumanlar, Peçenekler ve Uzlar), diğer kısmıysa Selçuklular arasında bulunan Hıristiyan Türklerden gelmektedir. Böylece Köprülüzade, Cami'nin Selçuklular geldiğinde Anadolu'da hâlihazırda Hıristiyan Türklerin meskûn olduğu şeklindeki görüşünü onayladığı gibi, Selçuklular arasında da

71- Köprülüzade Mehmet Fuat, "Anadolu'da Hıristiyan Türkler," *İkdam*, 19 Haziran 1338/1922.

Hıristiyanların olduğunun altını çizer. Ancak Köprülüzade Anadolu Hıristiyanlarının kendilerini gerçekten Türk olarak görüp görmedikleri hususunda son derece şüphecidir. Türkdilli Anadolu Hıristiyanlarının köken itibariyle Türk ırkından geldiklerini gösteren iddialarının bilimsel doğruluğundan en azından yazdığı dönemler itibariyle şüphe duymasa da bu insanların halihazırda kendilerini Türk olarak hissedip hissetmedikleri sorusuna aynı kesinlikle cevap vermez. Dolayısıyla da bir Türk milli kilisesinin kurulması girişiminin sahiciliğine belli bir şüpheyle yaklaşır.[72]

Daha evvel de gördüğümüz gibi, Köprülüzade Mehmet Fuat'ın aksine Ahmed Emin [Yalman], Türk Ortodoks hareketinin sahiciliğinden şüphe duymaz. Ona göre Anadolu Hıristiyanları Türk kültürüne (*hars*) aittir, yani Türk'tür. Dilbilimsel bir bakış açısından bu insanların Türklüğü şüphe götürmez. Yunan iddialarının aksine, belli bir topluluğun bu denli kapsamlı biçimde dilini değiştirmesi Şark dünyasında daha önce yaşanmış bir durum değildir. Dahası Hıristiyanların Türkçesi ne Yunancadan ne de başka bir dilden izler taşır. Konuştukları Türkçe, Müslüman Türklerin Arapçadan ya da Farsçadan etkilenmiş Türkçelerinden bile daha arı ve eskidir. Bunun en açık göstergesi, Hıristiyan halk şairlerinin şiirleridir.[73]

Ahmed Emin'in bu son argümanı, yani, "Ortodoks Türklerin" Müslüman Türklerden dahi daha saf, bozulmamış bir Türkçeyi konuştukları görüşüne daha evvel de rastlamıştık. Aslında hem Yunan hem de Türk yazarların Anadolu Hıristiyanlarını hakiki (bozulmamış, saf) millettaşları olarak değerlendirmeleri son derece ilginç bir durumdur. Yunanlar nezdinde Küçük Asya içlerindeki kimi cemaatlerin konuştuğu Yunanca lehçeler antik dönem ve ortaçağ Yunancasının saf, bozulmamış biçimleridir. Türkler içinse Anadolu Hıristiyanlarının konuştuğu Türkçe, Arapça ve Farsça tesirinde kalmadığı için, saf bir Türkçedir. Anadolu'daki Ortodoks Hıristiyanlara dair bu

72- *agm.*

73- Ahmed Emin, "Anadolu Ortodoksları," *Vakit*, 22 Şubat 1338/1922.

"saflık" temasında ortaklık, her iki milliyetçilikte de, modern hayatın "bozucu" etkilerinden uzak kalmış, otantik, milli değerlerin hiçbir yabancı etkiyle karışmadan "olduğu gibi" var kaldığı bir pastoral dünyaya özlem olarak tarif edilebilecek romantik duyarlılığın etkisiyle de açıklanabilir.[74]

Ahmed Cevdet Bey de Köprülüzade'nin izinden giderek, Anadolu Hıristiyanlarının hem Selçuklular geldiğinde hâlihazırda Anadolu'da bulunan Hıristiyan Türklerin hem de Orta Asya'da Hıristiyanlığı benimsemiş olan Türklerin soyundan geldiği görüşünü savunur. Ona göre, Türkler dinsel inanış alanında fanatik bir tavır benimsemediklerinden Hıristiyan ve Müslüman Türkler asırlar boyu mutlak bir uyum içinde yaşamışlardır. Ahmed Cevdet Bey için de Anadolu'da bu iki kesim arasında gerginliği yaratan yabancı güçlerin diplomasisi ve müdahaleleridir. Hatta Ahmed Cevdet yetkilileri, Hıristiyan Türklerle ilgilenmemek ve onları dış güçlerin propagandasına adeta teslim etmekle itham eder. Yukarıda sıkça andığımız bildik bir temanın izinden giderek Yunan öğretmenlerin ve doktorların Anadolu Hıristiyanlarına Yunan ideallerinin propagandasını yapmasına izin vermek yerine Ortodoks Hıristiyanlar arasından öğretmen ve doktor yetiştirmek için vaktinde harekete geçilebilirdi diye hayıflanır.[75]

Trabzon Vilayeti Müdafa-i Hukuk Cemiyeti'nin gazetesi *İstikbal*'de de Trabzon ve havalisinde bir Yunan ve dolayısıyla bir ekalliyet sorunu olmadığına dair makaleler yayımlanmıştı. Bunlara göre yerel "Yunanlar" vaktiyle Hıristiyan olmuş Türklerdi. Gazete bölgedeki Hıristiyanlardan Ankara'ya yollanmış, kendilerinin Türk kökenli olduğunu iddia eden ve hükümete bağlılıklarını beyan eden mektuplara da yer vermişti.[76]

74- Türk siyasal kültüründe romantik duyarlılığa ilişkin genel mahiyette bir çalışma için bkz. Hasan Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015). Yunan siyasal ve toplumsal düşüncesinde romantik duyarlılığa ilişkin son derece kapsamlı ve klasikleşmiş bir çalışma içinse bkz. Konstantinos Dimaras, *Ο Ελληνικός Ρομαντισμός* [Yunan Romantizmi] (Atina: Ermis, 2009).

75- Ahmed Cevdet, "Anadolu'da Ortodoks Patrikliği," *İkdam*, 21 Mayıs 1338/1922, no. 8688.

76- Aktaran Yust, s. 48.

İsmail Habib [Sevük][77] Kastamonu'da yayımlanan *Açıksöz* gazetesinde Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğünü sorguladığı bir dizi makalesinde ("Rumluk Meselesi") bu konu üzerine eğilmişti. Kendisinden önceki isimler gibi İsmail Habib de iki farklı "Rumluk" olduğuna işaret ediyordu: "Sahildeki Rumlar" ve "dahilî Rumlar." Ona göre toplumsal karakteristikleri itibariyle bu iki grup arasındaki fark son derece açıktı. Sahil bölgelerinde yaşayanlar Yunanlar gibiyken, Anadolu'nun iç kesimlerinde yaşayanlar çok daha Şarklı idi, Türklere benziyordu. Ancak İsmail Habib "Eftim tezi" hususunda, yani karakter farkının milliyet farkı demek olduğu ve iç bölgelerdeki Rumların safkan Türk olduğu iddiasına ilişkin temkinliydi. Ona göre aynı lisana ya da geleneklere sahip olmak Türk olmaya yetmeyeceği gibi Türk olmanın yegâne belirleyicisi de bunlar değildir. Türklük bir ırk meselesinden ziyade millet meselesidir, bu nedenle millete sadakat müşterek lisandan daha önemlidir. Dolayısıyla ona göre iki farklı Rumluk arasındaki asıl fark, "Fener Rumları" ile "Türk Rumları" arasındaki fark değil, "Fenerci Rumlar" ile "Türkçü Rumlar" arasındaki farktır.[78]

Türk Hıristiyanların kökenlerini tarih öncesi zamanlara götürme konusunda İsmail Habib ile İzzet Ulvi aynı çizgidedir. İkisi için de "Karamanlılar," yani iç bölge Rumları, Anadolu'ya çok eski zamanlarda yerleşmiş Türk kökenli halkların torunlarıdır. Ancak İsmail Habib ırk ve millet arasında bir ayrım yapar. Her ne kadar "Karamanlıların" Türk ırkına ait olduğundan emin olsa da Türk milletine ait olmadıklarını düşünür. Ona göre Türklük ve İslam ayrılmazcasına birbirine karışmıştır ("tev'em olmuştur"). Tüm Müslümanlar Türk olmasa da tüm Türkler Müslümandır. Habib aslen Türk olsalar da Hıristiyanlığı kabul etmeleriyle milli kimliklerini kaybeden Macar

---

77- İsmail Habib Sevük (1892-1954) Kurtuluş Savaşı boyunca Anadolu'da çıkarılan çeşitli gazetelerde Milli Mücadeleyi destekleyen yazılar kaleme aldı. Cumhuriyet döneminin ilk edebiyat tarihi kitabı sayılan "*Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi*" adlı eserin yazarıdır. VII. TBMM'de Sinop milletvekili olarak yer almıştır.

78- İsmail Habib, "İki Nev'i Rumluk," *Açıksöz*, 27 Kasım 1921, no: 345, İsmail Habib Sevük, *Kurtuluş Savaşı'nda Yunanlılar ve Anadolu Rumları Üzerine Makaleler* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1999) içinde, der. Mustafa Eski, s. 87-90.

ve Bulgarları buna örnek gösterir. Türk ırkından gelmese de İslam'ı kabul ettikten sonra Türk olan insanlar da vardır. Dolayısıyla ırk anlamında Türk olan Anadolu'daki Türkdilli Ortodokslar milli vücuttan ayrı düşmüşlerdir. Habib'in vardığı sonuç, Türkdilli Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğünün tarihi bir hatıradan ibaret olduğudur. Ona göre ırktan ziyade dil, din, his gibi unsurlar milletin biçimlenmesinde belirleyici rol oynarlar. Ancak dil, din ve milli hisler itibariyle bir olanlar Türk ulusuna aittirler. Müslüman olan, Türkçe konuşan, Türk kültürüyle yetiştirilen, kederde ve felakette ulusuyla aynı biçimde hisseden kişi hakiki Türktür. Ona göre Türk kökenli Hıristiyanlar ancak zamanla milli şuurlarını geliştirdikleri takdirde bu din farkı unsurunun ehemmiyeti belki ortadan kaldırılabilecektir.[79]

"Türk Ortodoks Hıristiyanları" Türk ulusunun üyeleri olarak görmeyen İsmail Habib, Eftim'in aksi yöndeki tüm açıklamalarına rağmen bu topluluğa özel bir ekalliyet hukukunun uygulanması gerektiği fikrini destekler. İsmail Habib bu doğrultuda bir Türk Patrikhanesi kurulması meselesiyle de ilgilenir. Ona göre bu patrikhane yalnızca Anadolu Hıristiyanlarını kapsamalı, Yunanlarla hiçbir bağ kurmamalı ve siyasetten de uzak durmalıdır. Daha da önemlisi, Anadolu Hıristiyanları ve onların kiliseleri Yunanistan'la her türden ilişkiyi geride bırakmalıdır. Habib'in makaleleri son derece mühimdir çünkü o, Anadolu Hıristiyanlarının etnik kökenlerinin Türk ulusunun bir parçası olmak için yeterli olmayacağı görüşünü bu dönemde açık açık ifade eden az sayıdaki kişiden biridir. Köprülüzade Mehmet Fuat gibi İsmail Habib'in de ortak ırktan ziyade müşterek kültür ve hisleri öne çıkaran millet tanımıyla uyum içinde olduğunu söyleyebiliriz.[80] Dahası Habib için, ileride ele alacağımız "Müslüman milliyetçiliğine" uygun olarak İslam ile Türklük birbiriyle çelişen değil aksine birbirini tamamlayan unsurlardır. Onun deyimiyle, "Milletle

79- İsmail Habib, "Dahilî Rumlar Irk ile Milliyetin Farkı," *Açıksöz*, 30 Kasım 1921, no. 348; *age*, s. 96-101.

80- İsmail Habib, "Milliyetin manası," *Yeni Gün* (muhtemelen Aralık 1922), İsmail Habib, *O Zamanlar 1920-1923* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1937) içinde, s. 206-9.

din yekdiğerini ikmal eden iki camiadır ki, aralarında husus ve umum vardır; her Müslüman Türk değilse de her Türk Müslümandır: Merkezleri müttehid ve içiçe konmuş iki daire gibi."[81]

Anadolu Hıristiyanlarının kökenleri üzerine tezlerin bir yansıması, Türkiye'nin toplumsal coğrafyası üzerine Sıhhiye ve İçtimai Muavenet Vekâleti tarafından yayımlanan bir dizi makalede ("Türkiye'nin Sıhhî ve İçtimaî Coğrafyası") de bulunabilir. Örneğin Dr. Mehmet Hayri tarafından kaleme alınan Niğde üzerine makalede ("Türkiye'nin Sıhhî ve İçtimaî Coğrafyası-Niğde Sancağı," Ankara 1922), yerli Ortodoks nüfusun Yunanca bilmediği vurgulanır ve yalnızca sahil kesimlerine seyahat edenler ve mekteplerde eğitim görmüş olanların bu dili konuşabildiği belirtilir. Bu insanların anadilinin Türkçe olması Mehmet Hayri'ye şu sözleri sarf ettirir: "bizim Ortodokslarımızın Rumluk ya da Yunanlıkla ırkî bir bağı yoktur ... İslam'ın yayılmasından önce burada bulunan Türkler Hıristiyan olmuşlar ve öyle kalmışlardır." Mehmet Hayri'ye göre Türklerin yerli Yunanları dillerini unutmak zorunda bıraktığı varsayımı hatalıdır. Zira bir milletin dilini değiştirmek için onun dinini de değiştirmek gerekir; söz konusu toplulukların dini aynı kaldığına göre demek ki dili de aynı kalmıştır. Mehmet Hayri Türklerin hiçbir azınlığı dillerini değiştirmeye zorlamadığı iddiasını da tekrar eder. Konu hakkındaki literatürün izinde giderek Yunanistan tarafından yollanmış rahiplerin, öğretmenlerin ve doktorların bu topluluk üzerinde yaptıkları propagandayı eleştirir. Hıristiyanların anadilinin Türkçe olduğu ve Yunancanın ancak son yıllardaki Yunan propagandasıyla yaygınlaştığı bu kapsamda yapılan bir dizi çalışmada (Kayseri, Ankara, Zonguldak, Kırşehir vs) da ortak olan bir temadır. Yunanistan tarafından girişilen çabalara rağmen söz konusu propaganda kampanyasının başarısız olduğu hususu da bu metinlerde bilhassa vurgulanır.[82]

81- İsmail Habib, "Din ve Milliyet," *Yeni Gün* (muhtemelen Aralık 1922), *age*, s. 210-2.

82- Aktaran Zübeyir Kars, *Millî Mücadele'de Kayseri* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1999), s. 136-41.

Milliyetçilerin uslanmaz muhalifi Ali Kemal Bey de 26 ve 28 Şubat 1922 tarihlerinde *Peyam-ı Sabah*'da bu konu üzerine yazmış ve Ortodoks ahalinin Türklüğü iddialarına bir hayli mesafeli yaklaşmıştır. Ali Kemal'e göre Anadolu Rumlarının Ortodoks Türkler olduğunu iddia etmek milliyetçilerin, tıpkı kendilerinden önceki İttihatçılar gibi, kamu meselelerinde pek de ciddi olmadıklarının bir başka kanıtıdır. Anadolu'da Hıristiyan Türklerin olduğunu ifade eden bir mektuba verdiği yanıtta Ali Kemal, din bakımından ayrılanların milliyet bakımından birleşemeyeceğini belirtir.[83]

"Hıristiyan Türkler" başlığı savaş sonrasında da tartışılmaya devam eder. Muallim Mektebi tarafından 1923 yılında düzenlenen bir konferansta (*Milliyet Düsturları*) Türk Ocakları'nın başkanı Hamdullah Suphi, milliyetin esaslarına (dil, din vs) dair farklı yaklaşımları tartışmaya açar. Suphi'ye göre Batı politik kültüründe dil, dinden çok daha önemli bir milliyet unsuru olarak görülürken Doğuda ise din, milliyetin tanımlanmasında baskın bir rol oynar. Yunanların baskıları yüzünden Girit'i terk etmek zorunda kalan Müslümanlar, bu duruma iyi bir örnek teşkil eder. Hamdullah Suphi'ye göre Giritli Müslümanlar dilleri itibariyle sınıflandırılacak olsaydı bunların Yunan sayılması gerekirdi. Hâlbuki bunlar Müslüman oldukları için nihayetinde Anadolu'ya gelmişlerdir. Yunanistan'a yerleşen Türkçe konuşan Hıristiyanlar da bir başka örnektir.

Suphi, Antalya'da şahit olduğu üzere, Türkçe konuşan Hıristiyan kadınların tıpkı Müslümanlar gibi giyindiğini ve çocuklarına Türkçe ninniler söylediklerini aktarır. Hamdullah Suphi, yukarıda karşımıza çıkan bir temayı tekrarlar ve bu ninnilerin dilinin Türkçenin saf, başka dillerle karışarak bozulmamış bir biçimi olduğunu vurgular. Kendisi bu kadınlardan pek çok eski Türkçe sözcük de öğrendiğini ekler. Ona göre bu kadınlar dilleri itibariyle Türk, ancak dinleri itibariyle Rumdur. Aslında Anadolu'nun Türkdilli Hıristiyanları Türktür; Müslüman Türklerle aynı göreneklere, deyişlere, öykülere, şiirlere, sanata ve bil-

83- Sarıhan, s. 296 ve 298.

hassa müziğe sahiptirler. Hamdullah Suphi'nin iddiası, eğer Batıda olduğu gibi burada da dil milli aidiyetin önemli bir göstergesi olsaydı, bu insanların kilise ve okullar tarafından sürdürülen Yunan milliyetçi propagandası tarafından kandırılmayacakları ve de son yıllarda yaşanan felaketlerin engellenmiş olacağıdır. Suphi, yine söz konusu literatürdeki bir temayı tekrar ederek, bu insanları yabancı güçlerin propagandasına terk ettikleri için kendini ve millettaşlarını suçlar.[84]

Hıristiyan Türklerin Anadolu'daki varlığına tarihsel bir açıklama getirmek isteyen Hamdullah Suphi, gerek Cami Bey'in gerekse İzzet Ulvi'nin daha önce incelediğimiz tezlerini sahiplenerek "eklektik" bir pozisyon takınır. Suphi bir yandan Türklerin Anadolu'daki daha eski tarihli göçlerini ve istilalarını hesaba katmak gerektiğini belirtir. İlk Türk göçlerinin MÖ 3 bin yılı kadar eskiye gidebileceğini söyleyen Batılı kaynaklardan alıntılar yapar. Cami'nin Türk kabilelerinin Bizans'a paralı asker olarak hizmet ettiği ve zaman içinde Anadolu'ya yerleşip Hıristiyanlığı benimsediği tezini de tekrarlar. Böylece Gazi Mihal ya da Gazi Evrenos gibi Osmanlılar safında yer alan Hıristiyan Türk savaşçıların varlığı açıklanmış olur.

Hamdullah Suphi Türk dilinin Anadolu Hıristiyan Türkleri arasında bu denli yaygın olmasını Türk kültürünün gücüyle açıklar. Bu anlamda Almanlar ile Türkleri mukayese eder. Göç ve istilalarıyla tarihe biçim vermiş bu iki ulus arasında önemli bir fark vardır. Alman dili göç edilen toprakların bütününde hâkim olamamışken Türkler yerleştikleri yerlerde dillerini muhafaza etmişlerdir. Suphi bunu, Türk dili ve kültürünün gücünü gösteren bir emare olarak yorumlar. Türkler uzun tarihleri boyunca Budizmden Konfüçyüsçülüğe, Hıristiyanlıktan İslamiyete pek çok dini benimsemişler ama hiçbir durumda dillerinden vazgeçmemişlerdir. Hamdullah Suphi için bu, Türklerin ulusal karakterlerini her daim muhafaza edebildikleri ve dolayısıyla da asla asimile edilemeyecekleri anlamına gelir.[85]

84- Hamdullah Suphi, *Dağ Yolu* (Birinci Kitap) (İstanbul: Türk Ocakları Hars Hey'eti Neşriyatı, 1929), s. 180-1.

85- *age*, s. 182-7.

Suphi'ye göre Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ortodoks nüfusun asimile edilmesinde esas rol oynayan Patrikhane olmuştur. Bulgarlar, Arnavutlar, Ulahlar ve Türkler Ortodoks Kilisesi örgütlenmesi aracılığıyla Helenleştirilmişlerdir. Osmanlılar din ile milliyeti eşit görmediklerinden bu türden eylem ve girişimleri engelleyememişlerdir. Dolayısıyla Balkan Yarımadası'nda ayin dili olarak Yunancayı dayatan Ekümenik Patrikhane'ye karşı başlatılan kilise direnişi bu milliyetçiliklerin tarihindeki ilk adımı teşkil etmiştir. Suphi'ye göre eğer bu milliyetçilikler Yunanların üstünlük iddialarına karşı çıkmış olmasalardı Patrikhane ve Osmanlılar elbirliğiyle yeni bir Bizans İmparatorluğu yaratabilirlerdi.[86]

Burada önemli olan, Hamdullah Suphi'nin Anadolu Hıristiyanlarının köken itibariyle Türklüğü hususunda bütünüyle ikna olsa ve hatta bu insanları ilk elde Patrikhane'nin, ardından Yunanistan'ın ellerine terk etmiş olmanın bir hata olduğunu düşünse de artık yapılacak bir şeyin bulunmadığını, bu insanları geri kazanmanın gerçekçi bir fikir olmadığını kabul etmesidir. Dinin önemli bir role sahip olduğu ve dilin milliyetin tanımlanmasında yegâne unsur olmadığı gerçeğini azımsamaz. Milli birliğin biçimlendirilmesinde dinin de eşit önemde bir rolü vardır. Örnek olarak İspanyol milli kimliğinin şekillenmesinde Katolikliğin oynadığı rolü gösterir. Polonyalılar Ruslara, İrlandalılar İngilizlere din temelinde direnmişlerdir. Din devletlerin dış politikasının belirlenmesinde de belirleyici bir rol oynar. Ruslar Ortodoks dünyasının himayecisi gibi davranırlar, Avusturyalılar Katolikliğin yardımıyla Macarları, Hırvatları ve Çekleri yan yana getirirler. Dolayısıyla milliyet ve din birbiriyle çelişkili gibi görünse de aslında birbirlerini besleyen unsurlardır. Suphi daha sonra milli kimliğin biçimlenmesinde dilin ve dinin rolünü açıklarken "Türk kimdir?" sorusunu sorar ve buna, "Türkçe konuşan, Müslüman olan ve Türklük sevgisini taşıyan Türk'tür. Biz onda dil birliği, din birliği ve dilek birliği arıyoruz" yanıtını verir.[87]

86- *age*, s. 188-9.

87- *age*, s. 190-4.

Öte yandan anlaşılan o ki, Hamdullah Suphi "Karamanlı" Hıristiyanların Türkiye'den yollanmasını daha sonraları bir hata olarak değerlendirecektir. 12 Nisan 1928'de İstanbul'da İngiliz elçisiyle yaptığı bir mülakatta Anadolu'daki Türdilli Ortodoks Hıristiyanların "Anadolu'daki en saf kana sahip Türk grubu" olduğunu ve bunların "Yunan propagandasının tesiri altında kalmadığını" vurgular. Bunların zorunlu nüfus mübadelesine tabi tutulmaları onun "kuvvetle karşı çıktığı" "birinci dereceden bir hata"dır. Türkiye böylece "dinleri haricinde her şeyleriyle Yunan" olan Girit Müslümanları karşılığında "Anadolu'da en iyi Türkçeyi konuşan unsurlardan binlercesi"ni kaybetmiştir. Ancak Suphi Hıristiyanların Anadolu'da kalmış olsalardı bunların "Yunan propagandasına sürekli bir hedef" teşkil edeceklerini de kabul eder.[88] Suphi anılarında Hıristiyan Türkler üzerine Celal Bayar'la yaptığı bir sohbeti aktarır. Celal Bayar bir keresinde ona Mustafa Kemal'in pişman olduğu yegâne şeyin binlerce Hıristiyan Türkü Anadolu'dan göndermek olduğunu söylemiştir. Hamdullah Suphi, bu yanlış politika konusunda Mustafa Kemal Paşa'yı uyardığını, ona bu konuda çok sayıda kitap yolladığını, ama Mustafa Kemal'in "Yunan meselesini mutlak biçimde kapatmak" istediğini söyleyerek kararında ısrarcı olduğunu da iddia eder.[89]

Anlaşılan "Türk Ortodoksları" örneği, Milli Mücadele'nin hemen ardından ulusal kimlik ve dine ilişkin tartışmalarda bir örnek olarak kullanılmaktadır. Örneğin Kâzım Karabekir Paşa, 18 Temmuz 1923'te cereyan eden ve Mustafa Kemal, Tevfik Rüştü [Aras], Mahmut Esat [Bozkurt], Fethi [Okyar] ve kendisi arasında geçen hayli ilginç bir tartışmayı aktarır. Tartışma esnasında Tevfik Rüştü, Mahmut Esat ve Fethi Beyler, İslamın terakkiye mani olduğu, Türklerin İslamiyeti kabul ettikten sonra geri kaldıklarını müdafaa ederler. Kâzım Ka-

88- Aktaran Alexandris, 1983a, s. 194.

89- Mustafa Baydar, *Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları* (İstanbul: 1968), s. 154-57. Türk milliyetçiliğinin gelişiminde belirleyici bir rol oynamış olan Türk Ocakları'nın uzun dönem liderliğinde bulunmuş Hamdullah Suphi'nin milliyetçiliğe yaklaşımı hususunda detaylı bir çalışma için bkz. Füsun Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).

rabekir'in bu argümanlara verdiği cevap, konumuz açısından hayli ilginçtir: "Önce Türklerin, İslâm dinini kabul etmeleri sayesindedir ki Bizans İmparatorluğunu ortadan kaldırdıklarını ve bize bugünkü hâkim vaziyeti verdiklerini, aksi halde Bizans medeniyeti ve dini içinde 'Kayseri Rumları' halinde kalacağımızı anlattım."[90]

Karabekir'i andırır bir biçimde, Türkdil Anadolu Ortodokslarını ulusal şuur ve kimliğin yitiminin bir örneği olarak sunan bir başka isim de Rıza Nur'dur. Lozan Konferansı'nda Türk murahhaslarından olan Nur, hatıratında müzakereler sırasında kendisini bütün Makedonya Türklerinin temsilcisi olarak tanıtan Muslihiddin Adil'in Selanik vilayeti Müslümanlarının mübadeleden istisna tutulması önerisini ilettiğini aktarır. Rıza Nur bu öneriye karşı çıkmış, Yunanların Selanik'te kalanları tedricen imha edeceklerini öne sürmüştür. Rıza Nur bu konuda şöyle yazar: "Yunanlılar onları orada rahat bırakırlar mı? Hele ticari bir unsur olduklarından Yunanlıların herkesten evvel hücûm ve mahvedecekleri zümredir. Yahut da derhal tanassur etmeleri, Rumca konuşmaları lazımdır. O halde bile yine madun muamelesi görürlerdi. Karaman Rumlarının bile gördükleri böyledir."[91]

Türk Ortodoksları "miti"

Anadolu Türkdil Ortodoksların Türklüğüne ilişkin yukarıda zikredilen argümanlar aynı dönemde gerek Yunan gerekse de Batılı gözlemci ve yazarlar nezdinde çok da ciddiye alınmamıştır. İstanbul Rumca basınının en önemli gazetelerinden *Neologos*'ta uzun müddet "AIAS" mahlasıyla yazılar yazan, gazetenin sorumlu müdürü Stavros Vutiras'ın 1921'deki ölümünün ardından gazetenin yazı işleri müdürlerinden olan Aristoklis İ. Egidis tarafından 1922'de kaleme alınan broşür, Türkdilli Hıristiyanların Türklüğüne dair teorilerin Yunan tarafında doğurduğu tepkiye bir örnek teşkil eder. Söz konusu broşür, "Türk Hıristiyanlar" iddialarını bir bütün olarak ele

---

90- Kâzım Karabekir, *Paşaların Kavgası* (İstanbul: Emre Yayınları, 1992), s. 145-7.

91- Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* (İstanbul: Altındağ Yayınevi, 1967), 3. Cilt, s. 1079-1081.

alıp kapsamlı bir yanıt vermeye girişmesi itibariyle uzun uzadıya ele alınmayı hak ediyor. Broşür, İstanbul'daki Tatavla Hayırsever Cemiyeti (Φιλόπτωχος Αδελφότης Ταταούλων) tarafından 6 Mart 1922'de düzenlenen bir konferans temelinde kaleme alınmıştır. Konya doğumlu olan Egidis, Cami Bey'in kitabından haberdardır ve Cami'nin tezleri onun başlıca hedefini oluşturur. Anlaşılan o ki konferans dikkat çekmiş ve Makriköy'de (Bakırköy) düzenlenen aynı konuda bir diğer konferans gibi başarılı olmuştu. Konferans tebliğleri daha sonra Atina'da "Küçük Asya'nın Yunanlığı ve Türk Ortodoksları Miti" başlığıyla yayımlanmıştı.[92]

Egidis, Küçük Asya'nın Medler dönemine, yani aşağı yukarı MÖ 900'lere kadar sürekli istila ve göç dalgalarına maruz kaldığını, demografik anlamda farklı etnik grupların bir karışımından oluştuğunu hatırlatır. Ancak sahil bölgelerinde Yunan kolonilerinin gelişmesi ve de bunların anakara içlerine doğru tedrici olarak yayılmasıyla birlikte Küçük Asya'daki Yunan varlığı ve üstünlüğü açık hale gelmiştir. Herodot ve Strabon gibi antik ya da Fransız tarihçi ve arkeolog Charles Texier gibi çağdaş dönem yazarlarına atıflar yapan Egidis bu hususta şu sonuca varır: a) Küçük Asya'nın batısının Yunanlığı ne tarih öncesi ne de tarih dönemi itibariyle tartışılabilir bir konudur; b) gerek tarih öncesi gerek tarih dönemi itibariyle bu bölgede Türk kabilelerinin varlığına dair bir iz bulunabilmiş değildir.[93]

Egidis Kızılırmak'ın (Alios) doğusunda durumun daha karışık olduğunu kabul eder. Bu durum pek çok Yunanın da kafasını karıştırır ve kaba, yüzeysel görüşlere inanmalarına neden olur. Ona göre Papa Eftim de bir hain değil, bu türden "teorilerle" aklı çelinmiş bir kurbandan ibarettir. Bölgenin son derece karmaşık tarihi Türkçe konuşan Hıristiyanların Türklere Yunanlardan daha yakın olduğu varsayımının ortaya atılmasına meydan vermiştir. Egidis bu muhakeme uyarınca dilin esas belirleyici unsur olduğunu bilhassa vurgular. An-

92- Aristoklis I. Aigidis, *Η Ελληνικότης της Μικράς Ασίας και το Μύθευμα των Τουρκορθοδόξων* [Küçük Asya'nın Helenliği ve Türk Ortodoks Efsanesi] (Atina: Τύποις Δημητριάδου, 1922), s. 24-5.

93- *age*, s. 11-4.

cak son yıllarda Balkan Yarımadası'nda yaşanan siyasal çalkantılar göstermiştir ki dilin (tıpkı uzunca zamandır milliyetin bir nişanesi sayılmayan din gibi), özellikle Şark'ta, milli kimliğin belirlenmesinde bir kıstas olması mümkün değildir.[94]

Egidis'e göre milliyetin en güvenilir nişanesi halk kültürüdür. Egidis, bölgede kullanılan tarım araç gereçlerinin ve çobanların kullandıkları tabirlerin büyük çoğunluğunun Yunanca olmasına bilhassa önem atfeder, bu ifadelerin Hesiodos ve Theophrastos gibi antik yazarların metinlerinde geçtiğinin altını çizer. Bu insanların Yunan olduğunun bir diğer kanıtı görenekleri, deyişleri, önyargıları, dansları –özellikle çember şeklinde yapılan danslar– ve halk şarkılarıdır. Egidis, bahsi geçen broşürün önsözünde bölgedeki Türkçe, Arapça ve Ermenice şarkıların dahi anlam ve sembolizmleri itibariyle saf Yunan olduğunu ve Yunan ruhunu yansıttığını iddia eden Yeorgios Pahtikos'un Kapadokya halk şarkıları derlemesine atıfta bulunur.[95]

Egidis'in broşürü daha önce değindiğimiz "kültürel Helenleşme" tezinin bir tekrarı niteliğindedir. Ona göre Kapadokya antik zamanlarda etnik ve dilbilimsel anlamda karışık bir yer olsa da Büyük İskender'in ardından, yani MÖ dördüncü yüzyıl sonrasında, baskın hale gelen Yunan kültürü ve dili bölgeyi büyük ölçüde değiştirmiştir. Küçük Asya'nın orta kesimlerinde halen anadillerini koruyan pek çok topluluk bu kültürel Helenleşme sürecinin kalıntılarıdır. Türkçenin hâkim hale gelmesi konusundaysa Egidis, Yunanların dilini kesen (*glossektomi*) Türk zulmünden, atalarının dilini öğrenme fırsatı bulamayıp Türkçeyi benimsemek zorunda kalan çocuklardan bahseden Kapadokyalı münevver ve muallim İoakim Valavanis'e atıfta bulunur. Egidis'in iddiası, bu hikâyenin Anadolu'daki "Türkçe konuşan Yunanlar" arasında gayet iyi bilindiği, dolayısıyla bu hikâyenin popülerliği itibariyle sahih olduğudur.[96]

94- *age*, s. 14-5.

95- *age*, s. 17-24.

96- *age*, s. 26. 1958 senesinde yazan Zincidereli Emanuil Çalıkoğlu, bu inancın ne kadar yaygın olduğunun altını çizer. Ona göre bu yaygınlık, bu inancın temelinde bir tarihsel gerçek bulunduğuna işaret etmektedir. Çalıkoğ-

Hıristiyan ahalinin dilinin kesilmesine dair daha önce de andığımız rivayetin yaygınlığına dair muhtelif tanıklıklar vardır. Mesela 1830'lu yılların ortasında Nevşehir civarındaki Malakopi'yi (Melengübü / Derinkuyu) ziyaret eden Texier de bu anlatının benzer ama farklılıklar içeren bir versiyonunu aktarır: "Buranın diğer yerlerinin şehre göre ilginç bir farklı özelliği vardır ki o da başka taraflarda Rumlar dillerini terk ettikleri halde, buradakilerin yine kendi dillerini kullanmalarıdır. Bunun nedenini türbedar papazdan sordum. Verdiği cevap, hep doğululardaolduğu gibi meselenin hayalî ve mübalağalı tarafı idi: 'Önceden bütün Hristiyan olan bu memlekete dinsizler saldırdıkları zaman, Hristiyanlığı ortadan kaldırmak için önce Rum dilinin kullanımını yasaklamaktan başlama gereğini hissettiler; çünkü bu dil, bütün Hristiyanların kendi aralarında anlaşma araçlarıydı. O zaman İran hükümdarının emriyle bütün çocukların dilleri kesildi; bütün bir nesil dilsiz olarak geçti. Ondan sonra gelenler, artık dilsizlerin diliyle konuşmadılar. Bu bizim köyümüz, o genel felaketten nasılsa kurtuldu ve belki de unutuldu. İşte bizim atalarımızın dilini hâlâ konuşmamızın sebebi budur.'"[97]

İşte Türk istilalarının Küçük Asya üzerinde feci sonuçlar doğurduğunu vurgulayan Egidis'e göre Yunan medeniyetinin tüm bu zulme, çalkantılara ve tiranlığa rağmen var kalmaya devam etmiş olması, hem Yunan kültürünün dayanıklılığının hem de Yunanların Anadolu topraklarına derinden kök salmış olduğunun göstergesidir. Yunan kültürünün canlılığının bir başka işareti ise Pontus ve Kapadokya'da Türk Müslümanlarla iç içe yaşayan bir milyon Yunanın devletten hiçbir destek almaksızın sahip olduğu 1800 kilise ve 60 bin öğrencili 1400 okuldur. Topyekûn bir cehalet içinde yaşayan Türklerdeki eğitimsiz nüfusla yapılacak bir mukayese bile ona göre absürt Türk tarih ve etnografi teorilerini reddetmeye yeterlidir. Egi-

---

Iu'na göre cumhuriyet döneminde İstanbul Rumlarını Türkçeyi benimsemeye zorlayan Türklerin atalarının da aynı şeyi yaptığını varsaymak mümkündür. Emmanuil I. Tsalikoglou, *Αυτοβιογραφία και Ιστορικαί Αναμνήσεις Μέρος Β'* [Otobiyografi ve Tarihi Hatıralar Kısım B], KMS elyazması 184, Kilikia 3B, s. 418.

97- Texier, s. 26.

dis Yunanların bu teorilere itibar etmeyeceğinden emindir. Dahası, tüm o pragmatik ve bencil karakterlerine rağmen Avrupalılar ya da Amerikalılar dahi bu saçmalıkları ciddiye almayacaktır.

Gerçekten de Batılı gözlemcilerin büyük çoğunluğu Anadolu Hıristiyanlarının Türk olduğu teorilerini ciddiye almamıştır. *Christian East* yazarlarından Douglas'a göre Bizans döneminde kimi Türk paralı askerlerinin Hıristiyanlığı kabul edip yerleşik hayata geçtiği doğru olabilir. "Fakat bu türden vakalar ancak kocaman bir kova içindeki küçük damlalardan ibarettir. Gerçek olan şu ki Müslüman Türk Küçük Asya'daki hayata damgasını vurmaya başladığında bu bölgenin bütünü milli bilinç itibariyle Bizans 'Romalı' –yani Yunan– dini itibariyle Ortodoks'tu. ... [Ancak] Küçük Asya halklarının büyük çoğunluğu acımasız, dayanılması imkânsız baskılara boyun eğdi, İslam'a geçti, milli hasletlerini yitirdi ve Türk oldu. Bu arada halen içlerinde hakiki Haç sevgisini taşıyan ama kendilerini 'kamufle etmek' isteyen küçük bir kesim tüm o cahillik ve sefalet ortasında Yunan dilini unuttu; işte onlardan geriye kalan az sayıda insan bugün Türkçe konuşur. O yüzden bu keder dolu toprakların her yerinde ahalisi Türk ve Müslüman bilinen ama içten içe kendilerini Hıristiyan ve Yunan sayan köylere rastlarsınız. Yalnızca İzmir'de, gâvur İzmir'de, İyonya ve Pontus'ta Hıristiyan ve Yunan geleneği hâkim olacak kadar güçlüdür." Böylece Douglas'a göre, "tartışmaya gerek bile olmayan esas mesele, Küçük Asya Yunan Ortodokslarının Türk ırkından olmaları değil, Türklerin büyük çoğunluğunun Yunan olmasıdır."[98]

Arnold Toynbee'ye göreyse Anadolu'daki Türkdilli Hıristiyanların Selçuklulardan da önce Küçük Asya'ya göçmüş Türk kabilelerinin soyundan geldiği "miti" lalettayin bir görüştür. "Anadolu'daki Türkçe konuşan Hıristiyanların Türk kökeni bugün Türkçede bu insanlar için kullanılan, İstanbul ve Atina'daki Yunanca konuşan Hıristiyanların günlük dillerinde halen kendileri için kullandıkları 'Rum', yani 'Rom-

98- Douglas, "The Turkish National Churches," *The Christian East*, cilt III no 3, Ekim 1922.

yi' (Romaioi ya da doğu Romalı) sözcüğüyle ihanete uğrar. Kapadokya Rumunun dilinin içinde olduğu geçiş aşaması -Yunanca ile Türkçe arasında kalmışlık- Karamanlı gibilerinin netice itibariyle bütünüyle Türkçe konuşur hale geldikleri süreci ifade eder."[99] Ne var ki Toynbee'ye göre Papa Eftim, "cemaatini bu efsaneye inandırırsa" tarihsel gerçeğin pek de önemi olmayacaktır. Ona göre "Plato'nun 'soylu yalanlar' dediği şey politikada genellikle fayda sağlar, bunlar Bilgi Ağacına aşılandığında doğanın dahi aslını bozar."[100] Böylece ulusçuluğun inşai ya da daha yakın zamanlı bir tabirle "hayal edilmiş" niteliğine beklenmedik bir vurgu yapan Toynbee, "Türk Hıristiyanları" girişiminin geçerli verilere yaslanmasa da uygun koşullar altında pekâlâ gerçekmişçesine somut sonuçlar yaratabileceği iddiasında bulunmuş olur. İşte bir sonraki alt bölümde, bu "uygun koşulların" mevcut olup olmadığını, yani Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğü tezlerine ve bunların yarattığı bütün tartışmaya karşın bir ulusal Türk Kilisesi kurma girişiminin sonuçta neden kabul göremediğini tartışacağız.

Osmanlı Müslüman milleti ve Hıristiyan Türkler

Hamdullah Suphi, İsmail Habib ve Köprülüzade Fuat'ın, Hıristiyan Türklerin ırki manada Türk olduğunu kabul etmekle beraber, bunları ırki değil kültürel terimlerle tanımlanan Türk ulusunun dışında tuttuklarını daha önce gördük. Bu isimlerin Türk ulusuna dair varsayımları, zaman zaman Ziya Gökalp'ın adıyla da anılan ve o dönemde yaygın olduğu söylenebilecek ulus tanımıyla paralellikler gösterir. Dönemin etkili entelektüellerinden olan Ziya Gökalp, ulusun ırk ve etnisite üzerinden tanımlanmasına karşı çıkıyordu. Ona göre toplumsal karakteristiklerle hiçbir alakası olmayan ırk unsurunun milliyeti tanımlarken belirleyici olması mümkün değildi.

99- Ancak Toynbee'ye göre, Balkan yarımadasında "gerçek" Hıristiyan Türkler de yaşamaktaydı. Bunlar Dobruca ve Doğu Trakya'daki Gagavuz Ortodoks Hıristiyanlardı. Toynbee'ye göre Gagavuzlar sadece Türkçe konuşmakla kalmıyor, Anadolu'daki Ortodoksların aksine Türk kavim adlarını da muhafaza ediyorlardı. Arnold J. Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey* (New York: 1970), s. 194.

100- *age*, s. 194.

Gökalp bir ulusun etnik saflık üzerine inşa olduğu varsayımını da reddediyordu. Toplumsal hasletler ve nitelikler kültürlenme süreci üzerinden edinildiğine göre ulus tanımı da kültürde, davranışlarda ve hissiyatta birlik / ortaklık temelinde olmalıydı. "Millet, ne ırkî, ne kavmî, ne coğrafî, ne siyasî, ne de iradî bir zümre değildir. Millet, lisanca, dince, ahlâkça ve bediiyatça müşterek olan, yâni aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir."[101] Ziya Gökalp'e göre kişinin milliyetinin belirlenmesinde esas olan onun kültürüdür (hars), burada da etik-normatif bir sistem olarak din hayati bir rol oynar. Burada önemli olan teolojiden ziyade dinin toplumsal yaşamdaki işlevi, yani toplumda birlik ve dayanışma sağlama vasfıdır. Bu anlamda Gökalp yalnız değildir; Gaspıralı İsmail, Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura gibi dönemin önemli entelektüellerinin neredeyse tamamı farklı vurgularla da olsa dinin toplumsal birlik ve beraberlik sağlama rolünü kabul eder.[102]

Örneğin Ahmet Ağaoğlu'na göre Türklerin yüzyıllar boyunca İslam'ın koruyucusu olmaları, millet ile din arasında çok kuvvetli bir bağ yaratmış, Türklerin hayatında İslam'ın nüfuz etmediği hiçbir kurum ve unsur kalmamıştır.[103] Ağaoğlu için İslam Türklerin adeta milli dini haline gelmiştir: "Binaenaleyh bütün bu tarihî ve hayatî mütalaâta istinadendir ki Türkçüler İslâmiyet'i bir din-i millî, bir din-i kavmî addediyorlar."[104] Dini milliyetçiliğin asli bir bileşeni sayan Ağaoğlu için bu yüzden dinin inkârı netice itibariyle milletin inkârı anlamına gelecektir: "Nasıl ki bir kavmin lisanını, tarihini, an'anesini, inkâr etmekle beraber o kavmin tarafdarı olmak kabil değildir; öylece bir kavmin dinini inkâr etmekle o kavmin tarafdarı olunamaz."[105] Din ulusal birlik ve kimliğin şekillenmesinde belirleyici

---

101- Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Ankara: Varlık Yayınları, 1968), s. 20.

102- Erik Jan Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* II: *Kemalizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001) içinde, der. Ahmet İnsel, s. 47.

103- Bu konuda bkz. A. Holly Shissler, *İki İmparatorluk Arasında Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), çev. Taciser Ulaş Belge.

104- Aktaran Shissler, *age*, s. 284.

105- Aktaran *age*, s. 271.

bir faktördür. "Din kavmiyetin en mühim esaslarındandır. ... Dünyada yaşayan ve bugün kavmiyetçe evc-i a'lâya varmış olan milletlerin kâffesi evvelce din üzerine, dinin vahdeti üzerine teşkil etmişlerdir. Din kavmiyet ve milletlerin teşkil ve te'sisi için adeta bir maya rolünü oynuyor, hattâ milli lisanın, milli adetlerin, akidelerin, millî tarz-ı düşüncenin, maişetin te'sisi üzerine bile dinin büyük ve birinci derecede tesiri vardır."[106]

Yusuf Akçura'nın ulus anlayışı ve dine yaklaşımı Gökalp'ten bir ölçüde farklılık gösterir. Akçura'ya göre ulus, ırk (etnisite), dil ve ortak geleneklere dayanır. Bu anlamda Akçura dine ortak gelenekler içerisinde yer verip ırk / etnisite kavramına ağırlık vermektedir. Öte yandan Türklerin büyük çoğunluğu Müslüman olduğundan birliklerini sağlama noktasında dinin önemli ama ikincil bir rolü bulunduğunu da düşünmektedir. Akçura en bilinen eseri *Üç Tarz-ı Siyaset*'te İslamiyet'in Türk milliyetçiliğine hizmet etmesi gerektiğini vurgularken buna örnek olarak Rusya'da Ortodoksluğu, Almanya'da Protestanlığı, İngiltere'de de Anglikanlığı göstermekteydi. Materyalist bir tarih anlayışına sahip olan Akçura'ya göre din tarihsel bir değerdi; bu anlamıyla da tarihin yasalarına boyun eğmek ve milli kimliklerin meydana çıkışına uyum sağlamak zorundaydı.[107] Bu bakımdan Akçura'ya göre İslamiyet Türklerin tarihinde diğer geleneklerden farkı olmayan bir gelenek oluşturmaktaydı. Öte yandan Akçura hiç olmazsa Kemalizmin güç kazanmasına dek Çarlık Rusyası'ndaki Tatar modernleşme sürecinin verdiği ilhamla İslamiyet'in modern uygarlıkla çatışmadığını vurgulayarak, Tanzimat dönemi gibi dinsel kurumları kapsamayan reform girişimlerine karşı olacaktır. Bu bağlamda dinin

---

106- Aktaran, *age*, s. 276

107- "Lakin şu da unutulmamalıdır ki, zamanımızda birleşmesi muhtemel Türklerin büyük bir kısmı Müslümandır. Bu cihetle, İslam dini, büyük Türk milliyetinin teşekkülünde mühim bir unsur olabilir. Milliyeti tarif etmek isteyenlerden bazıları, dine bir âmil (facteur) gibi bakmaktadırlar. İslam, Türklüğün birleşmesinde şu hizmeti yerine getirebilmek için, son zamanlarda Hıristiyanlıkta da olduğu gibi, içinde milliyetlerin doğmasını kabul edecek şekilde değişmelidir. Bu değişme ise hemen hemen mecburidir de: Zamanımız tarihinde görülen umumî cereyan ırklardadır. Dinler, din olmak bakımından, gittikçe siyasi ehemmiyetlerini, kuvvetlerini kaybediyorlar. İçtimaî olmaktan ziyade şahsileşiyorlar." Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1976) s. 34.

ve medreseler gibi kurumların reforma tabi tutulması ve "millileştirilmesi"nin zorunlu olduğunu savunacaktır.[108]

Ziya Gökalp'in düşüncesinde de dinsel ve dilsel bağlılık arasında yakın bir ilişki vardır. Dil kültürün taşıyıcısı ve aktarıcısıdır. Aynı dili konuşanlar aynı bilinci, hisleri ve özlemleri paylaşırlar. Dilin müşterek bağı, insanları doğal olarak müşterek bir inanç sistemine doğru iter.

> "Bu suretle ruhların müşterek duyguları mütecanis olan bu fertlerin aynı dini kabule mütemayil bulunmaları gayet tabiidir. Buna binaendir ki lisani zümrelerin ekseriyetle ayni dini kabul ettiklerini görüyoruz. Bidayette bazı hususi sebepler bu dinî mücanesete kısmen mani olsa bile, ayni lisanla mütekellim olanların tedricen ayni dine girdiklerini tarih bize gösteriyor. Mesela yeni Latinler Katolik, Cermanlar Protestan, İslavlar Ortodoks dinine meyi etmişlerdir. Ural-Altaîlerden Moğollar Budist, Mançûrîler Konfüçyüs, Finu-Uğriyenler Hıristiyan olmuşlardır. Türkler bidayette kısım kısım Budist, Mâni, Musevi, Hıristiyan olmuşken, bilahare ekseriyetin İslamiyeti kabul etmesi üzerine iki yüz bin mikdarında bulunan Şamânî Yakutlardan başka cümlesi bu dine girmişlerdir."[109]

Dolayısıyla Gökalp'e göre, dini birlik ile ulusal birlik arasında yakın bir bağlantı vardır. 1922 yılının Temmuz ayında, "milliyetleri bir olan zümreler, ümmetleri ayrı ise siyasi bir cemiyette yaşayamıyorlar" diye yazar. "Arnavutluk'ta Hıristiyan ve Müslüman Arnavutlar bir millet haline giremedikleri gibi, Suriye'deki Müslüman ve Hıristiyan Araplar da bir millet mahiyetini alamadılar. Yugoslavya'daki Ortodoks Sırplar, Katolik Hırvatlar ve Müslüman Boşnaklar aynı

108- Yusuf Akçura'nın görüşleri için bkz. Georgeon, 1996. Akçura ile Gökalp'in düşüncelerinin bir mukayesesi için bkz. François Georgeon, "Ulusal Hareketin İki Lideri: Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura," *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2016), çev. Ali Berktay, s. 91-101.

109- Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (Ankara: Devlet Kitapları 1976), haz. İbrahim Kutluk, s. 90-1.

lisan ve harsa malik, aynı milliyete mensup oldukları halde bir millet gibi beraber yaşamaya bir türlü alışamıyorlar." Ona göre tam tersine, aynı "ümmetten" olup milliyetleri ayrı olan zümreler müşterek bir devlet hayatı yaşayabilir. Ortak bir dine mensubiyet, dil ya da köken birliğinin mevcut olmayışını dahi telafi edebilecek ve bir birlik yaratabilecek güç ve etkide bir unsurdur.

> "Büyük Britanya adalarında Katolik olan İrlandalılar Protestan İngilizlere karşı bu kadar kanlar dökerek istiklal mücahedesine atıldıkları halde yine Protestan olan İskoçyalılarla Gallerlilerin isyan bayrağına sarılmaması, ümmet rabıtasının kuvvetini gösteriyor. Belçika'da da her ikisi de Katolik olan Valon ve yine Flaman kavmi sakindir. Bunlardan birincisi Fransızca konuşur ve Fransız cinsine mensuptur. İkincisi ise bir nevi Cermen lisanını tekellüm eder ve Cermen ırkına mensuptur. Bunları da, milliyet ihtilafına rağmen birleştiren, ümmet rabıtasıdır. İsviçre'de de Fransız, İtalyan, Alman milletlerine mensup üç unsur, hepsi Protestan olmaları hasebiyle, müşterek bir devlet hayatı yaşamaktadırlar. Anadolu'daki Sünni Türklerle Kürtler, İran'daki Şii Farisilerle Türkler de aynı halde değil midirler?"[110]

Anlaşılan o ki Ziya Gökalp, Anadolu'da anadili Türkçe olan Hıristiyanların Türk milletinin bir parçası sayılması ihtimalini topyekûn yok saymaktadır. Ona göre Müslüman olmak, Türk olmanın önkoşullarından biridir; Türk ulusu bütün Türkçe konuşan Müslümanları kapsamakta ve dinsel duygu Türk yurtseverliğinin temellerinden birisini oluşturmaktadır. Gayrimüslim Türklerse eninde sonunda milli kimliklerini yitirmeye mahkûmdurlar. Örneğin Şaman Yakutlar ya İslam'ı kabul edip Türkleşecek ya da Hıristiyanlığı kabul edip Ruslaşacaklardır.

110- Ziya Gökalp, "Dine Doğru," 3 Temmuz 1338, *Küçük Mecmua* (Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2009) içinde, s. 84-85.

"Bir dine dahil olmağa lisanın tesiri olduğu gibi, bir milliyete girmeğe de dinin tesiri vardır. Protestan Fransızlar Almanya'ya giderek Cermenleştiler. Eski Bulgaristan'ın Türk aristokrasisi Hıristiyanlığı kabul ederek İslâvlaştılar. Bugün dağınık bir surette memleketimize muhaceret eden bazı gayr-i Türk Müslüman unsurlarının dindeki müşareketin tesiriyle Türkleştiklerini görmüyor muyuz?"[111]

Gökalp'in kültürel / toplumsal milliyetçiliği (Arnavut, Boşnak, Kürt, Çerkez gibi) farklı Müslüman grupların *a priori* olarak Türk ulusuna dahil edilmesini mümkün kılan Türk-Müslüman kimliği üzerine bina edilmişti. Ona göre ataları Arnavutluk, Arabistan gibi ülkelerden Türkiye'ye göç etmiş, Türk diliyle yetiştirilmiş ve Türk ideallerini ("Türk mefkûresi") benimsemiş olanlar Türk sayılmalıdır. Türk ulusal kimliği farklı etnik kökenden gelen ama Türk kültürünü sahiplenecek olan Müslümanlara açıktır. "Mesela bugün Pomaklar Bulgarca, Girit'teki Müslümanlar Rumca konuştukları halde yarın Müslümanlığın tesiriyle Türkçeyi öğrenecekler ve bugünkü lisanlarını terk edeceklerdir. O halde bir milletin fertleri, yalnız lisanlarıyla değil, dinleriyle de taayyün ediyor."[112]

İşte Milli Mücadele sırasında hâkim konumda olan milli kimlik tanımı, "Türk Ortodokslar" hakkında yazılıp çizilen onca şeye karşın dini birliğe ağırlıklı bir rol veren bu anlayıştır. Aslında bu dönemde resmî politik söylem içinde "Türklük" ya da "Türk milliyetçiliği" gibi ifadeler yer almaz. Örneğin Erzurum ve Sivas Kongrelerinin ardından yayımlanan deklerasyonlarda Türk milletine atıf yapılmaz, bunun yerine "ekseriyet-i İslâmiye," "anâsır-ı İslâmiye," "camia-i Osmaniye" gibi Müslümanlara hitap eden ifadelere yer verilir. Her Müslüman vatandaşın Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin doğal üyesi olduğu belirtilir. Misak-ı Milli'de farklı unsurları

111- Gökalp, *age*, s. 91.

112- *age*, s. 84. Gökalp'in ulus, ulusçuluk ve din hakkındaki görüşleri hakkında bkz. Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), çev. Kadir Günay .

içinde barındıran Osmanlı Müslüman çoğunluğundan bahsedilir.[113] Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin metinlerinde, Amasya tamiminde, yasalarda, Büyük Millet Meclisi'nin karar ve tamimlerinde hitap edilen grup, Osmanlı devletinin Arap vilayetleri dışındaki Müslüman *milletidir*. Bu metinlerde Türklük, Türk milleti, Türk milliyetçiliği gibi tabirlere yer verilmediği gibi ulusal cemaat esas itibariyle dini terimler üzerinden tanımlanır.[114] Bu dönemde atıf yapılan, adına talepler ileri sürülen, uğruna mücadele verilen millet, Anadolu'nun "Müslüman ekseriyeti"dir. Milli Mücadele'ye önderlik etmeye soyunan seçkinlerin zihnindeki temel grup da budur.

Dahası Müslüman çoğunluğun monolitik ve homojen olmayıp "kardeşlik," "karşılıklı saygı ve fedakârlık," "iyi günde kara günde ortaklık" bağlarıyla birbirine kenetlenmiş farklı unsurları içerdiği hususunda bir uzlaşma vardır. Bu unsurların birbirlerinin ırki ve toplumsal haklarına ("hukuk-u ırkîye ve içtimaîye"), yaşam çevresinin şartlarına ("şerait-i muhitiye") saygı göstereceği bilhassa vurgulanır. "Türk" tabiri kullanıldığındaysa kastedilen Anadolu'nun Müslüman nüfusudur, terimin etnolojik, dilbilimsel ve tarihsel anlamları dışarıda bırakılır. Bir başka deyişle ulusun kimliği dinsel birlik üzerinden tanımlanmış etnik çoğulluk üzerine inşa edilir. Ahmet Yıldız'a göre ("millî mücadele," "millî hareket," "kuva-yı milliye," "hakimiyet-i milliye" gibi) dönemin "millet" ve "milliyetçilik"le ilgili kavramları, milli sözcüğünün aynı anda hem "dini" hem ulusal anlamlarını içermesi nedeniyle iki yanlı bir durum arz eder.[115]

Ayrıca bu dönemde Mustafa Kemal Paşa ve onun mesai ve silah arkadaşları dini bir terminoloji kullanmayı bilhassa tercih ederler.[116]

113- Ergun Özbudun, "Millî Mücadele ve Cumhuriyetin Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu," *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997) içinde, der. Nuri Bilgin, s. 63-4.

114- Sevan Nişanyan, "Kemalist Düşüncede Türk Milleti Kavramı," *Türkiye Günlüğü*, no. 33, Mart-Nisan 1995.

115- Ahmet Yıldız, *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene" Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), s. 191; ayrıca bkz. Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995), s. 73.

116- Mustafa Kemal'in kendisi *Nutuk*'ta, 21 Nisan 1920 tarihinde bütün memlekete yayınladığı tebliğ metnini, "o günün hissiyat ve telâkkiyatına ne derece tetabuk mecburiyetinde bulunulduğunu gösterir bir vesika olmak itibariyle aynen nazarı ıttılanıza arz etmeği muvafık görüyorum" diyerek alıntılar: "1- Bimennihilkerim Nisanın 23

Hatta alkol kullanımının yasaklanması (men-i müskirat) gibi örnekler geç Osmanlı dönemindeki devlet odaklı laiklik eğiliminin bu dönemde kesintiye uğradığını dahi gösterir.[117] Ankara'daki Büyük Millet Meclisi için gerçekleştirilen seçimlere gayrimüslimlerin katılmaması için bilinçli çaba sarfedilir.[118] Büyük Millet Meclisi'nde hiç gayrimüslim vekil yoktur ve bu da Tanzimat dönemi geleneğinden açık bir sapma anlamına gelir.[119] TBMM'deki Hıristiyanlara yönelik dışlayıcı hava Mahmut Esat [Bozkurt] Bey'in Ocak 1921'de Teşkilat-ı Esasiye Kanunu üzerine gerçekleştirdiği bir konuşmadan sezilebilir. Mahmut Esat mesleki temsil sisteminin esas alınmasını savunurken bu noktadaki çekincelerden birinin meclise Hıristiyanların girmesi kaygısı olduğunu ifade eder. Ayakkabıcılık gibi birçok mesleklerde Hıristiyanların ekseriyette bulunmasından endişe edilmemesi gerektiğini belirtir. Birbirine benzeyen meslekler bir araya getirilirse çoğunluğun mutlaka İslamlarda kalacağını vurgular. Üstelik ona göre fırkalar "meclise bunları koymamak" için daha ince yollar bulacak-

---

üncü Cuma günü, Cuma namazını mütaakıp Ankarada Büyük Millet Meclisi küşat edilecektir. 2- Vatanın istiklâli, makamı refii hilâfet ve saltanatın istihlâsı gibi en mühim ve hayatî vezaifi ifa edecek olan bu Büyük Millet Meclisinin yevmi küşadını cumaya tesadüf ettirmekle yevmi mezkûrun mebrukiyetinden istifade ve bilûmum mebusini kiram hazaratı ile Hacı Bayram Veli camii şerifinde cuma namazı eda olunarak envarı Kur'an ve salâttan da istifaza olunacaktır.Bade salât lihyei saadet ve sancakı şerifi hamilen dairei mahsusaya gidilecektir.Dairei mahsusaya dahil olmazdan evvel bir dua kıraatiyle kurbanlar zeph olunacaktır. ... 4- Mukaddes ve mecruh vatanımızın her köşesinde aynı suretle bugünden itibaren Buhari ve hatemati şerife kıraatine şuru edilerek Cuma günü ezandan evvel minarelerde salâvatı şerife okunacak ve esnayi hutbede hilâfetmaabımız padişahımız efendimiz hazretlerinin nam namii hümayunu zikredilirken zatı şevketsimatı padişahilerinin ve memaliki şahaneleriyle bilûmum tebaai mülûkânelerinin bir an evvel naili halâs ve saadet olmaları duası ilâveten tezkâr olunacak ve Cuma namazının edasından sonra da ikmali hatmedilerek makamı muallâyi hilâfet ve saltanatın ve bilcümle aksamı vatanın halâsı maksadiyle vuku bulan mesai millîyenin ehemmiyet ve kutsiyeti ve her ferdi milletin kendi vekillerinden mürekkep olan bu Büyük Millet Meclisinin tevdi eyliyeceği vezaifi vataniyeyi ifaya mecburiyeti hakkında mevizeler irad olunacaktır. Badehu halife ve padişahımızın, din ve devletimizin, vatan ve milletimizin halâsı, selâmeti ve istiklâli için dua edilecektir. Bu merasimi diniye ve vataniyenin ifasından ve camilerden çıktıktan sonra bilâdı Osmaniyenin her tarafında, makamı hükümete gelinerek Meclisin küşadından dolayı resmen tebrikât icra edilecektir. Her tarafta Cuma namazından evvel münasip surette mevlidi şerif okunacaktır. ... 6- Cenabı haktan muvaffakıyeti kâmile tazarru olunur." Kemal Atatürk, *Nutuk Cilt 1 1919-1920* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 1970), s. 430-2.

117- Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme* (Ankara: Dost Kitabevi, 1988),s. 101-2; keza Yıldız, s. 100-1.

118- Bkz. Ahmet Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 82.

119- Yukarıda ifade edildiği üzere son Osmanlı Meclis-i Mebusan'ın oluşturulması için gerçekleştirilen seçimlere Yahudi cemaati hariç gayrimüslim topluluklar katılmamıştı. Meclis-i Mebusan'daki tek gayrimüslim mebus da Mişon (Ventura) Efendi'dir. Bkz. Ahmet Demirel, *İlk Meclis'in Vekilleri Milli Mücadele Döneminde Seçimler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), s. 60.

lardır. Mahmut Esat Bey bu konuşmasında Hıristiyanlara ve onların temsiline ilişkin Osmanlı Mebusan Meclisi ile TBMM arasındaki yaklaşım farklılığını ve ikincisine bu konuda hakim olan halet-i ruhiyeyi açık bir biçimde ifade eder:

> "Belki Osmanlı Mebusan Meclisinde Hıristiyanlar aleyhinde söylemek doğru olmazdı. Fakat, kendimi eski mânâda olan Osmanlı Mebusan Meclisinde farzetmiyorum ve bu memlekette Hıristiyan tabakasının hakkı olmadığına inanmış bir adam sıfatiyle söz söylüyorum. Onlar bu memleketin vatandaşlığından istifade etmişlerdir ve hıyanetle silâh çekerek istifade etmişlerdir. Onlar Osmanlı tarihinin nankör çocuklarıdır ve bu memlekette hiçbir hakları kalmamıştır. Kendi hakkını müdafaa etmek isteyen bu memlekette onlar emperyalizmin casuslarıdır ve bu vatanın hain çocuklarıdır. Onların bu Meclisteki işi yoktur."[120]

Milli Mücadele sırasında Müslüman nüfusun çoğunluğu nezdinde kolektif öz-bilinci tanımlayan esas unsur din olduğundan halkı harekete geçirmek üzere milli birliği tanımlarken dinsel terminoloji öne çıkarılmıştır. Bir diğer gerekçe ise farklı etnik grupların yan yana getirilmesi kaygısıdır. Kürtler ya da Çerkezler gibi etnik grupların ya da muhafazakâr kesimlerin desteğini kazanmanın tek yolu müşterek bağlara, yani İslam'a, vurgu yapmaktır. Din temelli terminolojinin kullanımı farklı etnik grupların ortak düşmana karşı Müslüman / Türk milleti bayrağı altında bir araya gelmesini mümkün kılmıştır. Yıldız bu koalisyon politikasını "zoraki çoğulculuk" olarak isimlendirir.[121]

Yukarıda da belirtildiği üzere, Erzurum Kongresi'nin yayımladığı beyannamenin 1. maddesinde yayımlanan formülasyon, yani birbir-

---

120- Aktaran Samet Ağaoğlu, *Kuvayı Milliye Ruhu "Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi"* (İstanbul: YKY Yayınları 2011) s. 83-4.

121- Yıldız, s. 98-102; Oran, s. 98-101; Bülent Tanör, *Kurtuluş Üzerine 10 Konferans (Türkiye 1918-1923)* (İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., 1997), s. 50; Özbudun, s. 65-6.

lerinin "hukuk-u ırkîye ve içtimaîyesine" ve "şerait-i muhitiyesine" riayetkâr İslami unsurların kardeşliğinin oluşturduğu "Osmanlı camiası" olarak millet tanımı, Milli Mücadele döneminin temel metinlerine hâkim olacaktır. Herhangi bir etnik aidiyete vurgu yapmayan ve "Müslümanlık" temelinde bir birliktelik tasavvuru ortaya koyan bu metni (ve onun sonra replike edilen versiyonları), çizdiği genel çerçeve itibariyle Türkler ile Kürtler ve Osmanlı camiası içindeki diğer Müslüman etnik gruplar açısından bir "toplumsal sözleşme" saymak pekâlâ mümkündür.[122] Ancak bu sözleşmede Türk de olsalar gayrimüslimlere yer yoktur. Gayrimüslimler ancak "ekalliyet" olarak görülmekte ve bu süreçte onların toplumsal ve siyasal dengeyi bozacak nitelikte imtiyazlara sahip olamayacakları bilhassa vurgulanmaktadır. Zaten Misak-ı Milli'nin beşinci maddesi ekalliyet haklarına ilişkindir ve burada da azınlıkların haklarının komşu memleketlerdeki Müslüman ahalinin de aynı haklardan faydalanması kaydıyla temin edileceği vurgulanarak din esaslı üst kimlik ve azınlık tanımlarında ısrar edilmiş olur.[123]

Milli Mücadeleye önderlik edenler, hem Müslüman dayanışmasının olumlu duygularına hem de Balkan Savaşları'ndan beri gayrimüslimlere karşı beslenen olumsuz duyguları seferber edecek bir söyleme dayanmayı uygun bulmuşlardır. Ancak bunu Anadolu'daki Müslüman köylüleri seferber etmek üzere devreye sokulmuş salt taktiksel ve pragmatist bir söylemden ibaret görmek yanıltıcı olacaktır. Aslında İslam üzerine inşa olmuş bu kolektif bilinç, Tanzimat sonrası dönemde Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki gerilimlerden miras kalmıştır. Öğün, bu kolektif bilince "hâkim millet sendromu ya da refleksi" demeyi tercih eder.[124] Buna göre, imparatorluğun Müslüman nüfus ve entelijansiyası, gayrimüslimleri İmparatorluğun düşüşe geçip ardından çözülmesinin asıl sorumlusu olarak görü-

---

122- Sinan Hakan, *Türkiye Kurulurken Kürtler 1916-1920* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), s. 215-7.

123- *age*, s. 330-1.

124- Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü," *Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997) içinde, der. Nuri Bilgin, s. 228-9.

yordu. Osmanlı Müslümanları on dokuzuncu yüzyıl boyunca iktisadi ve toplumsal manada gerilediklerini hissederken gayrimüslimler giderek daha fazla gönenmekte ve Müslümanların mevkilerini ele geçirmektedir. Akçam'a göre bu dönemde yaşanan alt üst oluşları bu şekilde yorumlama biçimi, bir "İslam ırkçılığı"na neden olur.[125]

Milliyetçilik ile İslam ilişkisini değerlendiren Çetinsaya'ya göreyse tarihsel bir bakış açısından Türk siyasal düşüncesinde milliyetçilik / Türkçülük ile din / İslam arasında yapısal bir çelişki bulunmamaktadır. Türk milliyetçiliği ile İslamcı modernizmin gelişimlerinin ilk evresini oluşturan 1860'lı yıllardaki Yeni Osmanlı düşüncesinden itibaren Türklük ile İslam arasında çelişki ve dışlamadan ziyade yakın ve sentezci bir ilişki bulunmuştur. Üstelik Çetinsaya'ya göre İslam'ı reddeden Türkçüler ile milliyetçiliği reddeden İslamcılar bu iki akımın çoğunluğunu temsil etmeyen istisnalar oluştururlar. Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki siyasal ve kültürel iklimdeyse İslamcılar Türkçülere daha da yakınlaşırken ikincilerse dini çok daha fazla vurgularlar ve yazı ve konuşmalarında "İslami milliyetçilik" unsurlarını ön plana alırlar. Öte yandan bu iki unsur arasındaki yakınlık, Türk milliyetçiliğinin İslam'dan neredeyse tümüyle arındırılmış sekülarist versiyonunun siyasette baskın hale geldiği 1925-1945 yılları arasında geri planda kalsa da Türk düşünce hayatındaki Türk-İslam sentezi derin köklere sahiptir ve İkinci Dünya Savaşı sonrası özgül siyasal ve toplumsal koşulların da etkisiyle tekrar baskın hale gelecektir. Bu bağlamda Çetinsaya'ya göre Türk milliyetçiliğinin "Kemalist versiyonu," Türk milliyetçiliği tarih ve geleneğinde kuralı değil istisnai olanı, adeta bir parantezi oluşturmaktadır.[126]

Zürcher için de Anadolu köylüsünün milliyetçi mobilizasyonunda dini lügatçenin ön planda oluşu, Milli Mücadele esnasında sergilenen taktiksel bir yaklaşımdan ziyade Müslüman milliyetçiliğinin modern

---

125- Taner Akçam, *Türk Ulusal Kimliğinin Oluşumu ve Ermeni Sorunu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), s. 57-66.

126- Gökhan Çetinsaya, "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought," *The Muslim World*, vol. LXXXIX, sayı 3-4, Temmuz-Ekim, 1999, s. 350-376.

Türkiye'nin 1913-1923 yılları arasındaki oluşum dönemindeki hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır. Zürcher'e göre modern Türkiye'yi biçimlendiren bu kritik on yılda ülkenin kaderine egemen olan siyasi ve askeri liderleri güdüleyen Osmanlıcılık, Türkçülük veya İslamcılıktan çok büyük ölçüde tepkisel karakterli kendine has bir Osmanlı Müslüman milliyetçiliğidir. Bu reaksiyoner Müslüman milliyetçiliği büyük ölçüde güç ve zenginlik bağlamında "kaybeden" tarafta olduğu hissine kapılmış Müslümanlar ile "kazanan" taraf olarak algılanan Osmanlı Hıristiyanları arasındaki özgül antagonistik ilişki bağlamında tanımlanır. Buna göre İttihatçıların ideolojisi 1918'den önce mevcut Osmanlı devletini Müslümanların kendi devleti haline getirmek; 1918'ten sonraysa Osmanlı Müslüman devletinden artakalanı korumak manasında kendi devletini arzulayan bir milliyetçilikti. Bu devleti kendi "siyasal ev"i olarak belleyecek ulus ise Osmanlı Müslümanlarıydı. Öte yandan hareketin dinsel değil, siyasal olması ve milliyetçi programının mensubiyeti dinsel tanımlamayla belirlenen millete dayanması, yani dinin millileşmesini hedeflemesi nedeniyle seküler modernleştirici siyasetlerle birlikte yürütülebilmekteydi. 1923 sonrası Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler ulus devlet yönünde gelişiminin Milli Mücadele'ye katılmış kadronun bir bölümü dahil toplumun geniş bir kesimi nezdinde inatçı bir muhalefetle karşılaşması, onun Osmanlı Müslüman milliyetçiliğinin dışına taşarak kapsamlı sekülerleşmeye dayalı Türk milliyetçiliğini benimsemesinde aranmalıdır.[127] Zürcher'in iddiası, Müdafaa-i Hukuk hareketinin Osmanlı İmparatorluğu yapısı içinde bağımsız kalmak isteyen Osmanlı Müslümanlarının hareketi olduğudur. 1923 ile 1925 arasında ise Türk milliyetçisi, on dokuzuncu yüzyıl Batı pozitivizminin popülerleşmiş versiyonlarını benimsemiş ve laik devlete bağlı daha radikal bir kesim, Mustafa Kemal'in önderliği altında bu hareketi ele geçirmiştir.[128]

127- Erik Jan Zürcher, "Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics 1908-1938", *Ottoman Past and Today's Turkey* (2000), ed. K.H. Karpat, s. 150-179.

128- Erik Jan Zürcher, *Milli Mücadelede İttihatçılık* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995), s. 10.

II. Meşrutiyet döneminde gerçekleşen boykot hareketleri ve kitle siyaseti biçimlerini toplumsal bir olgu olarak erken dönem Müslüman / Türk milliyetçiliği bağlamında inceleyen Doğan Çetinkaya'ya göre de söz konusu dönemde gelişen milliyetçi hareketin söylemi büyük ölçüde Müslüman kimliği üzerinedir ve asli payda olarak da İslam vurgulanmaktadır. Çetinkaya'ya göre 1908 boykotu Osmanlı gayrimüslimlerini de seferber etmeye yönelen büyük ölçüde "Osmanlıcı" söylem çerçevesinde gerçekleştirilirken 1910'da Girit meselesi vesilesiyle Yunanistan'ı hedefleyen boykot hareketi, Osmanlı Rumlarını da kaçınılmaz olarak kapsamıştı. Balkan Savaşlarının ardından yaşanan 1914 yılındaki boykotta ise artık Osmanlı gayrimüslimlerinin ekonomideki varlığı doğrudan hedef seçilmişti ve boykot da gayrimüslimlerin ekonomiden ve toplumsal hayattan tasfiyelerinin bir aracı kılınmıştı. 1913 yılının sonunda artık 1908'deki "Osmanlıcı" toplumsal hava yerini, gayrimüslimlerin topyekûn olarak ihanetle özdeşleştirildiği ve Müslümanlar / Türkler arası dayanışmanın teşvik edildiği bir ortama bırakmıştı. 1910 ve 1914 yıllarındaki boykot hareketlerini Müslüman ahalinin nezdinde meşrulaştırmak ve kitleleri harekete geçirmek için İslami ve milli söylem ve referanslar kullanılmış ve bu durum boykot hareketini Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki bir çatışmaya dönüştürmüştü. Çetinkaya'ya göre bilhassa 1913'ten sonra Müslüman / Türk milliyetçiliği gayrimüslim karşıtlığı temelinde tariflenmiş ve yerli gayrimüslimler artık nihai olarak Osmanlıcılık tanımından dışlanmışlardır. Bu bağlamda bu süreçte tüm Osmanlı unsurlarının gelişme ve kalkınmasını imleyen Milli İktisat söylemi yerli gayrimüslimlerin ekonomiden tasfiyesini ve iktisadi ve toplumsal hayatta Müslüman / Türk unsurun egemen olması manasında yeniden tanımlanmıştır.[129]

Osmanlı'nın son yılları ve Milli Mücadele esnasında Güney Marmara'daki Karesi, Hüdavendigar, Kale-i Sultaniye ve İzmit sancakla-

129- Y. Doğan Çetinkaya, *Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar, Boykotlar ve Milli İktisat (1909-1914)* (İstanbul: İletişim Yayınları 2015), çev. Özgür Bircan.

rına odaklanarak dönemin baş döndürücü dini, etnik ve sınıf çatışmalarına odaklanan Gingeras'a göre İmparatorluğun son yıllarında milli teriminin anlamı, Jön Türklerin ona verdiği mezhepler üstü Osmanlılığa gönderme yapan içeriğini kaybederek önemli ölçüde değişir. Bu bağlamda İslam, Osmanlı siyasal düzenine sadakati ifade etmede çok daha önemli hale gelirken Rum ve Ermeni artık "hain" olarak tanımlanır. Gingeras'a göre Güney Marmara'da Milli Mücadele esnasındaki milliyetçi söylemde Anadolu bir Müslüman ülkesi olarak tanımlanır. İslam çağrışımı sadece güçlü siyasi ve kültürel semboller sağlamamakta ayrıca herkesin kolaylıkla benimseyebileceği meşru bir söylem de oluşturur. Hatta direnişin İslam'la özdeşleştirilmesi, çoğu kez halifeyi ve ülkesini savunma mücadelesi olarak takdim edilmesi Milli Mücadele'yi kutsal bir göreve dönüştürmüş, buna katılanları mücahit kılmıştı. Gingeras'ın vurguladığı üzere bu esnada "Türk" terimi de İslam'la yan yana kullanılmış, Anadolu'nun "Türk ve İslam" olduğu vurgulanmış ve "Türk" sıfatı nadiren tek başına kullanılmıştır.[130]

Eissenstat'a göre de Milli Mücadele esnasında "Türk ve Müslüman" terimleri milleti ifade etmek için kullanılan en yaygın terkibi oluşturur. Bu iki kelime aşağı yukarı aynı anlama gelecek biçimde kullanılır. Kurtuluş Savaşı, Avrupa emperyal istilası kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman ve gayrimüslim vatandaşları arasında cemaatler arası bir savaş özelliği de taşıdığından bu eşleşme doğaldır. Yine de Eissenstat'a göre "Türklük" ile Osmanlı Müslümanlarının eş anlama kavuşması tam manasıyla yeni de değildir. Örneğin on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren ve de özellikle yirminci yüzyılın ilk yıllarında Osmanlı seçkinlerinin belli üyeleri, Avrupalı gözlemcilerden devraldıkları "Türkiye" kavramını, çoğunlukla Osmanlı İmparatorluğu'yla aynı anlama gelecek biçimde kullanmaya başlarlar. Eissenstat'a göre Türk milliyetçiliğinin başarısıysa büyük

130- Ryan Gingeras, *Dertli Sahiller Şiddet, Etnisite ve Osmanlı İmparoturluğu'nun Sonu, 1912-1923* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), çev. Melike Neva Şellaki, s. 130-2.

ölçüde önceden mevcut olan ve benimsenmiş İslami kimlikle örtüşme yeteneğinden kaynaklanmaktadır.[131]

Böylece dönemin milliyetçi söyleminin Milli Mücadele'nin ihtiyaçlarıyla uyum içinde biçimlendiği söylenebilir. Milli Mücadele asker ve bürokrat seçkinler ile Müslüman tüccar, eşraf ve toprak ağalarının koalisyonu üzerine inşa olmuştu. Bu koalisyon kendisini gayrimüslim orta sınıflara karşı konumlandırır. Bürokrasinin amacı toplum üzerinde denetim ve hegemonyasını tesis etmekken, Müslüman tüccarlar bu koalisyona yeni edindikleri statü ve serveti -gayrimüslim orta sınıfları tasfiye etmek suretiyle- korumak amacıyla girmişlerdir. Milli Mücadele'nin önderliği, Osmanlı Rum ve Ermenilerinin tasfiyesiyle elde edilen maddi kazancın pay edilmesi yoluyla Müslüman tüccar ve eşrafın desteğini kazanmıştır.[132]

Ermeni ve Rum-Yunan "tehdidi," Milli Mücadele'nin başlangıç aşamasında tayin edici faktördür. Silahlı direnişin esas olarak bu "tehdidin" somut olarak hissedildiği bölgelerde söz konusu olması bu durumun açık bir kanıtıdır. Dolayısıyla "Hıristiyan Türkler" söylemi, bir yanıyla Milli Mücadele'nin temel seferberlik argümanıyla bariz bir çelişki içerisindedir. Diğer yandansa, önceki bölümlerde ayrıntılı olarak gördüğümüz gibi "Hıristiyan Türkler" söylemi ve bir Türk Kilisesi kurma girişimi, Anadolu'da Ermeni ve Rumların köklü varlığına karşı alternatif bir anlatı inşa etmek açısından oldukça işlevlidir. Dolayısıyla "Hıristiyan Türkler" argümanı paradoksal bir durum yaratmaktadır. Bir yandan Anadolu'nun otokton, kök halkının Türkler olduğu iddiasını güçlendiren bir argümanken diğer yandan Milli Mücadelede devreye

---

131- Howard Eissenstat, "Metaphors of Race and Discourse of Nation: Racial Theory and the Beginnings of Nationalism in theTurkish Republic," Paul Spickard, *Race and Nation; Ethnic Systems in the Modern World* (New York: Routledge, 2005) içinde, s. 239-256. İkinci Meşrutiyet döneminde her Osmanlı'ya bir hüviyet cüzdanı verilmesini öngören kanuna ilişkin Meclis-i Mebusan'da yapılan tartışmalar Osmanlı kimliğinin tanımlanmasına ilişkin farklı yaklaşımları ortaya sermesi bakımından oldukça ilginçtir. Bu tartışmalarda nüfus kaydına kişinin dininin yanı sıra "kavmiyetinin" de eklenmesi önerisi karşısında Selanik mebusu Rahmi Bey'in bu hususun Hıristiyanlar için manası olduğu, Müslümanlar arasında böyle bir ayrım olmadığı şeklindeki yanıtı ve yasanın hüviyette Müslümanların din, gayrımüslimlerin ise din ve mezhebinin yanı sıra hangi cemaate mensup olduğunun belirtilmesi şeklinde yasalaşması kayda değerdir. Bu önemli tartışma için bkz. Fevzi Demir, "Osmanlı Kimliği Üzerine Osmanlı'nın Son Tartışması: Osmanlı'nın Hüviyet Cüzdanı Nasıl Olmalı?" *Kebikeç*, sayı 10, 2000, s. 239-254.

132- Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), s. 115; Akçam, s. 136.

giren toplumsal ve siyasal güçlerin temel çıkar ve motivasyonlarıyla bariz bir çelişki oluşturmaktadır. Bu çelişkili durum, Anadolulu Türkdil Hıristiyanlarının milli mücadeleye bağlılığı hususunda pratikte de tereddüde yol açar. Darülfünun hukuk talebelerinden İsmail Hakkı'nın [Sunata] hatıratında bu çelişkili durumun bir örneğine rastlarız. İzmir'in işgal edildiğinin haberlerinin gelmesiyle Darülfünun öğrencileri, işgale karşı nasıl bir tepki vermeleri gerektiğine dair bir toplantı yaparlar. Ancak toplantı beklenmedik bir tartışmaya sahne olur:

> "İlk heyecanlı konuşmalardan sonra Rum asıllı talebelerin bu toplantıdan çıkması teklif edildi. Bunu teklif eden Hasan Dündar'dı, bizim sınıftan. Yine bizim sınıftan Anadolulu bir Rum asıllı arkadaş, şiddetle buna mukabele etti. 'Ne hakla beni çıkarmak istiyorsunuz? Ben, bu vatanın evladı değil miyim? Bu kolumu bu vatan uğrunda kaybetmedim mi?' diye bağırarak harpte yaralanıp, kesilmiş olan sol kolunu gösterdi. Hasan Dündar haklı bir teklif yapmıştı. Rum asıllı arkadaşın da müdafaası kuvvetliydi. Acaba bu arkadaş, Rumca bilmeyen ve kiliselerinde Türkçe ibadet eden Türk asıllı Ortodokslardan mıydı? Biz bunlara hep Rum diyorduk. Bir karar veremedik. Acaba Rum asıllı dediğimiz talebe bu iddiasında samimi miydi, tereddüte düştük. Onlar kaldılar, çıkmadılar."[133]

Anadolulu Ortodokslarının Türklüğüne dair iddialar ne kadar yaygınlaşmış olursa olsun, bu toplulukların milli mücadeleye pratikte dahil edilmesi, yani Türklüğe tam olarak kabulü, atılması o kadar kolay bir adım değildi. Ortodoks Hıristiyanların Türklüğü iddiasıyla Anadolu Müslüman ekseriyetinin hak ve hukukunun "Ermenilik" ve "Rumluk" girişimlerine karşı müdafaası arasındaki bu tenakuz nihayetinde ancak zorunlu mübadeleyle, yani Türkdilli Hıristiyanların Türklüğü iddiasından zımni feragatle çözülecektir.

133- İ. Hakkı Sunata, *İstanbul'da İşgal Yılları* (İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), s. 30-31.

Anadolulu Hıristiyanların Türklüğü vurgusu ile Müslüman milliyetçiliği arasındaki çelişki, yani birbirinden bir hayli farklı, hatta birbiriyle çelişki halindeki milliyetçilik versiyonları ve ulusal kimlik tanımlarının aynı dönemde bir arada varolması ilk bakışta şaşırtıcı görülebilir. Ancak ulus inşası süreçleri daima farklı inşa proje ve perspektiflerinin, dolayısıyla da birbirine alternatif içerme ve dışlama seçeneklerinin birbiriyle rekabet içinde olduğu, bazen çatıştığı, bazen de müzakere edildiği uğrakları barındırır. Yani ulus, farklı milliyetçi projelerin arasında gelişen bir hegemonya mücadelesi aracılığıyla ve sonucunda kurulur. Dolayısıyla Türkdilli Hıristiyanların Türklüğünü vazeden milliyetçi perspektif, Milli Mücadele devrinin ana akım projesiyle çelişkili bir mahiyet arzetse de bu durum onun ulus inşası sürecinin bir parçası olmadığı anlamına gelmez. Yukarıda da belirtildiği üzere, Milli Mücadele sürecinde dinin milli kimliği ve ulusal talepleri formüle etmedeki merkezi konumuna karşı Türkdilli Hıristiyanlar örneği, ulusal kimliği ladini bir çerçevede tarif etme çabası olarak bir istisna teşkil eder. Ancak bu istisnailik bu tasarımın belli bir gerçekliğe, real bir alternatif ulus tanımına denk düşmediği anlamına gelmez.

Tanıl Bora'nın ifade ettiği üzere, "Milli Mücadele dönemi, milli kimlik mühendisliğinin yapılmadığı, milliyetçilik ve kimlik tasarımları dizisinin büyük ölçüde bir nebula olarak kaldığı bir dönemdi."[134] 1918'de yaşanan çöküş, beraberinde ciddi bir entelektüel kriz ve arayışı gündeme getirmişti. "Hıristiyan Türkler" argümanının bu denli popülerlik kazanmasının ardında pragmatik (taktik) kaygılar kadar milliyetçilik ve ulusal kimlik tasarımlarının önemli ölçüde belirsizlik taşıdığı bir dönemden geçiliyor olması da yatmaktadır.

Ancak "Karamanlılar" bu hususta, yani dinsel aidiyetin ulusal kimliğin tanımlanışında belirleyici bir kriter sayılmayarak bir nevi paranteze alınmasının yegâne örneği de değildir. Lozan müzakere-

---

134- Tanıl Bora, "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği," *Toplum Bilim* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), sayı 71, s. 172.

leri sırasında Türk tarafının Musul'daki Yezidi nüfusun "mezhepleri farklı Kürtler olduğu" tezi de pekâlâ bu bağlamda anılabilir: "Yezidiler Kürt'türler; doğal olarak da gelenek ve görenekleri Kürtlerinki gibidir; aralarında yalnız mezhep ayrılığı vardır; bu yüzden, onları birbirinden ayrı tutmak doğru olmaz. Nasıl ulusun bireylerini, kimisi Katolik kimisi de Protestan olduğu için ayrı soydan saymak doğru olmazsa, Yezidiler ile Kürtleri de birbirinden ayırmak haksızlık olur."[135] Müzakereler sırasında Türk tarafı, "Kürtlerin de Türkler ile aynı Turani ırktan geldikleri için Türk olduğu" tezini işliyordu. Bu akıl yürütmeyi mantıki sonucuna götürürsek, Türk tarafının iddiası Yezidilerin Türk sayılması gereğiydi.[136] Görüldüğü üzere Lozan müzakerelerinde Türk tarafı bir yandan Yunanistan'la zorunlu nüfus mübadelesine dair din temelli bir ulus tarifi benimserken diğer yandan Musul meselesinde Turani ırk-soy birliğini vurgulayan, ladini bir tanımda ısrar edebiliyordu. Ulusun tanımlanışında paradoksal sonuçlara da yol açabilen bu çoğulluk, ulusal kimliğin inşası süreçlerine has akışkanlığın belki de en açık ifadesidir.

Türk milletinin nasıl tanımlanması gerektiğine ilişkin bu belirsizlik ve pragmatizm, "Osmanlı" ya da "Müslüman" tabirlerinin yerini Türk'e bıraktığı cumhuriyetin ilk yıllarında da devam eder.[137] Cumhuriyetin ilanına doğru gidilirken ülkenin Müslüman nüfusu "Türk ulusu" biçiminde tanımlanır olur. Ancak Türk ulusunun içeriği halen dini terimler üzerinden doldurulmakta, Türk ulusu ifadesiyle Anadolu'nun ve Rumeli'nin Müslüman nüfusu kastedilmektedir. Yunanistan ve Türkiye arasında yapılan zorunlu nüfus mübadelesinin bu din temelli Türk ulusu tanımıyla uyumlu olduğunu daha evvel ifade etmiştik.

Türklüğün çok daha siyasal-gönüllülük esaslı bir tanıma ve seküler profile kavuşması 1924 sonrasına denk gelir. Türk vatandaşı

135- Aktaran Sezgi Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatan'a* (İstanbul: İletişim yayınları, 2011), s. 147-8.

136- *age*, s. 145-152.

137- Frank Tachau, "The Search for National Idendity Among the Turks," *Die Welt des Islams*, cilt 8, sayı 3, 1963, s. 165-176.

olan, Türk kültürünü, dilini ve Kemalist ülküyü kabul eden herkes Türk sayılır. 1924 Anayasasında Türk vatandaşları soya ve ırka bakılmaksızın Türkiye halkı olarak tarif edilir. 1930'lu yıllarda bu tanıma etnik bağ temelli unsurlar eklenir. Ancak Türk ulusal kimliğinin laik içeriği değişmeden kalır.[138] Kemalist milliyetçiliğin 1923-24 sonrasındaki laiklik temayülü, İslam'ı milli kimliğin entegre bir parçası, toplumsal birliği sağlayan önemli bir unsur olarak gören Müslüman milliyetçiliği çizgisinden bir kopuş anlamına gelir.[139] Bu dönüşümün, yani daha seküler bir ulusal kimlik tanımına geçişin "Hıristiyan Türkler" açısından ne anlama geldiğini, gelecek bölümde ele alacağız.

138- Yıldız, s. 124-6.

139- Zürcher, 2001, s. 50.

Yedinci Bölüm

LAİKLİK VE GAYRİMÜSLİM TÜRKLER: GAGAVUZLAR VAKASI

Bir önceki bölümde "Hıristiyan Türklerin" Türk milli bütünlüğüne dahil edilmeyişinde belirleyici olanın, Milli Mücadele devrinde hâkim olan din ağırlıklı ulusal kimlik tanımı ve milliyetçi seferberlik söyleminin olduğunu gördük. 1920'lerin ikinci yarısından itibarense laik ve etnisite temelli bir milli kimlik tanımına doğru kayış, "gayrimüslim Türklerin" ulusal cemaatin içine dahil edilmesini en azından kavramsal düzeyde kolaylaştırdı. Eğer milli kimlik tarifi, dolayısıyla da ulusal topluluğa kimin içerilip kimin içerilemeyeceği din üzerinden belirlenemeyecekse o zaman "Hıristiyan Türkleri" bu tanımın dışında tutmanın da gerekçesi kalmayacaktı. Dahası Anadolu'nun otokton halklarının Türk olduğu iddiası üzerine inşa edilmiş olan Türk Tarih Tezi, Selçuklu istilaları öncesi Anadolu'da Türklerin mevcut olduğunu, bunların da büyük olasılıkla Hıristiyan olduğunu varsayıyordu. Yukarıda vurgulandığı üzere, daha Milli Mücadele döneminde, rakip milliyetçiliklerin iddialarını reddetmek ve Anadolu'da Türklerin varlığının kadimliğini ortaya koymak için daha sonra "Türk Tarih Tezi" olarak resmileştirilip sistematikleştirilecek görüşlere atıfta bulunuluyordu. Özellikle de Anadolu Hıristiyanları-

nın Türklüğü iddiasını öne sürerken bu daha resmileşmemiş "teze" atıflar yapıldığını görmüştük.

Bu görüşlerin devletçe tescillenip sistematikleştirilerek bir "tez" haline getirildiği 1930'larda ise Anadolu'da bir zamanlar mukim olan Hıristiyanların aslen Türk olduğunu iddia etmek çok daha kolaydı. Örneğin Birinci Türk Tarih Kongresi'nde konuşan Reşit Galip'e göre, yapılan antropolojik tetkikler, "dini, siyasi saikler ve dil ayrılığı dolayısıyla ayrı unsurlar halinde görülmüş Ermeniler vs zümrelerin ve hatta mübadele edilen Rum ahalinin dahi aynı ırk tip menşeinden geldiklerini göstermektedir."[1] Yine Reşit Galip, 1932 yılında İstanbul Darülfünununda, "Türklerin ve Ermenilerin ortak kökenleri" üzerine bir kitap yazmak arzusundaki Prof. Agop Martayan [Dilaçar] ve Ermeni gazetesi *Jamanak*'tan bir temsilcinin bulunduğu bir toplantıda, "Antropolojik karşılaştırmalar ve eski çağlara ait bilgilerin, ... Ermenilerin Türklerle aynı etnik kökenlere sahip olduğu konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmadığını" belirtmiştir.[2] Aynı dönemde, Nadir Nadi (Abalıoğlu) de Ermeniler ile Türklerin aynı ırksal kökenlere sahip olduğunun bilimsel olarak kanıtlanmış bulunduğunu ileri sürenler arasındaydı.[3]

Bu dönemde Anadolu'daki "Türk Hıristiyanların" kaybı bir tür nostalji konusu halini dahi alır. Örneğin Yunus Nadi *Cumhuriyet* gazetesindeki başyazısında şöyle yazar:

> "Milli orijinleri itibarile Türk olan gayrimüslimlere gelince tarihin bu çok bedihi hakikatine ancak İstiklâl Savaşımızın zaferle bitmesinden sonra Atatürk inkılâblarının önümüzü aydınlatması sayesinde akıl erdirebildik. Rumelinde ve Anadoluda mahşere benzer çatışmalar ve çarpışmaların tasfiyelerinden

---

1- Aktaran, Nazan Maksudyan, *Türklüğü Ölçmek Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi (1925-1939)* (İstanbul, Metis Yayınları, 2007), s. 160.

2- Aktaran Soner Çağaptay, "1930'larda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002b), s. 249.

3- Aktaran Çağaptay, *agm*, s. 262.

> sonradır ki bütün bu cidal ve kıtallerin, nihayet bunca vatandan sökülüp atılmaların hep kardeşler arasında boğuşmalar olduğunu öğrendik."[4]

Daha önce Türkçe konuşan Ortodoksların köken itibariyle Türk olsa da Türk milletinin bir parçası sayılamayacağını yazmış olduğunu gördüğümüz İsmail Habib [Sevük] de 1936-37 yıllarındaki Anadolu gezisi sırasında şu satırları kaleme alır:

> "Vaktiyle burası Rum mahallesi idi. Dili bizim, kanı bizim, giyinişleri bizim olan bu Hıristiyan Türkleri sırf dinleri ayrı diye mübadeleye tabi tuttuk. Gidişleri yazıkken giden geleceğin gelmeyişiyle de Niğde'ye yazık olmuş. Bak vaktiyle ışıklı gözler gibi parıldayan o evlerin çoğu şimdi camsız pencereleriyle cansız birer göz çukurluğunun karanlığı içinden kör kör bakıyorlar."[5]

1920'lerin sonlarından itibaren Hıristiyan Türkler meselesinin aktüel siyasal aciliyeti azalmış olduğu ve esas olarak da tarih araştırmalarının bir konusu haline geldiği rahatlıkla söylenebilir.[6] Bu bağlamda Anadolu Hıristiyanları ile Türklerin ırksal birliklerini vurgulamak, ana akım milliyetçiliğe görece uygun ve geçmişin siyasal ihtilaflarından uzak, nispeten "rahat" bir pozisyon haline geldi. Bu noktada Hıristiyan Türkleri konu edinen bu tür çalışmalardan kimi örnekler sunmak faydalı olacaktır.

Hasan Fehmi [Turgal], Türk Tarih Tezi'yle uyumlu biçimde, Oğuzların Anadolu'ya geldiklerinde burada yaşayan millettaşlarını bulduklarını iddia ediyordu. Ona göre Anadolu'nun zorla Türkleş-

---

4- Yunus Nadi, "İmparatorluktan dökülüp kalan Türkler," *Cumhuriyet*, 7 Haziran 1938.

5- Aktaran Mert, *Türk Ortodoksları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2005), yayımlanmamış yüksek lisans tezi, s. 31.

6- Örneğin bkz. Ahmet Zeki Velidi, "Oğuzların Hıristiyanlığı Meselesine Ait," *Türkiyat Mecmuası*, cilt II, İstanbul, 1928, s. 244-246 (Transkripsiyon: Serkan Acar, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Cilt XXVII sayı 2, Aralık 2012, s. 527-539.

tirilmesi denecek bir durum hiçbir zaman yaşanmamıştı; zira Anadolu'daki mevcut nüfusun önemli bir kısmı, farklı bir dinden de olsa, zaten Türktü. Hasan Fehmi Osmanlı mahkeme kayıtlarında yaptığı araştırmalar üzerinden (Ortodoks ya da Gregoryen) pek çok Anadolu Hıristiyanının Çakmak, Yahşi, Yağmur, Kaplan, Hatun, Hıdır, Tanrıverdi, Hüdaverdi, Turgut gibi Türk isimlerine sahip olduğu neticesine varmıştı. Ancak, Hıristiyan olarak kalanlar Yunanca, Müslüman olanlar da Arapça isimler aldıklarından bu isimler zamanla ortadan kalkmıştı.[7]

Fehmi Aksu, Isparta Halkevi'nin dergisi *Ün*'de 1938 yılında yazdığı bir yazıda Türk halkının ve kültürünün Hititler zamanından beri Anadolu'da hâkim olduğunu vurguluyor ve onca istilaya rağmen Anadolu'nun Türk karakterinin değişmeden kaldığı sonucuna varıyordu. Tıpkı Hasan Fehmi gibi o da mezar taşları ve bilhassa Isparta'daki mahkeme kayıtları yardımıyla Anadolu Hıristiyanlarının Türklüğünü ispat etmeye çalışır. Homat, Yuvaççа, Kasca, Peçenek, Kayı, Bayat, Afşar, Danişment, Yağbasan gibi yer isimlerinden, Aka, Aslan, Ören, Emre, Balı, Demir, Doğan, Turgut, Temel, Satı, Durmuş gibi kişi isimlerinden örnekler verir. Ona göre Isparta Hıristiyanları dilleri, gelenek, görenek ve kıyafetleri itibariyle Türktür.[8]

Yahudi asıllı eğitimci, siyaset adamı ve Türk milliyetçisi Avram Galanti de *Vatandaş Türkçe Konuş* (1938) başlıklı meşhur broşüründe Anadolu'daki Türkçe konuşan Hıristiyanlar meselesini ele alır. Cami Bey gibi o da bu nüfusun varlığını açıklamak için Bizans ordusunda Türklerden oluşan birliklerin (Τουρκοπόλοι) rolünü vurgular.[9] Francis Psalty ise 1937'de düzenlenen II. Türk Tarih Kongresi'nde Orta Asya'daki Hıristiyan Türklere odaklanmıştır. İslam'ın yaygınlaşmasından önce Türkler arasında Hıristiyanlığın hayli yay-

7- Hasan Fehmi, "Anadolu'da Gregoriyen ve Ortodoks Türkler," *Ülkü*, cilt 4, no. 22, 1934-1935, s. 173-6.

8- Aksu, 1938, s. 643-6. Benzer örnekler için bkz.: M. Mesud Koman, "Anadolu Hıristiyanlarında İslam ve Türk Adları," *Konya Halkevi Dergisi* no. 3, İkinciteşrin 1936; Ragıp Önen, "Bor Halil Nuri bey Kütüphanesi'ndeki Mahkeme-i Şer'iye Sicilleri ve Bunlarda Görülen Türkçe Kişi ve Köy İsimleri," *Türk Etnografya Dergisi* no. III, 1958 ve H. Ongan, "Şer'iye sicillerinde geçen Türkçe kişi adları," *Türk Etnografya Dergisi* I, 1956.

9- Avram Galanti, *Vatandaş Türkçe Konuş* (Ankara: Kebikeç Yayınları, 2000.), s. 10-3.

gın olduğu sonucuna varan Psalty, tarihçi ve şarkiyatçı Alphonse Mingana'nın şu sözlerini alıntılar: "tarihin tuhaf bir ironisiyle 'Türk' sözcüğü modern Avrupa dillerinin neredeyse tümünde Müslüman'la eşanlamlı hale geldi. Hâlbuki İstanbul ve Anadolu'daki Osmanlı Türklerinin bile atalarının büyük çoğunluğu Muhammed'in dünyaya gelmesinden önce coşkulu Hıristiyanlardı."[10]

Yaşar Nabi (ileride yeniden anacağımız) *Balkanlar ve Türkler* (1936) adlı çalışmasında, Fatih Sultan Mehmet'in Patrikhane'yi korumak yerine bir Türk Kilisesi tesis etmiş olsaydı Türk Hıristiyanların milli bağlılığını sağlayacağı ve keza değişik yabancı unsurların da muhtemelen Türkler tarafından asimile edilmiş olacağını iddia eder.[11] Yaşar Nabi'ye göre nüfus mübadelesi sonucunda Yunanistan'a göç etmiş olan Ortodoks Hıristiyanların çoğunlukla Türk olduğu şüphe götürmeyecek bir gerçektir. Bir balığın içinde yüzdüğü suyun farkında olmaması gibi bu insanlar da Türklüklerinin farkında değildir. Ancak vatanı terk etmek zorunda bırakıldıklarında Türklüklerinin ayırdına varmışlar ve onları milliyetlerini unutmaya zorlayan çabalara karşı direnmişlerdir. Diğer taraftan, muhtemelen bu yazdıklarının Türkiye'ye gelmiş Türkçe konuşmayan Müslümanlar için de tersinden geçerli sayılabileceği endişesiyle, Yunanca konuşan Girit Müslümanlarının Yunan kabul edilemeyeceğini bilhassa vurgular; çünkü bunlar bilinçli olarak Türkiye'de yaşamayı tercih etmiştir. Nabi, Yunanistan'a göç etmiş olanların önemlice bir kısmının ilk fırsatta vatanlarına dönmenin ve ırk kardeşleriyle bir arada yaşamanın yollarını arayacağına inanır. Eğer bu insanlara fırsat verilirse bunların Türklüğe bağlılıkları ağır basacak ve Türk milliyetçiliğinin en hararetli savunucuları olacaklardır. Ancak Nabi bunun henüz bir rüyadan ibaret olduğunun da farkında olduğunu belirtmeden geçemez.[12]

10- F. Psalty, "Türkelide Hıristiyanlık," *II. Türk Tarih Kongresi* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943), s. 887-95. Psalty'den farklı olarak Zeki Velidi, Türkistan ve İdil havzasındaki Oğuzların Hıristiyanlıkla bir alakasının olmadığını öne sürer. Bkz. Başkırdistanlı Zeki Velidi, "Oğuzların Hıristiyanlığı Meselesine Dair," *Türkiyat Mecmuası* II, İstanbul 1928.

11- Yaşar Nabi, *Balkanlar ve Türklük* (Ankara: Ulus Basımevi, 1936), s. 27-9.

12- *age*, s. 229-31.

Hıristiyan Türkler konusuna değinen bir yayın da militan milliyetçi dergi *Çınaraltı*'dır. "Dilde, Fikirde, İşde Birlik" sloganıyla yayın hayatına atılan *Çınaraltı*'nda Barkın imzalı bir yazıda, Anadolu'daki Türk mevcudiyetinin yedinci asra kadar geri gittiği, bunların da büyük çoğunluğunun Hıristiyan Türkler olduğu ifade edilir. Yazara göre, Türkler, Hıristiyan ya da Müslüman olsunlar, milli hasletlerini, ırkî özelliklerini ve birlik hissini daima muhafaza etmişlerdir. Ona göre Anadolu'da Yunan denen insanların bugünün Yunanistan'ıyla hiçbir ilgisi yoktur ve bunlar Müslüman komşuları kadar Türktür. Bu iki unsur arasındaki ilişkiler emperyalist güçler müdahale edinceye kadar mutlak surette barışçıl olmuştur ve Hıristiyan Türklerin Anadolu'dan sökülüp atılmasına neden olan da yabancıların provokasyonlarıdır.[13] Barkın bir başka makalesinde de tarihteki pek çok önemli Türkü ırk anlamında Yunan ya da İranlı kabul eden Batılı yazarlara karşı çıkar. Her dönme ya da devşirmenin öncesinde gayri Türk olduğu varsayımına itiraz eder. Örnek olarak Türk tarihinden iki önemli mimarı, Selçuklu zamanından Keluk ya da Kölük'ü ve Osmanlılardan Mimar Sinan'ı gösterir. Bunların her ikisi de Hıristiyandır; ancak bu onların Türk olmadığı anlamına gelmez. Makale bu iki ismin Türk olduğunu ispat çabalarıyla sona erer.[14] *Çınaraltı* dergisi bu konuyu ele almaya devam eder. Örneğin M. Fahreddin Çelik, güneybatı Kafkasya'daki gayrimüslim Türkler hakkında bir makale kaleme alır. Çelik'e göre gayrimüslim Türkleri anlamak için "bugün dahi" yeterince çaba gösterilmemektedir.[15]

Sayıları pek de fazla olmayan bu örnekler Hıristiyan Türklerin mevcudiyetinin en azından entelektüel çevrelerde tanındığı ve kabul edildiğini gösterir. Ancak bu tip referanslara karşın "Hıristiyan Türk" ifadesi, akademik jargonun dışına pek fazla çıkamamıştır. Bu dönemde seküler ve etnisite temelli bir milliyet tanımı hâkim konumda olsa

13- Barkın, "Anadolu'daki Hıristiyan Türklere Ait Araştırmalar I," *Çınaraltı* no. 19, 13 Aralık 1941, s. 6-7.

14- Barkın, "Anadolu'daki Hıristiyan Türklere Ait Araştırmalar II," *Çınaraltı* no. 20, 20 Ocak 1942, s. 7-8.Ayrıca bkz. R. Meiûl Meriç, "Mimar Sinan'ın Hayatı," *Ülkü*, cilt 11, no. 63, Mayıs 1938, s. 195-206.

15- M. Fahreddin Çelik, "Ahıska'da Musevi Türkler," *Çınaraltı* no. 26, 31 Ocak 1942, s. 5-6.

da gayrimüslim olmak ile gayri Türk olmayı gerek resmi gerek popüler düzeyde eş gören bir anlayış geçerli olmaya devam eder. Hıristiyan Türklerden bahsetmek "saçma, tanımı gereği çelişkili" görülür.[16] Dahası bu durum pratikte Anadolu'da kalmış gayrimüslim topluluklara dair devlet politikalarında da bir değişime yol açmaz. Örneğin Ordu'da 1940 yılında yazılmış bir müfettiş raporu, bölgede 500 kişilik bir Ermeni cemaatinin varlığından bahsetmektedir. Raporu kaleme alan Kayseri mebusu Hilmi Kılıç, bu topluluğun şikâyete konu olabilecek bir halinin görülmediğini belirtse de "bu küçük ekalliyetin Ordu'daki mevcudiyetinin iyi olmadığı" sonucuna varır.[17] Anadolu Ermenilerinin Türklerle aynı kökenden geldiği argümanı çeşitli vesilelerle ifade ediliyor olabilirdi. Ancak bu, görüldüğü üzere, Ermenilere karşı devlet politikaları açısından bir değişime tekabül etmiyordu.

1924 Şubatında TBMM'de Türk vatandaşlarının sahip olduğu şirketlerin gümrük vergilerinden muaf tutulmasını sağlayan bir kanunla ilgili tartışma, gayrimüslimlerin Türk sayılamayacağına dair anlayışın belki de en net tezahürlerinden birine sahne olur. Söz konusu kanun teklifi mecliste tartışılırken, "Türk" kelimesinden kimlerin anlaşılması gerektiği meselesi bir tartışma yaratır. Diyarbakır Milletvekili Zülfü (Tiğrel) yabancı sermayeli şirketlerin Türk vatandaşlarının mülkiyetinde olması durumunda kanundaki Türklük kavramının nasıl tefsir edileceğini sorar. İlgili kanunun hazırlanmasında payı olan İzmir Milletvekili Şükrü (Saraçoğlu) Bey buna, "Efendim, Türkler ve Türk şirketinden maksadımız kanunen Türkler ve Türk şirketi denince neyi kastediyorsa biz de onu kastediyoruz" diye cevap verir. Bunun üzerine Çorum Milletvekili İsmail Kemal (Alpsar) ise "Ermeni ve Rumlara da Türk mü diyoruz?" diye sorar. Gümüşhane Milletvekili Zeki (Kadirbeyoğlu) Bey'in bu soruya cevabı, konumuz açısından oldukça açıklayıcıdır: "Onlar hiçbir vakit Türk değildir."[18]

16- Lewis, s. 15.

17- Howard Eissenstat, "Erken Dönem Türk Milliyetçiliğinde Irkçı Düşünce," *Toplumsal Tarih*, sayı 165, Ekim 2007, s. 52.

18- Soner Çağaptay, "Kim Türk, kim vatandaş? Erken Cumhuriyet Dönemi Vatandaşlık Rejimi Üzerine Bir Çalış-

"Kendi ırkımızdan oldukları muhakkak görülen bu güzel halk"

Cumhuriyet döneminde gayrimüslimler karşısında gündeme getirilen politikaların tartışılması bu çalışmanın sınırları dışında kalıyor. Bunun yerine, değişen Türklük tanımının gayrimüslimleri nasıl dışlamaya devam ettiğini örneklemek açısından cumhuriyetin göç ve iskân politikalarını ele alacağız. Gerçekten de cumhuriyetin ilk yirmi yılında uygulanan göç politikaları, giderek yerleşiklik kazanan seküler eksenli ulusal kimlik tanımına karşın gayrimüslimlerin Türk kabul edilemeyeceği varsayımının geçerli olmaya devam ettiğini son derece berrak biçimde ortaya koyar. İki savaş arası dönemde cumhuriyet yöneticileri gerek savaşlar gerekse gayrimüslimlerin tasfiyesi nedeniyle ciddi bir biçimde azalmış Anadolu nüfusunu artırmak için göç almaya özellikle önem veriyorlardı. Göç, özellikle de Türk soylu addedilen ya da görece kolay asimile edilebilecek toplulukların göçü, Türk ulusunun türdeşliğini pekiştirecek bir mekanizma olarak da görülüyordu.

Göç politikalarının uygulanışında gündeme gelen öncelikler açısından İttihat ve Terakki devri ile Cumhuriyetin ilk iki on yılı arasındaki paralellikler dikkat çekicidir. Anadolu'daki Müslüman nüfusu artırmak kadar bu nüfus içerisinde Türklüğe asimilasyona kolay ya da zor olabilecekler arasında ayrımlar yapma ihtiyacı, her iki devirde de söz konusudur. Dahası, iki farklı Türk milliyetçiliği ("Müslüman milliyetçiliği" ve etnik vurgulu daha seküler milliyetçilik) anlayışının hâkim olduğu söylenebilecek 1920'li ve 1930'lu yıllarda dahi bu açıdan kayda değer bir süreklilik mevcuttur.[19] Biz burada Pomak, Arnavut ya da Giritli Müslümanlar gibi toplulukların göç ve iskânı konusunda uygulanan politikalara değinmeyeceğiz. Elinizdeki çalışma açısından kritik husus, kökeni ne olursa olsun gayrimüslim göçmenlerin Anadolu'ya iskânı hususunun, daha seküler bir milliyetçiliğin hâkim olduğu dönemde dahi söz konusu olamamasıdır. Bulgaristan ve özellikle Romanya'daki Hıristiyan Gagavuzlar vakası bu açıdan,

---

ma," *Toplum ve Bilim*, sayı 98, Güz 2003, s. 168.

19- Erol Ülker, "Assimilation of the Muslim communities in the first decade of the Turkish Republic (1923-1934)," *European Journal of Turkish Studies*, URL: http://www.ejts.org/document822.html

yani gayrimüslimleri dışarıda bırakan Türk milli kimliği tanımının halen geçerli olduğuna dair son derece yerinde bir örnektir.

Gagavuzların Türkiye'de yaygın biçimde bilinir olması 1930'lu yıllara denk gelir ve ağırlıkla Romanya'nın Dobruca bölgesinde, güney Moldova ve kuzeydoğu Bulgaristan'da yaşayan bu topluluk aracılığıyla "Hıristiyan Türkler" başlığı bu dönemde beklenmedik bir biçimde yeniden güncellik kazanır.[20] Türk Ocaklarının kapatılmasının ardından 1931'de Bükreş büyükelçisi olan Hamdullah Suphi, Gagavuzların gündeme gelmesinde kritik bir rol oynamıştır. Hamdullah Suphi'nin niyeti, Türk milli hislerini Romanya'daki Müslümanlar haricinde Gagavuzlar gibi Besarabya'nın Türkçe konuşan Hıristiyanları arasında da yaygınlaştırmaktı. Suphi, 1944 yılına kadar süren uzun elçilik görevi esnasında Müslüman Türkler ile Gagavuzlar arasındaki ilişkileri pekiştirmeye gayret eder ve Gagavuzların Romen hükümeti nezdinde Bulgar değil de Türk sayılmasını sağlar. Elçiliğin yerel personelini Gagavuzlar arasından seçer. Gagavuz köy ve kasabalarında Türkçe öğretim yapan okullar açtırır. Bölgede görev almak üzere bir Türk öğretmen misyonu örgütler.[21] Emekli General H. Emir Erkilet, Bükreş'e yaptığı ziyarette görüştüğü Tanrıöver'in Gagavuzlarla olan rabıtasını şu satırlarla ifade eder:

> "Arabamızın tekerlekleri düz ve parlak asfalt üzerinden yağ gibi kayarken Hamdullah Suphi de bize Besarabyadaki hıristiyan Türkleri, yani Gagavuzları tatlı tatlı anlatıyordu. Bu Türk kavmin yabancı ve hıristiyan ırk deryası içinde nasıl millî dili, millî ahlâk ve millî âdetlerini muhafaza edebildiklerine şaşmamak kabil değildir. Türkçe konuşan ve Türkçe ibadet eden bu halis Türk kavminin eski kabile adı belki de Gökoğuz idi. Fakat onlar Hamdullah Suphi Tanrıöverle temastan evvel kendilerinin büyük bir Türk milletine mansub bulunmaları saade-

20- Örneğin bkz. Köprülüzade Mehmet Fuat, "Şimali şarkî Bulgaristan'da Türkler ve Türk dili 3," *Cumhuriyet*, 17 Nisan 1933.

21- Necip Hablemitoğlu, "Kemal'in Öğretmenleri," *Yeni Hayat*, Kasım 1998.

tinden habersiz idiler. Onlarla öz beöz hatta İstanbul türkçesile konuşan büyük sefirimiz soruyor:

— Sizin diliniz nedir?

Cevab:

— Gagavuzca.

— Peki, ya benim sizinle konuştuğum dil nedir?

— O da gagavuzca

Fakat hayır, ey millettaşlar ve arkadaşlar! Sizin de benim de konuştuklarımız dil dünyada en az 60 milyon Türkün kullandığı öz türkçedir. Onlara her şey anlatıldıktan sonra artık Türk olduklarını ve dünyada birkaç bin kişiden ibaret yalnız ve zavallı bir azlık olmadıklarını anlamışlardır."[22]

Hamdullah Suphi, "Gökoğuzlar" dediği Gagavuzların Romanya'daki Müslüman Türkler gibi Türkiye'ye göç etmesini teşvik etmek için de çabalıyordu. Mustafa Baydar'a göre, Suphi'nin amacı, Romanya'dan Türkiye'ye gerçekleşecek kitlesel bir Gagavuz göçüyle Hıristiyan Türklerin Anadolu'dan gönderilmesi hatasını telafi etmekti. Bazı Hıristiyan Türklerin Türkiye'ye, Marmara nehri havzasına gönderilmesini planlamaktaydı.[23] Özdemir Çobanoğlu, 1930'ların ortalarında Hamdullah Suphi Tanrıöver'in inisiyatifiyle Türkiye'de Muallim Mektebi'nde eğitim almak için kabul edilmiş öğrencilerden biriydi. Çobanoğlu hatıratında, Hamdullah Suphi'nin kendisine bizzat Atatürk'ün "Gagauz Türklerini kiliseleriyle birlikte Bursa dolaylarına veya Trakya bölgesine yerleştirmek" istediğini aktarır.[24]

Hamdullah Suphi, 18 Ocak 1932 tarihinde Ankara'ya gönderdiği, "Gagavuz Türkleri" başlığı taşıyan raporunda, Romen, Bulgar ve Yunan milliyetçi hareketlerinin sistematik basıncı karşısında milli

---

22- H. Emir Erkilet, "Şark Cephesinde Gördüklerim 4-Nihayet Bükreş'te," *Cumhuriyet*, 15 İkinciteşrin 1941.

23- Baydar, s. 157-61

24- Çobanoğlu'na göre Atatürk'ün vefatı ve akabinde II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi, bu tasarımın gerçekleşmesine mani olur. Mustafa Çobanoğlu, *Anavatan'dan Anavatan'a Bir Gagauz* (İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2003), s. 24-30.

kimliklerini yitirme tehdidiyle karşı karşıya bulunan Gagavuzlara gereken alakanın gösterilmesi gereğini ifade eder:

> "Eğer Türkler tarafından kendilerine bir alaka gösterilir, mazileri kendilerine bir izah olunur, onlara haklarında tetkikat yapmış olan müsteşriklerin Türk menşelerini gösterir malumat biraz öğretilirse, kendi ırkımızdan oldukları muhakkak görünen bu temiz, çalışkan, sağlam ve güzel halk Türklük camiasına her surette bağlanacaktır."[25]

Hamdullah Suphi raporunda, "Karamanlılar" ile Gagavuzlar arasında dikkate değer bir kıyasa başvurur ve "Karaman Rumları," "daha doğrusu Anadolu'nun Bizans zamanında Hıristiyanlaşmış Ortodoks Türkleri" ile Gagavuzlar arasında Türkçenin Yunan harfleriyle yazılması gibi benzerlikleri hatırlatır. Daha sonraysa kısa bir dönem için Romen hükümetinin başında bulunan ünlü tarihçi Nicolae Iorga'nın Gagavuzları da tıpkı "Karamanlılar" misali Türk idaresi altında dillerini değiştirmek zorunda kalan Rumlar olarak tanımlamasına karşı çıkar ve "Mektebi olmayan, gazetesi olmayan, hiç kimseden himaye görmeyen ve bilhassa o havalide büyük bir Türk kitlesine istinat etmeyen bir dilin, İstanbul'da ve İzmir'de bile çok mukavim olan Rumcayı nasıl yüzbinlerce azası olan bir halka unutturmuş ve yerine geçmiş olduğunu" anlamanın mümkün olmadığını belirtir. Suphi'ye göre Gagavuzlar da tıpkı "Karamanlılar" gibi Bizans zamanında Hıristiyanlaşmış Türklerdir. Aralarındaki tek fark, Gagavuzların "Rum Patrikhanesinin elinde eski Bab-ı Âli'nin cehil ve gafleti sayesinde Rumlaştırılmaya bol bol vakit ve fırsat bulamamış kimseler" olmasıdır.[26]

Hamdullah Suphi aynı tarihli raporunda, Ankara'ya Gagavuzların Türkiye'ye iskân edilmeleri gereğini ifade eder. Böylece, daha zorunlu nüfus mübadelesinin üzerinden on yıl bile geçmemişken

---

25- Aktaran Yonca Anzerlioğlu, "Bükreş Büyükelçisi Hamdullah Suphi ve Gagauz Türkleri," *Bilig*, Güz 2006, sayı 39, s. 37.

26- Aktaran Anzerlioğlu, *agm*, s. 38-39.

Türkiye'ye yeniden Hıristiyanların yerleştirilmesi konusu, üstelik resmi kanallarda tartışılan bir mesele haline gelir. Suphi, söz konusu raporda bu hususu şöyle ifade eder:

> "Eğer Türk milliyetperverliği eski Rumeli'nin koskoca bir parçasında asırlardan beri anadillerini sadakatla muhafaza eden bu eyi ahlak sahibi, sağlam ve güzel Türk halkı ile alakadar olmaya başlar ve bunlara tarihi hakikati telkin ile kendilerini Türk camiasına davet ederek başka milletler arasında büsbütün eriyip kaybolmalarına mani olursa ve nihayet ümit ve temenni ettiğim üzere Anadolu'nun kapılarını Türk ırkının bu öz evladına açar ve eski maruf tesamuhuna göre onlara dini hürriyetleriyle beraber yer ve yurt gösterirse boş olan Anadolu kendisine sadakatla merbut kalacağı muhakkak olan yepyeni bir kuvvet kazanır."[27]

Suphi aynı raporun son kısmında, Gagavuzların Anadolu'ya yerleştirilmelerine dair gündeme gelebilecek muhtemel itirazları da sezerek ulusal dayanışmanın dini ayrımlara galebe çalması gerektiği hususunu da ifade etme gereği duyar: "Suriye'de Hıristiyan Arap, Müslüman Arapla beraber Fransız istilasına karşı mücadele etmektedir. Hıristiyan Arnavutlar, halkının ekseriyeti Müslüman olan Arnavutluğun istihlas hareketinde milletlerine sadakatle mücahade etmişlerdir. Bosna-Hersek'teki Sırp mektepleri, Müslüman Boşnak çocuğunu Hıristiyan Sırp çocukları ile beraber Sırp vatanseveri olarak yetiştiriyor." Hamdullah Suphi raporunu, "vekâletin Müslüman Türkler hakkında olduğu gibi bu Hıristiyan Türkler hakkında ittihaz buyuracağı kararı ve bendenize tebliğ edeceği emri bekliyorum efendim" sözleriyle bitirir.[28] Hamdullah Suphi, 24 birinci teşrin 1934 tarihli raporunda da Gagavuzların Türkiye'ye yerleştirilmesi mesele-

---

27- Aktaran Anzerlioğlu, *agm*, s. 40.

28- Aktaran Anzerlioğlu, *agm*, s. 40.

sini ele alır ve bu topluluğun "Anadolu'muzun koskoca bir parçasına neşe, hayat, refah ve ümran getirecek bir kıymet ve ehemmiyette" olduğunu belirtir.[29]

Gagavuzların Türklüğü ve dahası Türkiye'ye göç ve iskânı konusuyla alakadar olan sadece Hamdullah Suphi değildir. 12 Mart 1932 tarihinde Bulgaristan'daki Varna konsolosluğundan Ankara'ya yollanan bir raporda da Gagavuzların Türkiye'ye göç ettirilmesinde doğacak faydalar ifade edilir: "Bu Hıristiyan Türkler memleketimize celbettikleri ve aynı nesilden olan Anadolu Türkleri ile ihtilatları temin olunabildiği takdirde Oğuz neslinden bir kütlenin Bulgarlaştırılmasının önüne geçilmiş olmakla beraber neslimize, dolayısıyla tarihimize pek büyük bir hizmet ifade edilmiş olur."[30]

Edebiyatçı ve yayıncı Yaşar Nabi [Nayır] de muhtemel bir kitlesel Gagavuz göçüyle ilgilenmiş, bu konuyu belli ölçülerde de olsa popülerleştirmiş yazarlardandır. Önce *Ulus* gazetesinde yazdığı yazılarda, sonra da bu konudaki kitabında, Gagavuzların Türk olduğu gerçeğinin aşikâr olduğunu vurgular. İsimleri *Gök-Oğuz* sözcüklerinden gelmektedir. Dillerinden ve geleneklerinden pek çok örnek Türklüklerinin ispatıdır. Yaşar Nabi, bu insanların zorla Türkçeyl kabul etmek durumunda kalmış Yunanlar olduğunu belirten Yunan tezine de gönderme yapar. Bu teoriye göre yetkililerden Yunanca konuşmamaları için baskı gören bu insanlar "Gagan uz olsun" demişler, isimleri de bu deyişten türemiştir. Bu "çocukça" teoriye karşı çıkan Nabi, bir on yıl önceki tartışmalarda ifade edilmiş argümanları tekrar ederek, Osmanlıların Hıristiyan tebaalarını hiçbir zaman dillerini değiştirmek zorunda bırakmadığını, Osmanlı zamanında böylesi fevri bir milliyetçi hareketin var olmadığını belirtir.[31] Ona

---

29- Aktaran Anzerlioğlu, *agm*, s. 45.

30- Aktaran Anzerlioğlu, *agm*, s. 35.

31- S. Kiriakidis'e göre (*Η Δυτική Θράκη και οι Βούλγαροι* [Batı Trakya ve Bulgarlar], Atina, 1919), Gagavuz olarak adlandırılan, Trakya'daki Türkçe konuşan Hıristiyanlar Yunan kökenliydiler. Kiriakidis, sakinlerinin kendilerini "Karamanlı" olarak adlandırdıkları Gümülcine yakınlarındaki Bulatköy örneğini verir. Bkz. I. Iordanoglou, "Οι Γκαγκαούζοι και η καταγωγή τους [Gagavuzlar ve kökenleri]," Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών 5, Atina, 1984-1985, s. 401-2.

göre Türkler yabancı bir halkı kendi dillerini konuşmaya hiçbir zaman zorlamamıştır. Eğer ki Türkler böyle bir şeyi gerçekten istemiş olsalardı bu politikayı yalnızca Anadolu'da ya da yalnızca Gagavuzlar arasında değil, İstanbul'da ya da Yunanistan'da da uygulamaya koyarlardı. Nabi, asırlardır Türkiye'de yaşamış ama hâlâ son derece bozuk bir Türkçe konuşan Rumlar ile ancak Yunanistan'a gittikten sonra Yunanca öğrenmeye başlamış ve Yunancayı da kuvvetli bir Türkçe aksanıyla konuşanların aynı kökenden geldiği iddiasının hiçbir bilimsel temelinin olmadığının altını çizer.[32]

Yaşar Nabi'ye göre Gagavuz Türklerinin Bulgarlar ya da Romenler tarafından asimile edilmelerinin önüne geçmenin yegâne yolu, onları Türkiye'ye getirmektir. Üsküp doğumlu olan Nabi, gerek milli kimliklerinin muhafaza edilmesi gerekse Türkiye'nin iktisadi ve toplumsal gelişimi için Balkan Yarımadası'ndaki Türk azınlıklarının Türkiye'ye göç etmesi gerektiğini savunuyordu. Ona göre esas soru, yerli Müslüman ahalinin Hıristiyan Gagavuzları yadırgayıp yadırgamayacağıydı. Vardığı sonuç ise böylesi bir dışlamanın imkân dahilinde olmadığı; zira Anadolu'daki Müslüman Türklerin Hıristiyanlara karşı her daim hoşgörülü olduğuydu. Üstelik ona göre müşterek bir dile sahip olmak dini farklılıklara eninde sonunda üstün gelecekti. Dinin toplumsal ehemmiyetini yitirdiği modern laik Türkiye'de bu her zamankinden de geçerli bir durumdu. Nabi, Gagavuzların İstanbul Patrikhanesi'ne değil, Türk bir dini lidere bağlı olması gerektiğine inanıyordu. Ona göre Patrikhane ulusüstü bir dini müessese olma özelliğini artık yitirmiş ve Yunanların dini merkezi haline gelmişti. Dolayısıyla Yunanlarla herhangi bir rabıtası olmayan Gagavuzların Patrikhane'nin denetimine gireceğinden endişe etmenin de bir gerekçesi yoktu. Üstellik Nabi'ye göre, ister Hıristiyan ister Müslüman olsun, Türklerin dinselliği fanatik değil yüzeysel bir nitelik taşıyordu. Tıpkı laik Türkiye'nin Müslüman Türkleri gibi bağnazlıktan her daim uzak durmuş olan Gagavuzlar, neticede "devleti en kutsal bir varlık

32- Yaşar Nabi, s. 86-9 ve 100-2.

tanıyan ve ona tapan lâik vatandaşlar" haline geleceklerdi.[33]

Nabi, din hususuna bu kadar önem vermenin Osmanlı devletinin din politikasından tevarüs etmiş habis bir alışkanlık olduğunu düşünür. Ona göre tarih, dinsel birliğe haddinden fazla ehemmiyet atfedip milliyetçiliği göz ardı etmiş devletlerin yitip gitmeye mahkûm olduğunu göstermektedir. Üstelik Yaşar Nabi için Gagavuzlar, Anadolu köylülerine örnek teşkil edebilecek adeta model köylülerdi. "Gagauzlar bizim aradığımız ve beklediğimiz ideal köylülerdir" diye yazan Nabi'ye göre Gagavuz köylüleri çalışkan, enerjik, aydınlanmış ve kültürlü, adeta "Avrupalılaşmış" köylülerdi.[34]

Gagavuzların Romanya'daki Müslüman Türklerle beraber Türkiye'ye göç ettirilmesi olasılığının bir dönem resmi çevrelerde ciddiyetle ele alındığı pekâlâ varsayılabilir. 1935 yılının Temmuz ayında Romanya'dan getirilecek göçmenler hakkındaki meseleleri görüşmek üzere "İç Bakanı" Şükrü Kaya'nın başkanlığında Bükreş Büyükelçisi Hamdullah Suphi Tanrıöver, "İç Bakanlık Yönetgeri" Vehbi Demirel, "Dış Bakanlık" genel sekreteri Numan Menemencioğlu ve "yönetgeri" Agâh Bey'den oluşan bir komisyon oluşturulur. Ulus gazetesi, Romanya'dan gelecek göçmenlere dair komisyonda yapılan görüşmeler ve göçmenler hakkında alınan kararlar hususunda "göçmen işleriyle yakından ilgili olan bir zat"la gerçekleştirdiği bir mülakatı aktarır. Yetkili, Romanya'da kaç Türkün bulunduğu ve kimlerin göç edeceği hususunda şu bilgileri verir: "Şimdi göçeceklerinden bahsettiklerimiz sayıları yüz elli bin olan müslüman türklerdir. Gene Romanyada Dobrice ve Besarabyada yaşayan 250 bin sayısında hıristiyan türkler vardır. Din ayrılığı bunlar arasında ahlâk ayrılığı çıkarmamıştır ... Hıristiyan ve müslüman bütün bu türkler daima sözlerine güvenilir, çalışkan, namuslu, erkek insanlardır." Daha önce Romanya'da 1910'dan beri dört kez bulunduğunu ifade eden yetkili, Gagavuzla-

---

33- "Dini hiçbir zaman hayatî bir ihtiyaç halinde hissetmemiş olan Gagauzlar, her türlü taassup propagandasına sımsıkı kapalı laik Türkiye'de bugünkü müslüman elemanlar gibi, devleti en kutsal bir varlık tanıyan ve ona tapan lâik vatandaşlar haline geleceklerdir." *age*, s. 109.

34- *age*, s. 106-10.

rın "türk seçkinlerini ilgilendirmeğe çok değen bir halk" olduğunu belirtir. Yetkili "1065 yılından beri Romanyada yerleşen Hazerler, Kumanlar, Peçenekler; eski orta Asya türkleri ve hattâ osmanlılardan, selçukilerden önce Anadolu türkleri yüz binlercesi hıristiyan dinini kabul etmekle beraber ana dillerini hiçbir vakit unutmamışlar ve ona bağlı kalmışlardır" dese de aktardıklarından Gagavuzların Türkiye'ye iskânı hakkında bir belirsizliğin hâkim olduğu anlaşılır.[35] Kesin olan, Romanya'dan gelen göçlerin artması ve Hamdullah Suphi'nin popülaritesinin de katkısıyla dönemin basınında Gagavuzlara dair belli bir ilginin ortaya çıktığıdır. Örneğin Zaman gazetesi Gagavuzları şöyle tanıtır: "250 bin Hıristiyan Türk ise Dobrucada biraz dağınık, fakat Besarabyanın cenubunda kesif olarak otururlar. Bunların ekserisi, Müslüman ve hıristiyan ekincidirler. Aralarında dilenci bulunmaz. Çalışkan, doğru, sözlerine son derece sadık, ruhları sağlam insanlardır."[36]

Gagavuzların Türkiye'ye göç ettirilmesine ilişkin görüşlere konumuz açısından önemli bir tepkiyse Türkiye'nin Madrid Elçisi Tevfik Kâmil [Koperler] Bey'den gelir. 18 Ocak 1936'da Başvekil İsmet Paşa'ya gönderdiği bir yazıda Tevfik Kâmil, "Gagauz göçünü meşru kılmaya dönük propagandalara" tepkisini ifade eder. Ona göre Gagavuzların Türk olduğu yolundaki telkinlere itibar edilmemesi gerekiyordu; zira bu topluluğun Türklükle rabıtası kalmamıştı. İkinci Lozan Konferansı Türk Delegasyonu Kâtibi Umûmiliği ve Türk Rum Ahali Mübadelesi Türk Heyeti Başkanlığı gibi görevlerde bulunmuş Tevfik Kâmil'e göre Gagavuzlar misali Hıristiyan bir topluluğun Anadolu'ya taşınması, mübadeleyle elde edilmiş olumlu sonuçların tersine çevrilmesi manasına gelecekti: "Mübadele ve ona tekaddüm eden milli hareket sayesinde milli birliği teessüs eder gibi olan memleketimize yeniden bir Ortodoks cemaati getirmek kendi yaptığımızı yine kendimiz yıkmak, gelecek asırlarda fitne ve şuriş unsurlarını bi-

35- "Romanyadan Gelecek Türk Göçmenler," *Ulus*, 14 Temmuz 1935

36- "Romanyadaki Türkler," *Zaman*, 17 Temmuz 1935.

riktirmek olur." Tevfik Kâmil, günlük basında Gagavuzların göçünü gündeme getiren Yaşar Nabi gibi yazarları da isim vermeden şiddetle eleştirir: "Türk gazeteleri bundan sakınmalıdır. Bunu kestiremeyecek kadar dünün acı misallerini unutmuş olanların mazarratına mani olacak hükümettir."[37]

Tevfik Kâmil Bey 31 Ocak'ta İsmet Paşa'ya yeniden konu hakkında yazar ve bazı yabancı gazetelerde Türkiye hükümetinin Gagavuzların iskânı taleplerini kabul etmediği yönünde haberler okuduğunu belirtir ve Gagavuzları Türkiye'ye taşımak için birkaç yıldır çaba sarfeden şahısların bu girişimlerini hükümetin boşa çıkarmasından duyduğu memnuniyeti dile getirir. Tevfik Kâmil bu yazısında da sözü mübadeleye getirir ve Gagauzlar da "1923 senesinde Türkiye topraklarında bulunmuş olsaydı, Mübadele Komisyonu onları emsali gibi Yunanistan'a sevke mecbur tutacaktı" diye yazar. [38]

Tevfik Kâmil'in konuya dair bu hararetli reaksiyonu belki abartılı olsa da herhalde kendisince temelsiz değildi. Zira söz konusu dönemde okur yazar çevrelerin hiç değilse bir bölümünde Gagavuzlara dair ilgi ve sempatinin yaygınlaştığı söylenebilir. Örneğin Atanas Manof'un 1936 yılında Bulgarca yazıp yayımladığı Gagavuzlar konulu etnolojik çalışması, Hamdullah Suphi ve Yaşar Nabi'nin aracılığı ve M. Türker Acaroğlu'nun çevirisiyle önce *Varlık* dergisinde tefrika halinde, sonra 1939 yılındaysa *Gagauzlar Hıristiyan Türkler* başlığıyla kitap olarak yayımlanır.[39] Manof'un amacı, tarihsel ve etnolojik argümanlar yardımıyla, Gagavuzların Tuna nehrini geçerek Balkan Yarımadası'na yerleşen Oğuz Türklerinin Kumanlar, Peçenekler ve Uz boylarından geldiğini kanıtlamaktır. Yaşar Nabi, söz konusu kitap için kaleme aldığı önsözde Gagavuzların Türkiye'ye göç etmesi dileğini tekrarlar, ona göre Türkiye'nin daha fazla nüfusa ihtiyacı

37- Aktaran Önder Duman, "Atatürk Döneminde Romanya'dan Türk Göçleri (1923-1938)," *Bilig*, Bahar 2008, sayı 45, s. 37.

38- Duman, *agm*, s. 38.

39- Atanas Manof, *Gagauzlar (Hıristiyan Türkler)* (Ankara: Varlık Neşriyatı, 1939). Ayrıca Bkz. Nuri Yavuz, "Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Gagavuzlar," *Akademik Bakış*, cilt 4, sayı 10, 7, Kış 2010, s. 180.

vardır; zeki, çalışkan, medeni ve kültürlü Gagavuzlar bu amaca son derece uygundur.[40]

Yine aynı dönemde Hamdullah Suphi, Mustafa Kemal Paşa'nın dikkatini Gagavuz Türkçesiyle ilgili çalışmalarıyla tanınan ve özellikle dini eserler çevirip kaleme alarak Gagavuz Türkçesinin bir din diline dönüşmesini sağlayan Mihail Çakır'a çekmiş ve bu ikisinin bir dönem için yazışmasına vesile olmuştur. Mustafa Kemal Çakır'a bir diploma ve nişan göndermiş, Gagavuz din adamı ise reisicumhura, "Besarabya Gagavuzlarının Tarihi" adlı çalışmasını göndermiştir. Bu arada Yaşar Nabi de aynı dönemde Kişinev'e yaptığı gezide Mihail Çakır'a misafir olmuştur.[41]

Neticede kimilerince "Gagavuz Metropoliti" lakabı da takılan[42] Hamdullah Suphi ve Yaşar Nabi gibi isimlerin bu yöndeki tüm çabalarına, kimi Gagavuzların da taleplerine rağmen bu topluluğun Türkiye'ye göç ve iskânı hiçbir zaman gerçekleşmez. Bu düşüncenin başta Fevzi Çakmak olmak üzere, bazı nüfuzlu çevrelerce yadırgandığı ifade edilmektedir.[43] Gazeteci Nadir Nadi [Abalıoğlu], bu yadırgayışın siyasal arka planı hakkında şöyle yazar:

> "[Hamdullah Suphi] Romanya'da görevli bulunduğu yıllar boyunca Gagavuzlarla ilgilenmiş, bunları kitle halinde Türkiye'ye getirip burada yerleştirmeye kalkışmıştı. Gagavuzlar halis muhlis Türklerdi. Bulundukları yere Müslümanlık ulaşmadan önce Hıristiyanlığı kabul etmişler, fakat yüzyıllar boyunca ana dillerini unutmamışlardı. Bugün de hâlâ su katılmamış tertemiz bir Türkçe konuşuyorlardı. İslâmlığın hurafeleriyle beyinleri yosunlaşmadığı için Batı uygarlığını benimsemişlerdi. Din ayrıcalığı onların Türklüğüne, bizdenliğine engel olamazdı. Aramıza katılmaları toplumumuzun ilerlemesi yönünden ancak yararlı sonuçlar doğurabilirdi. Atatürk hayatta iken Tanrıöver'in cesa-

40- Nabi, Manof içinde, s. 3-4.

41- Nevzat Özkan, "Gagavuz yazı dilinin kurucusu Mihail Çakır," *Karadeniz Araştırmaları*, Güz 2014, sayı 43.

42- Bkz. Yavuz, *agm*, s. 182.

43- Halim Serarslan, *Hamdullah Subhi Tanrıöver* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1995), s. 155.

retle savunduğu bu düşünceyi bir kısım çevreler yadırgıyorlar, başta Genelkurmay Başkanı mareşal Çakmak, böylesine topluca bir göçü, yurt çıkarları bakımından doğru bulmuyorlardı. Türk toplum yapısı içinde Batılılaşmanın ithal tedbîrleriyle gelişemiyeceğini bilen Atatürk de sanırım Tanrıöver'in düşüncesini bir fantezî olarak karşılamış, onunla pek ilgilenmemişti."[44]

Bu arada Gagavuzların Türkiye'ye olası göçüne dair tartışmalara beklenmedik bir kurum da iştirak eder. *Cumhuriyet* gazetesinde 20 Haziran 1935 tarihli bir haberde "Türk Hıristiyanları murahhaslarının" katılacakları bir toplantıda "Laik Türk Hıristiyanları" adında "hususî" bir kurum teşkil edecekleri duyurulur. Gazeteye göre, Eskişehir "saylavı" İstamat Zihni'nin de katılacağı bu toplantıda oluşturulacak kurum, başka çalışmalar yanında, "Türkiye haricinde kalmış Türk Hıristiyanlarının memleketimizde iskânına da çalışacaktır." Bu bağlamda sayıları 400 bin kadar olan Romanya'da yerleşmiş Gagavuz Türklerinin de memlekete getirilmesine çaba gösterilecektir.[45] Laik Türk Hıristiyanlar Birliği Papa Eftim taraftarları ile bir kısım Ermeni tarafından 14 Temmuz 1935'te, gayrimüslim azınlıkların Türk ulusuna entegrasyonu, özellikle de azınlıkların Türkçeyi benimsemesi amacıyla kurulur. Kuruluş toplantısına katılacağı söylenen Eskişehir milletvekili İstamat Zihni, daha önce de gördüğümüz üzere, "Türk Ortodoks" hareketinin önemli simalarındandı. Birliğin başkanı Davit Savul Yılmaz, genel sekreteri ise Papa Eftim'in hukuki danışmanlarından olan avukat Triandafilos Zumbuliadis (Yıldırım) idi. Üyeler arasında Eftimcilere yakın bir yayın organı olan *Metarithmisis* [Reform] gazetesi sahibi Kostas Papadopulos da vardı. Birlik, gayrimüslimlerin Türk dili ve kültürünü benimsemesi ve azınlık okullarının kapatılmasını gereğini savunuyordu.[46]

44- Nadir Nadi, *Perde Aralığından* (İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 1965) s. 240

45- "Laik Türk Hıristiyanları," *Cumhuriyet*, 20 Haziran 1935.

46- Macar, 2003, s. 163-164. Ayrıca, Alexandris, 1983c, s. 184.

Cumhuriyet Halk Partisi ve Halkevleri'ne yakın Ermeni ve Rumlar tarafından kurulan birliğin Türk dili ve kültürünü benimseme, Türk ulusuyla bütünleşme şeklinde özetlenebilecek hedefleriyle Munis Tekinalp'in (Moiz Kohen) görüşleri arasındaki paralellik dikkat çekicidir.[47] Başkan David Savul Yılmaz, birliğin amaçlarını şöyle özetlemekteydi:

> "İlk amacımız Türk teşkilâtı esasiye kanununun gösterdiği ahkâma göre, tam Türk vatandaşı olmaktır. Biz Türklüğe yalnız kanunla bağlı olan vatandaşlardan olmak istemeyiz. Ruhtan, kalbden ve kanaatlerden doğma duygularla hakikî ve tam bir Türk vatandaşı olmak isteriz. ... Faaliyetlerimizi bilhassa şu esaslar içinde teksif edeceğiz: Kültür itibarile Türk kültürüne tâbi olmak, Türk gibi duymak, düşünmek, Türkçe konuşmak, okumak ve yazmak..."[48]

"Mütevelli ve mektep direktörleri, öğretmenler, doktor ve tecimerler ve daha birçok sanat erbabı vatandaşların" hazır bulunduğu toplantıda David Savul Yılmaz sözlerine şu şekilde devam eder: "Hıristiyan azâlarımızın dinî akdelerile alâkadar değiliz, her fertten beklediğimiz her şeyden önce bize lazım olan Türklüğü kendisine şeref bilmek, bu duygu ile mütehassis bulunmak ve bu uğurda samimiyet ve ciddiyetini isbat etmek için birlikte maddeten ve manen çalışmaktır."[49]

David Savul Yılmaz, Birliğin 8 Kasım 1936'da gerçekleştirilen senelik kongresinde de benzer hususları vurgular:

47- Landau, birliği kuranların Tekinalp'in fikirlerinden ve onun daha önce kuruluşunda rol aldığı ve esas itibariyle Yahudi toplumunun Türkleşmesini hedefleyen "Milli Hars Birliği" ve "Türk Kültür Cemiyeti" gibi girişimlerden etkilendiğini belirtir. Bkz. Jacob M. Landau, *Tekinalp Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), s. 20-21.

48- "Lâik Türk Hıristiyanlar Kurulan birliğin amacı ve faaliyetleri ne olacak?," *Cumhuriyet*, 13 Temmuz 1935. Keza bkz. "Biz de hakiki Türküz," *Cumhuriyet*, 15 Temmuz 1935.

49- "Lâik hıristiyanlar dün toplandılar," *Zaman*, 15 Temmuz 1935.

> "Biz Türküz ve kıyamete kadar da Türk kalacağız. Türk olmak demek, cebinde Türk pasaportu, Türkiye Cumhuriyeti hüviyet cüzdanı taşımak değildir. Türk olmak için kültürile, yaşayışile, dilile, düşünüşile ve kalbile Türklerle birlik olmak demektir. Böyle olmayanlar Türk değildir ve bu temiz topraklarda yeri yoktur."[50]

Amaç ve üye profili itibariyle Papa Eftim hareketine oldukça yakın olan "Laik Türk Hıristiyanları Birliği"nin daha kuruluş aşamasında yurtdışındaki Hıristiyan Türklerin, özellikle de Romanya'daki Gagavuz Türklerinin memlekete getirilmesine çalışılacağını bildirmesi dikkat çekicidir. Ancak daha da ilginci, söz konusu açıklamadan birkaç gün sonra *Cumhuriyet* gazetesinde yayımlanan bir haberde, "Laik Türk Hıristiyanlar" cemiyetinden gelen bir mektupta cemiyetin gazetede yazıldığı gibi Gagavuz Türklerinin memlekete getirilmeleriyle meşgul olmayacağı ve bunun cemiyetin prensipleri ve programı dışında olduğunun okurlara duyurulmasıdır.[51] Bu konuda böyle alelacele bir tekzibi gerektirenin ne olduğunu tam olarak bilmek mümkün olmasa da söz konusu göç meselesinin Birliğin faaliyet alanında yer alamayacak "hassaslıkta" bir mesele olduğunun Birlik yönetimine "hatırlatılmış" olması pekâlâ mümkündür. Kuruluş toplantısını Halkevi'nde gerçekleştiren Birlik, CHP'nin bir yan kuruluşu sayılamazsa da kurucularının partinin destek ve yönlendiriciliğiyle hareket ettiğini tahmin etmek güç değildir. Gagavuzlara dair tekzibin bu "yönlendiriciliğin" bir ürünü olduğu, dikkate alınması gereken bir varsayımdır.

Netice itibariyle, 4 Eylül 1936'da Türkiye ile Romanya hükümeti arasında imzalanan göç antlaşmasında Gagavuzlardan hiçbir şekilde söz edilmemiş, sadece Romanya'dan Müslüman Türklerin göçü ve onların geride bırakacağı menkul ve gayrimenkullerin durumu değerlendirilmiştir. Mukavelenamenin 1. maddesi bu hususta açıktır:

50- "Çocuklarımızı Türk mektebine verelim," *Cumhuriyet*, 9 İkinciteşrin 1936.

51- "Lâik Türk Hıristiyanlar ve Gagavuzlar," *Cumhuriyet*, 25 Haziran 1935.

"Durostor, Caliacra, Köstence ve Tulcea eyaletlerinde oturan Müslüman Türk ekalliyetleri işbu mukavelenameden istifade ettirilecektir." Mukavelenamenin 2. maddesi de aynı din vurgusunu yapar: "Yukarıda tasrih edilen eyaletlerde oturan ve Türkiye'ye hicret etmek arzusunda bulunan aslen Türk, Müslüman, Rumen tebaalarının işbu mukavelenamede derpiş edilen şartlar dahilinde Romanya'yı beş senelik bir mühlet zarfında terk etmelerine müsaade olunacaktır." Bu çerçevede cumhuriyetin bu ilk döneminde yüz bini aşkın Müslüman Romanya'dan Türkiye'ye göç etmiştir.[52] Söz konusu antlaşmanın imza edilmesinin ardından Hamdullah Suphi'nin Gagavuzların göçü hakkında herhangi bir umudu kalmışsa bile bu, II. Dünya Savaşı ve Besarabya'nın 1940 yılında Kızıl Ordu tarafından işgal edilmiş olmasıyla birlikte kesin olarak sönmüş olmalı.

Gagavuzlar örneği, Türkiye haricinde bulunan "gayrimüslim Türklere" dair ilgi ne olursa olsun, bunların Türkiye'ye göç ve iskânının siyaseten sorunlu bulunduğunu ortaya koymaktadır. Recep Peker bu anlayışı açık bir biçimde ortaya koyar:

> "Ayrı ayrı dinlere sahib olan ve vatanımızın hudutları haricinde yer yer ya müstakil devletler kurmuş veyahut başka devletlerin tabaası vaziyetinde bulunmuş olan Türkler hakkında sıcak bir sevgi ile meşbu [tok] alakamızı muhafaza ederiz. Ancak, gittikçe inkişaf eden tarihi hakikatlere göre miktarları büyük yekûnlar dulduran [sic] bu kütlelerle aramızdaki kan karabetini [bağını] ve tarih karabetini bugunkü siyasî iştigalimizin dışında bir ilim mevzuu telâkki ederiz."[53]

52- Duman, *agm.* Ayrıca bkz. Ömer Metin, "Hamdullah Suphi Tanrıöver'in Romanya Türklerinin Göçüne Dair Faaliyetleri," *Karadeniz Araştırmaları*, Güz 2012, sayı 35.

53- Aktaran Soner Çağaptay, "Kemalist Dönemde Göç ve İskân Politikaları," *Toplum ve Bilim*, sayı 93, Yaz 2002a, s. 222.

"Onlar hiçbir vakit Türk değildir"

Laik Türk Hıristiyanları Birliği'nin olası bir Gagavuz göçüyle alakasının kaynak ve sınırları bir yana, "Türk Ortodoks" hareketinin böyle bir olasılıkla alakadar olduğu belirtilmektedir. Papa Eftim'in ölümünün ardından 1968'de Papa II. Eftim unvanıyla patriklik makamına oturan oğlu Turgut Erenerol, kendisiyle çok sonraları yapılan bir mülakatta, Hamdullah Suphi'nin babasına 250 bin Gagavuz Türk'ünü Romanya'dan getireceğine dair söz verdiğini iddia eder. Böyle bir şey, Türk Ortodoks Kilisesi'nin gerçek manada bir cemaate kavuşması anlamını taşıyacaktı. Ancak Ernerol'un hayal kırıklığıyla ifade ettiği üzere, Suphi 1935 yılında ancak 70 kadar öğrenciyi Türkiye'ye gönderebilmiş, işin ilginci onlar da zaman içinde Müslüman olmuştur.[54] Gerçekten de, yukarıda gördüğümüz üzere, Hamdullah Suphi bir grup Gagavuz gencini tahsil görmeleri için Türkiye'ye yollamıştır. Bu gençlerin büyük çoğunluğu İkinci Dünya Savaşı'nın da patlak vermesiyle Türkiye'de kalmış ve göründüğü kadarıyla çoğu zamanla Müslüman olmuştur. Söz konusu öğrencilerden olan Özdemir Çobanoğlu, Müslüman oluşunu şöyle aktarır:

> "Türk vatandaşı olunca, eski adım Türk adlarına uymuyordu. Onu da değiştirmek için mahkemeye başvurdum. ... Nihayet son işleme yani dinim hakkındaki işleme sıra gelmişti. Bu hususta hiç sıkıntı çekmeden hocamın huzuruna çıktım ve onun okuduğu duasını tekrarladıktan sonra Müslümanlığı kabul etmiş oldum. Bundan sonra annemin ismini Nadiye ve babamın adını Giray olarak değiştirdikten sonra cetbeced Türk olduğum gibi adımı da, tam Türkçe ad olan Özdemir yaptıktan sonra, toplum gözünde hiçbir sakıncalı yanım kalmamıştı. Demek oluyor ki tam altmış yıldan beri Müslüman Türk vatandaşıyım."[55]

54- Balcıgil, "Fener Patrikhanesine karşı bir Ortodoks," *Hürgün* (14 Ekim-19 Ekim 1985). Serarslan, *age*, s. 156.
55- Çobanoğlu, *age*, s. 46.

Gagavuz gençlerinin belki de "toplum gözünde sakıncalı" sayıldıkları düşüncesiyle Müslüman olmaları istisnai bir durum sayılmamalıdır. Cumhuriyet döneminde Türk vatandaşlığına alınmak için Müslüman ismi alarak İslâmi bir kimliği üstlenmek adeta fiili bir zaruret gibidir. İhtida Türk vatandaşlığını edinmeyi kolaylaştıran bir faktördür. Ankara özellikle Balkanlar'dan gelen Müslümanları vatandaşlığa almakta rahat davranırken Müslümanlığa geçmeleri ya da Türk / Müslüman isimleri almaları durumunda Balkanlı Hıristiyanlara ya da Orta Avrupalı Yahudilere karşı bir tolerans söz konusu olabiliyordu. 1930'lu yıllarda Müslüman Türk adları benimseyen ya da ihtida eden birçok Hıristiyan ve Musevi asıllı Orta ve Doğu Avrupalı'ya, İstanbul'da ikamet eden Yunan vatandaşı Rumlara ve Balkanlı Slavlara vatandaşlık verilmişti.[56] Çağaptay'a göre "Ankara kimlerin Türk vatandaşı olabileceğine, kadim Osmanlı Müslüman milletinin tarihsel gölgesinin belirleyiciliği altında karar veriyordu. Bu tavır, eski Osmanlı Müslümanlarının Türk vatandaşlığına geçmelerini mümkün kılıyordu (ve hatta Müslümanlığa geçen gayri-Osmanlı Hıristiyanlara vatandaşlık yolunu açıyor); fakat aynı kadim Osmanlı Hıristiyanlarına, özellikle Ermenilere Türk uyruğunu alma yolunu kapatıyordu. Millet sisteminin tarihsel mirasından dolayı Ankara, kadim Osmanlı Hıristiyanları eskiden Müslüman milletinden, şimdi de Türk milletinden ayrı farklı bir dinî ve etnik cemaat olarak görüyordu. Dolayısı ile 1930'lu yıllarda ırk ve benzeri kavramların Kemalist retorik içinde önemli bir yer edinmesiyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel mirası şimdi kimlerin Türk vatandaşlığına kabul edilip edilemeyeceklerini belirliyordu."[57] Dolayısıyla, denebilir ki, "yüzeysel bile olsa, Müslümanlık Kemalist rejimin anlayışınca Türk vatandaşlığı için bir *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşuldu."[58]

56- Bkz. Çağaptay, 2003, s. 177-8.

57- *agm*, s. 183.

58- *agm*, s. 180.

Türkiye'ye gelip yerleşen Gagavuz öğrencilerin dini aidiyet ve isimlerinin "toplum gözünde sakıncalı" sayılması, bu öğrenciler için ciddi sıkıntılar ve muhtemelen bir kimlik bunalımı yaratmış olmalı. İsim ve hatta din değiştirmek bu buhran ve muhtemel zorluklar karşısında bir savunma mekanizmasıydı.[59] Onların karşı karşıya kaldığı bu zorluk ve kimlik karmaşasını belki de en iyi 16 Eylül 1943 tarihli bir İcra Vekilleri Heyeti kararı ortaya koymaktadır. Buna göre:

> "Romanya'dan gelerek Türk vatandaşlığına kabul edilmiş olan ve nüfus kayıtlarında ve hüviyet cüzdanlarında ırk ve milliyet için mahsus bir sütun bulunmaması hasebiyle Türk ırkından olmalarına rağmen hüviyet cüzdanlarında din ve mezhepleri (Hıristiyan Ortodoks) olarak kaydedilen Gagavuz Türklerinin Türk olmayan Hıristiyanlardan tefrik edilebilmeleri için usulü dairesinde vatandaşlığa alındıktan sonra nüfusa tescillerinde hüviyet cüzdanlarının mezhep sütununa (Türk Ortodoks) kaydının konulması hakkında Dahiliye Vekâletinden yapılan teklif 16.09.1943 tarihinde İcra Vekilleri Heyetince kabul olunmuştur."[60]

Burada ilginç olan, aynı uygulamanın on küsür yıl önce Papa Eftim'in İstanbul'daki küçük cemaati için de gündeme gelmiş olmasıdır. Papa Eftim 1930 yılında Vilayete müracaat ederek nüfus kağıdındaki Rum kaydının silinmesini ve yerine "Türk Ortodoks" yazılmasını rica etmiş ve bu talebi olumlu karşılanmıştır.[61] Papa Eftim sonraki günlerdeyse basına kendisi ve ailesinin nüfus kağıdını Türk Ortodoks olarak değiştirdiğini söyleyerek nüfus kağıtlarında "gayri Türk" yazılı olanların da kayıtlarını Türk olarak yapmalarının uy-

59- Sonradan tanınmış bir müzikolog ve folklorcu olan Vasili Öküzçü de Hamdullah Suphi'nin inisiyatifiyle Türkiye'ye gönderilen öğrenciler arasındadır ve Türkiye'de "Veysel Arseven" ismini alacaktır. Bkz. Stepan Bulgar, "Veysel Arseven (Vasili Öküzçünün) Biografiası," *Veysel Arseven (Vasili Öküzçü) 1919-1977 Biyografisi Makaleleri ve Müzik Eserleri* (Ankara: Türksoy Genel Müdürlüğü, 2004) içinde, s. 1-29.

60- Aktaran Baydar, *age*, s. 160.

61- "Papa Eftim Rum değilim, diyor," *Cumhuriyet*, 20 Eylül 1930.

gun olacağını, bunun vatandaşlık icabı olduğunu belirtmiştir.[62] Papa Eftim'in bu ısrarına karşın nüfus kaydına "Türk Ortodoks" ibaresinin ilavesi, Gagavuz örneğinde bir "Türklüğe ihtida" yöntemi olarak geçerli olamamamış yahut eksik kalmış ve ancak dinsel anlamda ihtidayı, yani Müslümanlığa geçmeyi gerektirmiştir.

Sonuçta bu dönemde Türkçe konuşan Hıristiyan Gagavuzların değil de Türkçe konuşmayan, Boşnak ve Pomaklar gibi Balkan Yarımadasının Türk olmayan Müslümanlarının Türkiye'ye göçünün kabulü önemlidir.[63] Türkiye'nin göç, iskân ve vatandaşlığa kabul politika ve pratikleri, Türk milli kimliğinin tanımlanmasında dinsel birlik unsurunun halen son derece önemli olduğunun kanıtıdır. Geniş Osmanlı coğrafyasının gayri Türk Müslümanları, Hıristiyan Türklerden farklı olarak, Türk milli bilincini kolaylıkla edinebilecek insanlar olarak görülmekteydi.[64] Oysa "Hıristiyan Türklerin" Türklüğe asimilasyonu siyasal ve sosyal sıkıntılara yol açabilecek bir sorun olarak değerlendiriliyordu. Ekalliyetlerin tanımlanması hususunda da bu durumu açıklıkla görürüz. Daha önce değinildiği üzere, Lozan Barış Antlaşması'nda ekalliyetler dinsel terimlerle, yani Müslüman olmamak koşulu üzerinden tanımlanır. Of'ta Yunanca ya da Hemşin'de Ermenice konuşan Müslümanlar Türk olarak tanımlanırken Türkçe konuşan Hıristiyanlar mübadele edilir. Bu durum yalnızca zorunlu mübadele örneği için geçerli değildir. Örneğin Bulgaristan ile Türkiye arasında 18 Ekim 1925 tarihinde imza edilen Dostluk Antlaşması ve Ek Protokol için de benzer bir durum söz konusudur. Protokolde, "İki hükümet, azınlıkların korunmasına ilişkin olarak, Neuilly Antlaşmasında yazılı hükümlerin tümünden Bulgaristan'da oturan Müslüman azınlıklarını ve Lozan Antlaşmasında yazılı hükümlerin tümünden Türkiye'de oturan Bulgar azınlıklarını yararlandırmayı, karşılıklı olarak yükümlenirler" denilerek Müslüman ile Türk arasın-

62- "Papa Eftim Efendi," *Cumhuriyet*, 21 Eylül 1930.

63- Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi* (İstanbul: Afa Yayınları, 1996), s. 71.

64- Nişanyan, s. 131.

daki kuvvetli rabıta bir kez daha teyid edilmiş olur. Çağaptay'a göre 1920'li yıllarda Ermenistan'dan Arnavutluk, Bulgaristan ve Romanya'ya imza edilen bir dizi ikili antlaşmada Türkiye'nin azınlıkların korunması ya da göç gibi konulardaki ilgi alanına dair Türklerden değil, Müslümanlardan söz edilmektedir.[65] Bu örnekler Müslümanı Türk'le, Hıristiyanı da Türk olmamakla özdeş gören bir anlayışın resmi düzeyde geçerli olmaya devam ettiğini gösterir. Kemalist milliyetçilik her ne kadar 1920'lerin ikinci yarısında sonrasında seküler bir temele oturmuş olsa da bu görüşü alttan alta sahiplenmiş, göç, vatandaşlık ve azınlık politikalarını bu görüş etrafında şekillendirmiştir.[66]

Sonuç olarak, daha seküler ve etnisite vurgulu bir milliyetçiliğin gelişiminin ya da "ırka yapılan vurgunun sonuçlarından biri, Türkçe konuşan gayrimüslimlerle Türk devletinin ilişkisini değiştirme potansiyeli idi."[67] Ancak gayrimüslim azınlıklara dönük politikalar kadar Gagavuz örneğinin de gösterdiği, Türk milliyetçiliğinin bu yeni anlatısına dahil edilmedikleri, asimilasyon kapısının bu topluluklar için hiçbir zaman tam olarak açık tutulmadığıdır. Soner Çağaptay'ın vurguladığı üzere, "Kemalizmin praksisi bunları asimile edilmeye elverişli görmüyordu, zira gayri Müslimler Türklüğün olmazsa olmazından yani İslâm'dan yoksundu. Bu durumda, din, paradoksal olarak gayri Müslimler ile Türkler arasında etnik bir sınır yaratmıştı. Türk milliyetçiliği ise, marjinal bir topluluk haline gelen Hıristiyanlara antipati beslemeye devam etti."[68] Neticede yukarıda andığımız tartışmada Gümüşhane Milletvekili Zeki Bey'in sözleri gayrimüslimlerin Türklük karşısında konumunu belirleyen temel yaklaşım olarak kaldı: "Onlar hiçbir vakit Türk değildir."

65- Çağaptay, 2002a, s. 223-4.

66- Yıldız, 2001, s. 135-7.

67- Eissenstat, s. 51.

68- Soner Çağaptay, 2002a, s. 238.

SONSÖZ

Bulgaristan'ın Hascovo köyünden Thodor Nicoloff, Yunanistan ile Bulgaristan arasında 27 Kasım 1919 tarihinde imzalanan mübadele antlaşması gereğince oluşturulan karma komisyona "Yunan bilinci"ne sahip olduğunu ve Yunanistan'da yaşamak istediğini söylemişti. Bulgar komisyon üyesi, sahip olduğu dil ve "kan" itibariyle Bulgar ulusuna ait olduğu gerekçesiyle onun bu isteğine itiraz eder. Yunan üye ise Nicoloff'un Yunan bir kadınla evlendiğini, üstelik çocuklarını da Rum Ortodoks Kilisesi'nde vaftiz ettirdiğini vurgular. Ona göre Nicoloff'un "Bulgar bilinci"ni terk edip "Yunan ulusal bilinci" edindiğinin bundan daha iyi bir kanıtı olamazdı. Sonuçta komisyonun kararı, Yunan üyenin görüşü doğrultusunda olur. Özellikle çocukların hangi kilisede vaftiz edildiği, dolayısıyla da Nicoloff'un dinsel aidiyetinin ne istikamette olduğu bu kararda tayin edici olur.[1] Ladas'ın belirttiği üzere, antlaşma kimin göç edip edemeyeceğinin belirlenmesinde üç ayrı kıstası (etnik köken, dil ve din) devreye sokmuş olsa da Nicoloff örneğinin de gösterdiği üzere, milliyetin belirlenmesinde en güvenilir göstergenin dini kıstas olduğunu kabul etmişti.[2]

1- Ladas, s. 78.

2- *age*, s. 378.

Bu çalışmanın temel olarak bir Türk ulusal kilisesinin kurulması sürecini anlatan ilk kısmı da yine bir mübadele antlaşmasıyla son bulur. Yukarıda anılandan üç küsür yıl sonra gündeme gelen bu seferki antlaşma, Yunanistan ile Türkiye arasındaki zorunlu nüfus mübadelesini düzenlemektedir. İlgili bölümde de ele aldığımız üzere, antlaşmanın üzerine bina olduğu varsayıma göre kişinin ulusal aidiyetini belirlemenin en güvenilir göstergesi, onun dinsel aidiyetidir. Bu dinsel aidiyetse, Hıristayanlar söz konusu olduğunda esas itibariyle kişinin tabi olduğu kilise makamı aracılığıyla belirlenir. Ekümenik Patrikhane'nin ruhani otoritesine tabi tüm Ortodokslar Yunan kabul edilip göçe tabi tutulur. Böylece antlaşma, Türkiye'deki Yunan (Rum) toplumunun aslında *millet-i Rum*, yani Ekümenik Patrikhane tarafından başı çekilen dinsel-idari yapı olduğunu kabul etmiş olur. Merkezi İstanbul'da bulunan Ortodoks Kilisesi'ne bağlı kişi, "Yunan" olarak tanımlanmış olur. Yunanca konuşan bir Müslüman, hatta bir Katolik ya da Protestan, Yunan ulusal bünyesine dahil edilmez. Dahası, İstanbul'daki Ekümenik Patrikhane haricindeki Ortodoks kiliselerine bağlı olanlar da nüfus mübadelesinin dışında tutulur. Yunan olmak, her şeyden evvel, İsa'nın Havarilerinden Aziz Andreas'ın kurduğu varsayılan Konstantinopolis Kilisesi'ne bağlı olmakla ilişkilendirilir. Dil ve etnik kökense ancak zorunlu olunduğunda öne sürülebilecek ikincil önemde kıstaslardır.

Yunan Krallığı, Osmanlı İmparatorluğu içinde Ekümenik Patrikhane'ye bağlı Ortodoks nüfusu "esir tutulan Yunanlar" (*αλύτρωτος Ελληνισμός-gayrımüstahlis Rumlar*) şeklinde tanımlamıştı. Patrikhane ise "özgür" ve "esir tutulan" Yunanlar arasındaki birincil bağ olarak görülmekteydi. Yani "kurtarılmamış" Yunan sayılanlar, esas itibariyle Patrikhane'nin dini yetkesine tabi müminlerdi. Etnik köken ya da dil gibi milliyeti belirleyecek başka unsurlar tercih edilir ya da güvenilir olmadığından din, pek çok durumda ulusal aidiyeti tayin etmeyi sağlayacak en güvenilir kıstas olarak görülüyordu. Makedonya'da bir Yunan ile Bulgar arasındaki ayrımın dil ya da etnik kökenden ziyade ilk elde Ekümenik Patrikhane'ye ya da Bulgar Ek-

sarhanesi'ne bağlı olmakla ilişkilendirildiğini daha önce belirtmiştik. Patrik III. Yuvakim'e göre örneğin, Makedonya Helenizmi'nin manasını netleştirmek, yani kimleri kapsadığını belirlemek bir gereklilikti: "Eğer yalnızca saf Yunanları kast ediyorsak kaybettik demektir. Durum bu olduğuna göre Makedonya Helenizmi Ortodoks Kilisesi'ne sadık kalan herkesi içermelidir."[3]

Dolayısıyla Türkçe konuşan Ortodoks cemaatlerin kilise hiyerarşisi içinde nereye bağlı olacakları, hangi kilise merciine tabi olacakları her şeyden önce bir ulusal sorundu. Tam da bu nedenle 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren Osmanlı coğrafyasında gündeme gelen kilise ihtilafları, giderek ulusal bir içerik kazanır. Makedonya'da kilisede hangi dilde ayin yapılacağı ya da Kudüs'te ruhbanın hangi kökenden olacağı, ulusal meseleler halini alırlar. Bizzat Papa Eftim de "Türk Ortodokslarla" Fener arasındaki ihtilafın esas itibariyle siyasal-ulusal bir karakteri olduğunu defalarca vurgulamıştır. Ona göre mesele, Ekümenik Patrikhane'nin yetkilerinin sınırlarının ne olup olmadığından ibaret değildi. Eftim ve hareketin sair temsilcilerine göre Anadolulu Ortodoksları Fener'den bağımsız bir kilise kurmaya sevk eden, dini değil milli bir mesele, yani onların Türk oluşuydu.

Yunan milliyetçiliği nezdindeyse Anadolu'daki Türkdilli Ortodoks Hıristiyanların Yunanlığının esas göstergesi, onların Ekümenik Patrikhane'ye bağlılıklarıydı. Buna göre Küçük Asya Rumlarını topyekûn yok oluştan kurtaran Ortodoks Kilisesi olmuştu. Kilise, Yunan kültürünü ve dilini muhafaza edip Anadolu'daki Yunanların Türkleşmesine engel olmuş bir kurumdu. Dolayısıyla, Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarının Patrikhane'nin hiyerarşisinden ayrılması, bunların neredeyse otomatikman Yunan ulusal bünyesinden de ihracı anlamına geliyordu.

Bu anlamda "Türk Ortodokslar" vakası, Balkan Yarımadası'nda

3- Christos D. Kardaras, *Το Οικουμενικό Πατριαρχείο και ο Αλύτρωτος Ελληνισμός της Μακεδονίας Θράκης – Ηπείρου Μετά το Συνέδριο τουΒερολίνου* [Berlin Kongresi Sonrasında Ekümenik Patrikhane ve Makedonya, Trakya ve Epir'in Esaret Altındaki Helenizmi] (Atina: Επικαιρότητα, 1996), s. 216.

daha önce örnekleri görülmüş (ancak kesinlikle bu coğrafyayla sınırlı olmayan) kilise ayrışmaları ve ulusal biçimlenme süreçleriyle uyum gösteren bir vakadır. Buna göre dinin millileştirilmesi, yani bir ulusal dinin şekillenmesi, ulusal kimliğin oluşumu ve sınırlarının tayininde belirleyici bir faktördü. Dolayısıyla diğer vakalarda olduğu gibi Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarının Türk ulusuna içerilmeleri de her şeyden önce bir Türk Ortodoks *milletinin* biçimlenmesini, yani bir Türk Ortodoks Hıristiyanlığının inşasını gerektiriyordu. Yani Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanların Türk ulusuna ait olmaları, evvela bir Türk Ortodoks Hıristiyanlığının tanımlanmasına, bir Türk Hıristiyanlığının kurum, kural ve pratikleriyle teşekkül etmesine bağlıydı.

Türk Ortodoks Kilisesi, 1919-1922 aralığında, Türk-Yunan savaşının cereyan ettiği bir zaman diliminde hayat buldu; o nedenle de ancak bu spesifik bağlam içerisinde anlaşılabilir. Bu dönem zarfında, Anadolu'da Yunan işgalinin yaşanmadığı bölgelerde mukim, çoğunluğu Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanlar, Müslüman hemşerilerinin kendilerine yönelik şüphelerinin giderek arttığına tanık oldular. Gittikçe artan "misilleme" ve saldırı tehlikesine ve devam eden sürgünler gibi baskılara karşı Ankara hükümetine sadakatlerini ispatlamak için acilen harekete geçme zorunluluğunu hissettiler. Hıristiyanlara karşı "Türk mezalimleri" propagandasına karşı koymak ve Batı kamuoyunun desteğini arkasına almak isteyen Ankara hükümetiyse Türkçe konuşan Hıristiyanlardan faydalanmanın yollarını aradı. Her iki cenahın özgül ihtiyaçlarının örtüşmesi, bir Türk Kilisesi kurulması girişimini mümkün kıldı. 1921-23 yılları arasında Anadolu Hıristiyanları arasından bir grup, bir süre için kendilerini Ekümenik Patrikhane'den ayrıştırdılar ve Balkan Yarımadası'nın ulusal temelde kurulan kiliselerini andıran bir Türk Kilisesi'nin kurulması için çaba gösterdiler.

"Türk Ortodokslar" vakasının özgünlüğü, yani onu diğer ulusal kilise örneklerinden ayıran husus, Türk milliyetçiliğinin ana damarının da önemli ölçüde dinsel (İslami) aidiyet üzerinden tanımla-

nıyor olmasıdır. Yani bir Türk Hıristiyanlığı tesisine yönelik çaba, bir Türk Müslümanlığının ya da Müslüman milliyetçiliğinin inşası süreciyle ihtilaf içerisine düşmüş, ona takılmıştır. Bu çalışmada bir Türk Ortodoks Kilisesi kurma girişiminin Ankara hükümetinin bir taktik hamlesine indirgenemeyeceğini, Anadolulu Ortodoks Hıristiyanların Türklüğü etrafında dönen yaygın tartışmanın bizatihi Türk ulusal kimliğinin oluşumu sürecinin bir parçası olarak anlaşılması gerektiğinde ısrar ettik. İşte bu anlamda, bir Türk Hıristiyanlığının icat edilmesini Türk milliyetçiliğinde katedilmemiş bir patika haline getiren, yani gayrimüslimlerin Türk ulusal kimliğine içerilmesini akamete uğratan şey bizzat formasyon halindeki Türk milliyetçiliğinin dinsel içeriğiydi.

1920'lerin başlarında "Türk" mefhumu, Anadolu ve Rumeli'deki Osmanlı Müslüman nüfusunu ifade ediyordu; sözcüğün özgül tarihsel ve dilbilimsel anlamı göz ardı edilmekteydi. Bir etik-normatif sistem olarak İslam, Türk milletini teşkil eden kültürel birliğin tayin edici bir bileşeni olarak görülüyordu. O devrin dilini kullanırsak Türk, "Türkçe konuşan, Müslüman olan ve Türklüğü seven kişi" olarak tanımlanıyordu.[4] Anadolu'daki Müslüman nüfus için kolektif öz-farkındalığı tanımlayan başat unsur dindi ve Milli Mücadele sırasındaki karmaşık ittifaklar sistemi, özgül bir kimlik olarak İslam üzerine inşa edilmişti. Farklı Müslüman etnik grupların desteğini garantilemenin yegâne yolu müşterek bağların, yani İslam'ın, altını hem de kalın çizgilerle çizmekti.

Daha önce de gördüğümüz üzere bu durum sadece işgale karşı direnişin dayattığı pratik bir gereklilik, ahaliyi savaş için seferber etmenin kestirme bir yolu değildi. Balkan Savaşları'nın ardından İslamı temel seferberlik söylemi olarak kullanan ve bu anlamda dini kimliği ulusallaştıran bir "Müslüman milliyetçiliği" hâkim hale gelmişti. O halde, Anadolu Ortodoks Hıristiyanlarının oluşturduğu

---

4- Hamdullah Suphi, *Dağ Yolu-Birinci Kitap* (İstanbul: Türk Ocakları Hars Hey'eti Neşriyatı, 1929), s. 194; İsmail Habib, *O Zamanlar 1920-1923* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1937), s. 206-7.

dinsel cemaatin millileşmesinin Anadolu ve Rumeli'deki Müslüman *milletin* millileşmesiyle taban tabana zıt olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bir Türk Hıristiyanlığının inşası süreci esas itibariyle bir Türk Müslümanlığının şekillenmesi sürecine çarpmıştır. Baştaki kimi tereddütlere karşın Türkçe konuşan Hıristiyanların zorunlu nüfus mübadelesine dâhil edilmesi, ancak Milli Mücadele sırasında hâkim olan bu milliyet varsayımı üzerinden anlamlandırılabilir.

1920'lerin ikinci yarısından itibaren Türklüğün daha laik bir tanımına doğru yaşanan kayma ve ırkçı / etninist temaların öne çıkışı, Türkdil Hıristiyanların Türk ulusuna kabulünü, hiç değilse teorik olarak kolaylaştırabilirdi. Bir yandan Türklerin kadim tarihini vurgulamak diğer yandan da Türk milletinin Müslüman / Osmanlı geçmişini arka plana atmak gibi ikili bir amaç taşıyan Türk Tarih Tezi, Hıristiyan ya da gayrimüslim Türk mefhumunu en azından kavramsal düzeyde meşru ve kabul edilir kılmaktaydı. Türk milli kimliğinin laik terimlerle yeni baştan tanımlanışı sürecinde bir kilometre taşı olan Türk Tarih Tezi, Anadolu gayrimüslim ahalisinin ezici çoğunluğu bir önceki onyılda ortadan kalkmış olsa da nazari olarak gayrimüslimlerin Türk olduğu iddiasına alan açıyordu. Bu anlamda, 1930'larda Türk Tarih Tezinin başat önermesi olacak olan Türklerin Anadolu'nun otokton halkı olduğu varsayımına yapılan daha erken tarihli atıfların Anadolu Hıristiyanlarının Türk olduğu iddialarıyla bağlantılı olması bir tesadüf değildi.

Ne var ki 1930'larda dahi "Hıristiyan Türkler" ulusal birliğe kabul edilmemişlerdir. Elinizdeki çalışmanın son bölümünde göç ve vatandaşlık politikaları tartışılırken görüldüğü üzere, Müslümanlığı hiç değilse fiiliyatta Türklüğün bir olmazsa olmazı sayan anlatı, bu dönemde de baki kalmıştır. Son bölümde ele aldığımız Gagavuzların Anadolu'ya gerçekleşemeyen göçü örneği, Türk milli kimliğinin tanımlanmasında dini kıstasın halen başat olduğuna dair oldukça net bir resim verir. Söz konusu bölümün sonunda ele alınan 1936 tarihli Romanya ile Türkiye arasındaki antlaşma, Romanya'dan Müslüman Türklerin Türkiye'ye göçü ve onların geride bırakacağı menkul ve

gayrimenkullerin durumu değerlendirilmiştir. O dönemde "Türklüklerinden" şüphe edilmeyen Ortodoks Hıristiyan Gagavuzlar bu antlaşmaya dahil edilmemiş, yani Türkiye'ye göçleri yerinde bulunmamıştır. Dolayısıyla güya Türklüğün din dışı esaslarla tanımlanışının cari olduğu bir devirde dahi din, yine ulusal aidiyeti belirleyen temel ve göz ardı edilemez bir kriter olarak karşımıza çıkar.

Meselenin siyaseten pragmatist ve propagandaya dönük boyutları, Milli Mücadele devrindeki bu gizli kalmış kilise ihtilafının kışkırttığı tartışma bir yana, "Türk Ortodoks Patrikhanesi" milliyetçiliğin geçmişin "ekümenik" dini cemaatlerini parçaladığı dönemin bir ürünüydü. Aslında Türk milliyetçiliği Ortodoks muhayyel cemaatini parçalayan Sırp, Bulgar, Yunan, Arnavut, Arap vs ulusal kiliselerinin örneğini takip ediyordu. Milliyetçilikler çağında din de çağa ayak uydurmak adına millileşmeliydi. Sorun, yeni ulusal Türk hayali cemaatinin Müslümanlıkla yakın ilişkisi, Müslümanlık harici bir Türklüğün düşünülemez oluşuydu. Bu adeta simbiyotik ilişki dolayısıyla Türklük ile Hıristiyanlık arasında ulusal bir rabıta hiçbir zaman geçerli olamadı. "Türk Hıristiyan" ya da "gayrimüslim Türk" tabirleri birer "oksimoron," terimler arası bir çelişki olarak kaldı. Dolayısıyla Milli Mücadele devrinde bir Türk Kilisesi kurma girişiminden geriye işin propaganda ve Patrikhane'yi sıkıştırma tarafı kaldı. Zorunlu nüfus mübadelesiyle potansiyel tabanını yitiren Eftim'in kilisesi, zamanla adeta devletin güvenlik ve istihbarat aygıtının bir uzantısı haline geldi. Rumlara ve Patrikhane'ye, dolayısıyla da çoğu zaman Yunanistan'a karşı baskı kurma yolunda bir araç oldu. "Türk Ortodoks Patrikhanesi," cemaatsiz ve ruhbansız, suni bir "kilise" olarak, rakip milliyetçiliklerin domine ettiği yakın tarihin cilvelerinin ürünü bir garabet olarak kaldı.

KAYNAKÇA

Arşivler

- KMS Sözlü Gelenek Arşivi
- GAK, Έγγραφα κοινότητος Νεβσεχίρ [Nevşehir Cemaati Evrakı]

Elyazmaları

- Minas, Yakovidis *Αυτοβιογραφία Πως Έζησα το Δράμα Μας* [Otobiyografi, dramımızı nasıl yaşadım], KMS elyazması 404, Cappadocia 83.
- Pimenides, M. KMS El Yazmaları, *Ζιντζήδερε (Zincidere)*, ΚΑΠΠΑΔ 22.
- Rizos, Serafeim. *Kappadokiki Dimokratia – Kapadokya Cumhuriyeti*, KMS elyazması 426, Cappadocia 93.
- Tsalikoglou, Emmanuil I. *Αυτοβιογραφία και Ιστορικαί Αναμνήσεις Μέρος Β'* [Otobiyografi ve Tarihi Hatıralar Kısım B], KMS elyazması 184, Kilikia 3B.
- Raphtopoulos, *Προκόπιος Λαζαρίδις Μητροπολίτης Ικονίου, Λυκαονίας και Β. Καππαδοκίας* [Konya, Likaonya ve Kuzey Kapadokya Metropoliti Prokopios Lazaridis], elyazması 394, Lykaonia 8, s. 49-57.

Gazeteler ve Süreli Yayınlar

- *Akşam*
- *Ακτίς* (Aktis)
- *Αμάλθεια* (Amalthia)
- *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*
- *Anatoli*
- *Cumhuriyet*
- *Echos d' Orient*

- *Εθνικός Κήρυξ* (Ethnikos Kiriks)
- *Εκκλησιαστική Αλήθεια* (Eklisiastiki Alitheia)
- *İkdam*
- *İleri*
- *Ημερησία Νέα* (İmerisia Nea)
- *Hakimiyet-i Milliye*
- *Κόσμος* (Kosmos)
- *The Christian East*
- *Tevhid-i Efkâr*
- *Ulus*
- *Vakit*
- *Zaman*
- *Ξενοφάνης* (Ksenofanis)

Kitap ve Makaleler

- Achladi, Evangelia. "The Karamanlidika Periodical AKTIS (1913-1915)," *Cultural Encounters in the Turkish Speaking Communities of the Late Ottoman Empire* (İstanbul: The Isis Press 2014), ed. Evangelia Balta, s. 281-302
- Ağaoğlu, Samet. *Kuvayı Milliye Ruhu "Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi"* (İstanbul: YKY Yayınları 2011).
- Ahmad, Feroz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995).
- *Aide-Mémoire sur les Droits des Minorités en Turquie Présenté aux Représants des Membres de la Société des Nations*, Association Nationale Ottomane Pour La Société Des Nations, Constantinople 1922.
- Aigidis, Aristoklis I. *Η Ελληνικότης της Μικράς Ασίας και το Μύθευμα των Τουρκορθοδόξων* [Küçük Asya'nın Helenliği ve Türk Ortodoks Efsanesi], Atina, Τύποις Δημητριάδου, 1922.
- Akçam, Taner. "Sevr ve Lozan'ın Başka Tarihi," *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011) içinde, der. Erik Jan Zürcher.

  —*'Ermeni Meselesi Hallolunmuştur' Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

  —*Türk Ulusal Kimliğinin Oluşumu ve Ermeni Sorunu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992).
- Akçam, Taner & Kurt, Ümit. *Kanunların Ruhu Emval-i Metruke kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).
- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1976).
- Akgönül, Samim. *Türkiye Rumları Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).
- Aksakal, Hasan. *Türk Politik Kültüründe Romantizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).
- Aktar, Ayhan. "Türk-Yunan Nüfus Mübadelesinin İlk Yılı Eylül 1922-Eylül 1923," *Yeniden Kurulan Yaşamlar 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005) içinde, der. Müfide Pekin.
- Akyüz, Yahya. *Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu (1919-1922)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1975).
- Alexandris, Alexis. "Lozan Konferansı ve İstanbul Rum Patrikhanesi'nin Ekümenik Boyutu: 10

Ocak 1923 Tarihli Tutanağın Önemi" *Tarihî, Siyasi, Dinî ve Hukuki açıdan Ekümenik Patrikhane* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), der. Cengiz Aktar, s. 77-119.

—"Η απόπειρα Δημιουργίας Τουρκορθόδοξης Εκκλησίας στην Καππαδοκία 1921-1923 [Kapadokya'da Türk Ortodoks Kilisesi kurma girişimi 1921-1923]," *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, cilt. 4, Atina 1983a, s. 159-210.

—"The Constantinopolitan Greek Factor During the Greco-Turkish Confrontation of 1919-1922," *Byzantine & Modern Greek Studies* 8, 1983b.

—*The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974* (Atina: Center for Asia Minor Studies, 1983c).

—"Οι Έλληνες στην υπηρεσία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, 1850-1922 [Osmanlı İmparatorluğu hizmetindeki Helenler 1850-1922]" *Deltion tis Istorikis kai Ethnologikis Etaireias tis Ellados* 23 (1980), s. 365-404.

- Alkan, Hakan. *Türk Ortodoks Patrikhanesi (Anadolu Patrikhanesi)* (Ankara: Günce Yayıncılık, 2000).
- *Anadolu'da Ortodoksluk Sadası*-Tıpkıbasım (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010), yay. haz. Çidğem Aslan-Mustafa Toker.
- Anagnostakis, Ilia & Balta, Evangelia. *Η Καππαδοκία των `Ζώντων Μνημείων` Η Ανακάλυψη `της Πρώτης Πατρίδος της Ελληνικής Φυλής`* ['Yaşayan Abideler'in Kapadokyası. Yunan Kavminin İlk Vatanının Keşfi] (Atina: Πορεία, 1990).
- Anagnostopoulou, Sia. "Greek Diplomatic Authorities in Anatolia," *Turcologica 83 Cries and Whispers in Karamanlidika Books* (Wiesbaden: Harassowitz Verlag, 2010), ed. Evangelia Balta & Matthias Kappler.

—"Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi," *19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrimüslimler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), ed. Pinelopi Stathis, s. 1-35.

—*Μικρά Ασία 19ος αι.–1919 Οι Ελληνορθόδοξες Κοινότητες* [Küçük Asya 19. yy–1919 Rum Ortodoks Cemaatleri] (Atina: Ελληνικά Γράμματα, 1997).

- Anastasia-Manousaki, Sophia. *Μνήμες Καππαδοκίας* [Kapadokya Hatıraları] (Atina: Centre for Asia Minor Studies, 2002).
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (İstanbul: Metis Yayınları, 1993).
- Andrianopoulou, Konstantina. *Η Ρωμαίικη Μειονότητα της Κωνσταντινούπολης στον Μεσοπόλεμο: Κοινοτική Συγκρότηση, Ιδεολογία και η Οριοθέτηση της στο Τουρκικό Εθνικό Περιβάλλον* [Savaş sonrası dönemde İstanbul Rum azınlığı: Cemaat örgütlenişi, ideoloji ve Türk milli kimliği karşısında sınırları] (Atina: Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2014).
- Anestidis, Stavros. T. "Yunan ve Türk Edebiyatında Erken Karamanlı Tiplemeleri," *Cultural Encounters in the Turkish-Speaking Communities of the Late Ottoman Empire* (The Isis Press: İstanbul, 2014), ed. Evangelia Balta, s. 29-40.

—"Η Οικογένεια Ρίζου" (Rizos Ailesi), *Η Συναγωγή της Καππαδοκίας* [Kapadokya'nın Sinasos'u] içinde, *Εφτά Ημέρες*, 27 Mayıs 2001.

- Anzerlioğlu, Yonca. "Bükreş Büyükelçisi Hamdullah Suphi ve Gagauz Türkleri," *Bilig*, Güz 2006, sayı 39, s. 31-51.
- Apaydın, Mustafa. "Halid Nihad Boztepe'nin Ankara Yaranını Hicveden Kaside-i Vatan Adlı Şiiri," *Sanal Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 19 Mayıs 1998, no. 1.
- Apostolidis, Nikos. *Anamneiseis apo tin Konstantinoupoli* [İstanbul'dan hatıralar] (Atina: Trohalia, 1996).
- Archelaos, Sarantides I. *Sinasos* (Athens: 1899).
- Arı, Kemal. *Büyük Mübadele Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)* (Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995).

- Atalay, Bülent. *Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin Siyasi Faaliyetleri (1908-1923)* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001).

  —"Türk Ortodoksları'nın Kendi Kiliselerini Kurmak İçin Verdikleri Mücadele," *Türk Kültürü*, No 462, Kasım 2001, s. 676-80.
- Atatürk, Mustafa Kemal. *A Speech delivered by Mustafa Kemal Atatürk 1927* (İstanbul: Ministry of Education Printing Plant, 1963).
- Augustinos, Gerasimos. *Küçük Asya Rumları* (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), çev. Devrim Evci.
- Aynarozlu Nikodimos, *Βιβλίον ψυχωφελέστατον περιέχον διδασκαλίαν προς τον Πνευματικόν* (Konstantinopolis: Patrikhane matbaası 1799), çev. Kayserili Avraam.
- Baha Sait Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik Bektaşilik Araştırması* (İstanbul: Berfin Yayınları, 1994), ed. Nejat Birdoğan.
- Balcı, Dilara. *Yeşilçam'da Öteki Olmak Başlangıcından 1980'lere Türkiye Sinemasında Gayrimüslim Temsilleri* (Kolektif Kitap: İstanbul 2013).
- Balta, Evangelia. "Karamanlıca Kitapların Konu ve Döneme Göre Tasnifi," *Gerçi Rum isek de Rumca Bilmez Türkçe Söyleriz. Karamanlılar ve Karamanlıca Edebiyat Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014) s. 163-192.

  —"The Karamanli newspaper *Phostir* or *Fener*. A futile publication effort (1909)," *Miscellaneous Studies on the Karamanlidika Literary Tradition* (İstanbul: The Isis Press 2013) 153-70.

  —*Karamanlidika. Additions (1584-1900). Bibliographie Analytique* (Atina: 1987).

  —"Οι Πρόλογοι των Καραμανλήδικων βιβλίων για την Μελέτη της Εθνικής Συνείδησης των Τουρκόφωνων Πληθυσμών της Μικράς Ασίας," *Μνήμων* 11, 1987.

  —*Karamanlidika. XXe siècle. Bibliographie Analytique* (Atina: 1987); *age, Karamanlidika, Nouvelles Additions et Compléments*, I (Atina: 1997).
- Barkın, "Anadolu'daki Hıristiyan Türklere Ait Araştırmalar I," *Çınaraltı* no. 19, 13 Aralık 1941.

  —"Anadolu'daki Hıristiyan Türklere Ait Araştırmalar II," *Çınaraltı* no. 20, 20 Ocak 1942.
- Barton, James L. *Story of Near East Relief (1915-1930) An Interpretation* (New York: The Macmillan Company, 1930).
- Baydar, Ayça. "The Karamanlis between Greek and Turkish Nationalism (1920-1923): *Anadolu'da Ortodoksluk Sodası* and *Nea Anatoli*" *Cultural Encounters in the Turkish-Speaking Communities of the Late Ottoman Empire* (İstanbul: The Isis Press, 2014), ed. Evangelia Balta, s. 335-357.
- Baydar, Mustafa. *Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları* (İstanbul: 1968).
- Bulgar, Stepan. "Veysel Arseven (Vasili Öküzçünün) Biografiası," *Veysel Arseven (Vasili Öküzçü) 1919-1977 Biyografisi Makaleleri ve Müzik Eserleri* (Ankara: Türksoy Genel Müdürlüğü, 2004) içinde.
- Benlisoy, Foti. "Kayserili Papaz Neofitos'un Mübadele Şiiri: 'Türkiyadan kaldırdılar bizleri/kan ağlayor hepimizin gözleri'" *Toplumsal Tarih*, Haziran 2006, sayı 150, s. 48-51.

  —"Patrikhanenin Faaliyetleri ve 1918-1920 Arasında Tehcir Edilmiş Rum Ahalinin İadesi,"*Tarih ve Toplum*, sayı 234, Haziran 2003, s. 21-30.
- Benlisoy, Foti & Benlisoy, Stefo. "Reading the identity of 'Karamanli' through the pages of *Anatoli*," *Turcologica 83 Cries and Whispers in Karamanlidika Books* (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2010), ed. Evangelia Balta & Matthias Kappler, s. 93-108.

  —"Karamanlılar, Anadolu ahalisi ve aşağı tabakalar: Türkdilli Anadolu Ortodokslarında kimlik algısı," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 112, Güz 2010, s. 7-22.
- Benlisoy, Stefo. "'Another newspaper in our language!' Competition and polemic in the *Karamanlidika* Press," *Cultural Encounters in the Turkish Speaking Communities of the Late Ottoman Empire* (İstanbul: The Isis Press, 2014) içinde, ed. Evangelia Balta, s. 359-392.

—"Karamanlıca *Aktis* gazetesi örneğinde Balkan Savaşı'nda Osmanlı Rum basınında mezalim propagandası" *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 17, Bahar 2014, s. 175-199.

—*Education in the Turcophone Orthodox Communities of Anatolia During the Nineteenth Century* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2010).

—"Türk-Yunan İlişkileri Gelgitinde Azınlık Siyasetine bir Örnek: Kilise İhtilafı" *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 7, Bahar-Yaz 2008, s. 101-127.

- Beşikçi, Mehmet. *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Seferberliği*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.
- Bora, Tanıl. "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği," *Toplum Bilim* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), sayı 71.
- Burnaby, Frederick. *On Horseback Through Asia Minor* (New York: Oxford University Press, 1996).
- Cami, *Osmanlı Ülkesinde Hıristiyan Türkler* (İstanbul: Sanayi-i Nefise Matbaası, 1932).
- Cemal, H. *Tekrar Başımıza Gelenler* (İstanbul: Kastaş Yayınları, 1991).
- Cihangir, Erol. *Papa Eftim'in Muhtıraları ve Bağımsız Türk Ortodoks Patrikhanesi* (İstanbul: Turan Yayıncılık, 1996).
- Clark, Bruce. *İki Kere Yabancı Kitlesel İnsan İhracı Modern Türkiye'yi ve Yunanistan'ı Nasıl Biçimlendirdi?* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), çev. Müfide Pekin.
- Clogg, Richard. "Anadolu Hıristiyan Karındaşlarımız: theTurkish-speaking Greeks of Asia Minor," *Neohellenism* (Canberra: Australian National University, 1992) içinde, der. John Burke ve Stathis Gauntlett, *Humanities Research Centre*, Monograph 5.

  —"The 'Dhidhaskalia Patriki' (1798): an Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda." *Middle Eastern Studies 5* (London: 1969), s. 87-115.
- Copeaux, Etienne. *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), çev. Ali Berktay.
- Çağaptay, Soner. "Kim Türk, kim vatandaş? Erken Cumhuriyet Dönemi Vatandaşlık Rejimi Üzerine Bir Çalışma," *Toplum ve Bilim*, sayı 98, Güz 2003, s. 166-85.

  —"Kemalist Dönemde Göç ve İskân Politikaları," *Toplum ve Bilim*, sayı 93, Yaz 2002a, s. 218-41.

  —"1930'larda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002b).
- Çelik, M. Fahreddin. "Ahıska'da Musevi Türkler," *Çınaraltı* no. 26, 31 Ocak 1942.
- Çetik, Mete. "Cumhuriyet'in kuruluş dönemi Türk milliyetçiliği karşısında *Anadolu Mecmuası*," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 17, Bahar 2014, s. 71-128.
- Çetinkaya, Y. Doğan. *Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar, Boykotlar ve Milli İktisat (1909-1914)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), çev. Özgür Bircan.
- "Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleselleşmesi," *Modern Türkiyede Siyasi Düşünce IV: Milliyetçilik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 91-102.
- Çetinsaya, Gökhan "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought," *The Muslim World*, vol. LXXXIX, No. 3-4, Temmuz-Ekim, 1999, s. 350-376.
- Çınar, Metin. *Anadoluculuk ve Tek Parti CHP'de Sağ Kanat* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- Davison, Roderic. *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton: Princeton University Press, 1963)
- Dawkins, Richard McGillivray. *Modern Greek In Asia Minor*, 1916.
- Demir, Fevzi. "Osmanlı Kimliği Üzerine Osmanlı'nın Son Tartışması: Osmanlı'nın Hüviyet Cüzdanı Nasıl Olmalı?" *Kebikeç* 10, 2000, 239-254.

- Demirel, Ahmet. *İlk Meclis'in Vekilleri Milli Mücadele Döneminde Seçimler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).

  —*Birinci Meclis'te Muhalefet* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994).
- Demirel, Merâl. "Cami Baykurt," *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünceler Ansiklopedisi VIII: Sol* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), ed. Murat Gültekingil.
- Demirkan, Tarık. *Macar Turancıları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000).
- Demirözü, Damla. *Savaştan Barışa Giden Yol Atatürk-Venizelos Dönemi Türkiye-Yunanistan İlişkileri* (İstanbul: İletişim Yayınları 2007).
- Deringil, Selim. "From Ottoman to Turk: Self-Image and Social Engineering in Turkey," *Making Majorities Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States* (Stanford: Stanford University Press, 1998), ed. Dru C. Gladney.
- *Digenes Akrites Günümüze Uzanan Tek Bizans Destanı* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), yayıma hazırlayan Richard C. Dietrich.
- Dimaras, Konstantinos. *Ο Ελληνικός Ρομαντισμός* [Yunan Romantizmi] (Atina: Ermis, 2009).
- Dinamo, Hasan İzzettin. *Kutsal İsyan* (İstanbul: Tekin Yayınevi, 1990), cilt 5.
- Dressler, Markus. *Türk Aleviliğin İnşası Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), çev. Defne Orhun.
- Duman, Önder."Atatürk Döneminde Romanya'dan Türk Göçleri (1923-1938)," *Bilig*, Bahar 2008, sayı 45, s. 473-90.
- Durgun, Sezgi. *Memalik-i Şahane'den Vatan'a* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).
- Dündar, Fuat. *Modern Türkiye'nin Şifresi İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

  —"İttihat ve Terakki'nin Etnisite Araştırmaları," *Toplumsal Tarih*, sayı 91, Temmuz 2001, s. 43-50.
- *Η Εξοδος, Μαρτυρίες από τις επαρχίες της Κεντρικής και Νότιας Μικρασίας* [Eksodos, Merkezi ve Güney Küçük Asya Vilayetlerinden Tanıklıklar] (Atina: KMS, 1982), yay. haz. Paschalis Kitromilides, cilt 2.
- Eissenstat, Howard. "Erken Dönem Türk Milliyetçiliğinde Irkçı Düşünce," *Toplumsal Tarih*, sayı 165, Eylül 2007, s. 46-53.

  —"Metaphors of Race and Discourse of Nation: Racial Theory and the Beginnings of Nationalism in theTurkish Republic," in Paul Spickard, *Race and Nation; Ethnic Systems in the Modern World* (New York: Routledge, 2005), 239-256.
- Elephteriadis, Rizos. *Συνασός ήτοι Μελέτη επί των Ηθών και Εθίμων Αυτής* [Sinasos ve Adet ve Gelenekleri Üzerine Çalışma] (Atina: Τύποις Ελληνικής Ανεξαρτησίας, 1879).
- Ellison, Grace. *An English Woman in Angora* (New York: 1923).
- Elöve, Emil. "Türkiyede Din İmtiyazları I. Kısım," *AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 10, no: 1-4, 1953.
- Emanuilidis, İlias K. *Usûl-ı Cedid yani Ellinika Lisanını Yazmak Anlamak Ve Söylemek İçun Usul*, Deri Saadet, Panagiotes Soteriades Matbaası, 1885.
- Ercan, Hikmet Yavuz. "Fener ve Türk Ortodoks Patrikhanesi," *Tarih Araştırmaları Dergisi*, cilt 5, no. 8-9, 1967.
- Ergene, Teoman. *İstiklâl Harbinde Türk Ortodoksları* (İstanbul: İ. P. Neşriyat, 1951).
- Ergeneli, Adnan. *Çocukluğumun Savaş Yılları Anıları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993).
- Eröz, Mehmet. *Hıristiyanlaşan Türkler* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983).
- Esin, Taylan & Etöz, Zeliha. *1916 Ankara Yangını Felaketin Mantığı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

- Eski, Mustafa. *Kastamonu Basınında Millî Mücadele'nin Yankıları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995).
- Evangelidis, Margaritis. *Υπόμνημα περί των δικαιωμάτων και παθημάτων των εστιών του πολιτισμού Μικράς Ασίας και Θράκης* [Küçük Asya ve Trakya'daki Medeniyet Ocaklarının Hakları ve Çilelerine Dair Muhtıra] (Atina: 1918).
- Exertzoglou, Haris. *Εκ δυσμών το Φως; Εξελληνισμός και Οριενταλισμός στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (μέσα 19ου-αρχές 20ου αιώνα)* (Atina: Ekdoseis tou Eikostou Protou, 2015).

  —*Osmanlı'da Cemiyetler ve Rum Cemaati Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi (1861-1922)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), çev. Foti Benlisoy & Stefo Benlisoy.

  —"Shifting boundaries: language, community and the 'non-Greek-speaking Greeks'," *Historein*, cilt 1, 1999, s. 75-92.

  —"Η Διάχυση της Εθνικής Ταυτότητας στις Ορθόδοξες Κοινότητες της Κιλικίας [Kilikya Ortodoks Cemaatlerinde Ulusal Kimliğin Yayılması]," *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* (Atina: 1995-1996), cilt 11, s. 181-238.
- Farasopoulos, Simeon. *Ta Silata*, Atina 1895.
- Fehmi, Hasan "Anadolu'da Gregoriyen ve Ortodoks Türkler," *Ülkü* cilt 4, no. 22, 1934-1935.
- Fernan, Friedrich-Wilhelm. *Patriarchen am Goldenen Horn Gegenwarty und Tradition des Orthodoxen Orients* (Opladen: C. W. Leske Verlag, 1967).
- Fotiadis, *Στο Κεσκίν Μάδεν με τον Παπαευθύμ το Ρασπουτίν του Ελληνισμού της Μικράς Ασίας* [Küçük Asya Helenizminin Raputin'i Papa Eftim'le Keskin Maden'de] (Atina: Εκδοτικός Οίκος Γνώσεις, 1982).
- Fromkin, David. *A Peace to End All Peace* (Henry Holt and Company: New York 2009).
- Galanti, Avram *Vatandaş Türkçe Konuş* (Ankara: Kebikeç Yayınları, 2000).
- *Gâye-i Milliye Tıpkıbasım* (Ankara: Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 2009), yay. haz. Çiğdem Aslan-Mustafa Toker.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism* (New York: Cornell University Press, 1983).
- Gentizon, Paul. *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu* (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1994).
- Georgelin, Hervé. "Perception of the other's fate: what Greek Orthodox refugees from the Ottoman Empire reported about the destruction of Ottoman Armenians," *Journal of Genocide Research* (2008), 10 (1), Mart, 59-75.
- Georgeon, François. "Ulusal Hareketin İki Lideri: Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura," *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), çev. Ali Berktay, s. 91-101.

  —*Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), çev. Alev Er.
- Ryan Gingeras, *Dertli Sahiller Şiddet, Etnisite ve Osmanlı İmparoturluğu'nun Sonu, 1912-1923* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), çev. Melike Neva Şellaki.
- Glavinas, Apostolos. Η Ορθόδοξη Αυτοκέφαλη Εκκλησία της Αλβανίας (Otosefal Ortodoks Arnavutluk Kilisesi), Thessaloniki 1985.
- Goloğlu, Mahmut. *Anadolu'nun Millî Devleti Pontos* (Ankara: Kalite Matbaası, 1973).
- Gökalp, Ziya. *Küçük Mecmua I* (Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2009), çeviriyazı Şahin Filiz.

  —*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (Ankara: Devlet Kitapları 1976), haz. İbrahim Kutluk.

  —*Türkçülüğün Esasları* (Ankara: Varlık Yayınları, 1968).
- Gökbilgin, Tayyib. *Millî Mücadele Başlarken* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1965), cilt II.
- Gökçek, Fazıl. *Osmanlı Kapısında Büyümek Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).

- Gürpınar, Doğan. "From the Bare and Arid Hills to Anatolia, the Loveable and Beautiful: Kemalist Project of 'National Modernity' in Anatolian Countryside" *Middle Eastern Studies*, Vol. 48, No. 6, 903-926, Kasım 2012.
- Habib, İsmail. *O Zamanlar 1920-1923* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1937).
- Hakan, Sinan. *Türkiye Kurulurken Kürtler 1916-1920* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- Hatziiosif, Hristos. *Συνασός Ιστορία ενός Τόπου Χωρίς Ιστορία* [Sinasos Tarihsiz bir Bölgenin Tarihi] (İrakleio: Panepistimiakes Ekdoseis Kritis, 2005).
- Herzfeld, Michael. *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece* (New York: Pella, 1986).
- Heyd, Uriel. *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), çev. Kadir Günay.

  —*Foundations of Turkish Nationalism The Life and Teachings of Ziya Gökalp* (Londra: Luzac & Company Ltd. and The Harvill Press Ltd., 1950).
- Houdaverdoglou-Theodotos, "İ Tourkophonos Elliniki Philologia," *Epetiris Etaireia Vizantinon Spoudon*, Etos Z, Atina, 1930.
- Hovannisian, Richard G. *The Armenian Genocide: History, Politics, Ethics* (New York: St. Martin's Press, 1992).
- *Η Έξοδος Μαρτυρίες από τις Επαρχίες της Κεντρικής και Νότιας Μικρασίας* [Exodos İç ve Güney Küçük Asya Vilayetlerinden Tanıklıklar] (Atina: Küçük Asya Araştırmaları Merkezi, 1982), cilt 2.
- İoanidis, İoanis *Kaisareia Mitropolitleri ve Maalumat-ı Mütenevviya* (Dersaadet: Aleksandros Nomismatidis Matbaası, 1896).
- Iordanoglou, I. "Οι Γκαγκαούζοι και η καταγωγή τους [Gagavuzlar ve Kökenleri]," *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών 5* (Atina, 1984-1985), s. 391-409.
- Jaeschke, Gotthard. *Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi (30 Ekim 1918-11 Ekim 1922)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

  "Die Türkisch-Orthodoxe Kirche," *Der Islam* 39, 1964, s. 95-129.
- Jelavich, Barbara. History of the Balkans (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), cilt I.
- Kalaitzis, *Ο Διαβόητος Πάπα-Ευθύμ και τα Κατ΄Αυτών Ένας Εφιάλτης της Ρωμηοσύνης* (İstanbul: Εκδόσεις Μητροπόλεως Μύρων, 2013).
- Kalinikos, *Τα Δίκαια του Οικουμενικού Πατριαρχείου εν Τουρκία Μελέται* [Türkiye'deki Ekümenik Patrikhane'nin Hakları] (Konstantinopolis: 1922).
- Kalfoğlu, İ. *Mikra Asia Kıtasının Tarihiye Coğrafyası* (Dersaadet: Adelphoi Misailidai, 1899).
- Kamouzis, Dimitris. "Από «Σωτήρας της Φυλής», «Ευεργέτης των Τούρκων»: Ο Βενιζέλος και η Εθνικιστική Ηγετική Ομάδα των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης, 1918-1930," *DMS* 17, Atina 2011: 151- 193.
- Kaplan, Sam. "Ortadoğu'ya Tutulan Fransız Aynaları: Ermeni ve Türk Belgelerinde Kilikya," *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001) içinde, ed. Esra Özyürek, s. 19-47.
- Karabekir, Kâzım. *Paşaların Kavgası* (İstanbul: Emre Yayınları, 1992).
- Karathanasis, Athanasios. *Καππαδοκίας Τύχαι* [Kapadokya'nın Talihleri] (Selanik: Αριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, 2000).
- Kardaras, Christos D. *Το Οικουμενικό Πατριαρχείο και ο Αλύτροτος Ελληνισμός της Μακεδονίας Θράκης–Ηπείρου* [Ekümenik Patrikhane ve Makedonya, Trakya ve Epir'in Esaret Altındaki Helenizmi] (Atina: Επικαιρότητα, 1996).
- Karolidis, Pavlos. Σημειώσεις τίνες περί της Μικρασιατικής Αρίας Ομοφυλίας (Atina: Εκδόσεις Κουλτούρα, 2009 [1886]).

—*Glossarion Sinkritikon ton Ellinokappadokikon Lexeon*, İzmir 1885.

- Karpat, Kemal H. *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), çev. Bahar Tırnakcı.

—*Türk Demokrasi Tarihi* (İstanbul: Afa Yayınları, 1996).

- Kars, Zübeyir. "Kayseri Mutasarrıfı, Adana, Konya ve Sivas Valisi Ahmet Muammer Bey'in Kayseri'nin Çağdaşlaşmasına Katkıları," *III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Araştırmaları Merkezi, 2000), s. 269-97.

—*Millî Mücadele'de Kayseri* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1999).

—"Kayseri Eğitim Tarihi üzerine Bir Deneme," *I. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Araştırmaları Merkezi, 1998).

- Kechriotis, Vangelis. "Atina'da Kapadokyalı, İzmir'de Atinalı, İstanbul'da Mebus Pavlos Karolidis'in Farklı Kişilik ve Aidiyetleri" *Toplumsal Tarih* 257, Mayıs 2015: 28-35.

—"Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Karamanlı Rum Ortodoks Diasporası İzmir Mebusu Emmanouil Emmanouilidis" *Toplumsal Tarih* 251, Kasım 2014, 38-43.

—*The Greeks of Izmir at the End of the Empire A Non-Muslim Ottoman Community Between Autonomy and Patriotism* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Leiden Üniversitesi) 2005.

- Kerimoğlu, Hasan Taner. *İttihat-Terakki ve Rumlar 1908-1914* (İstanbul: Libra, 2009).
- Keyder, Çağlar. *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991).
- Kieser, Hans-Lukas. *Türklüğe İhtida 1870-1939 İsviçre'sinde Yeni Türkiye'nin Öncüleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).
- Kiryakidu-Nestoros, Alki. *Η Θεωρία τηςΕλληνικής Λαογραφίας. ΚρητικήΑνάλυση* [Yunan Folklorunun Teorisi. Eleştirel bir Analiz] (Atina: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977).
- Kitromilides, Paschalis. "Greek Irredentism in Asia Minor and Cyprus," *Middle Eastern Studies* 26, no. 1, 1990, s. 3-17.

—"Imagined Communities and the origins of the national question in the Balkans," *European History Quarterly* 19, no. 2, Sage Publications, Londra, 1989.

- Kitromilides, Paschalis & Alexandris, Alexis "Ethnic Survival, Nationalism and Forced Migration," *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, cilt 5, Atina, 1984-85, s. 9-44.
- Kitsikis, Dimitris. *Yunan Propagandası* (İstanbul: Meydan Neşriyat, 1964).
- Kofos, Evangelos. "Attempts At Mending The Greek-Bulgarian Ecclesiastical Schism (1875-1902)," *Balkan Studies*, no. 25, 1984, s. 347-375.
- Kokolakis, Mihalis. "Έλληνες Εθνικιστές και Τούρκοι Αλεβήδες» [Yunan Milliyetçileri ve Türk Alevileri] *Deltio KMS*, cilt 15, Atina, 2008, s. 373-435.
- Koman, M. Mesud. "Anadolu Hıristiyanlarında İslam ve Türk Adları," *Konya Halkevi Dergisi* no. 3, İkinciteşrin 1936.
- Konortas, Paraskevas. "'Tarihi Uzlaşma'dan 'Entente Cordiale'e? İstanbul Ortodoks Patrikhanesi ile Osmanlı İdaresi arasında İdeolojik ve Siyasi Amaç Birliği (15. yüzyıl ortası-16. yüzyıl sonu)" *Tarihi, Siyasi, Dini ve Hukuki açıdan Ekümenik Patrikhane* (İstanbul: İletişim Yayınları 2011), der. Cengiz Aktar, s. 27-68.
- Kontogiannis, Pandelis. *Γεωγραφία της Μικράς Ασίας* [Küçük Asya Coğrafyası] (Atina: 1921).

—*Η Ελληνικότης των νομών Προύσης και Σμύρνης* [İzmir ve Bursa Vilayetlerinin Helenliği] (Atina: Vivliopoleion Ioannou N. Sideri, 1919).

- Kouroupou, M. & Balta, E. *Ελληνορθόδοξες Κοινότητες της Καππαδοκίας Ι.Περιφέρεια Προκοπίου* [Kapadokya'nın Rum Ortodoks Cemaatleri Ürgüp Yöresi] (Atina: Küçük Asya Araştırmaları Merkezi, 2001).

- Krinopoulos, Sokratis. *Τα Φερταίκενα Υπο Εθνολογικήν και Φιλολογικήν Αποψη Εξεταζόμενα* [Etnolojik ve Filolojik Açıdan Fertek] (Atina: 1889).
- Kritikos, Giorgos. "Motives For The Compulsory Exchange," *Δελτίον Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* (Atina: 1999-2000), sayı 13, s. 209-24.
- Kushner, David. *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908* (Londra: Frank Cass&Co. Ltd., 1977).
- Küçük, Hülya. *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler* (İstanbul: Kitap Yayınevi 2003).
- Ladas, Stephen P. *The Exchange of Minorities Bulgaria, Greece and Turkey* (New York: The Macmillan Company, 1932).
- Lameras, K. G. *Το Μικρασιατικόν Πρόβλημα* [Küçük Asya Sorunu] (Atina: 1918).
- Landau, Jacob M. *Tekinalp Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996).
- *Les Atrocités Kémalistes dans les réjions du Pont et dans le reste de l'Anatolie* (Constantinople: Patriarcat Oecumenique, 1922).
- *Les Droits des Minorités en Turquie*, Bureau de Presse de la Délégation Turque, Lausanne : Imprimerie Henri Held, 1922).
- *Les Minorités en Turquie*, Turc-Yourdou de Lausanne, Lausanne: Dr. A. Bovard–Giddey Imprimeur, 1920).
- *Les Persécutions Des Chrétiens, l' Archevêque-Metropolitain de Smyrne Mgr. Chrysostomos*, 1919.
- *Les Turcs et Les Revendications Greques* (Paris : Imprimerie A. G. L'Hoir, 1919).
- Levidis, Anastasios. *Istorikon Dokimion A' Eklisiastiki Istoria*, Atina 1885.

  —*Ai en Monolithois Monai tis Kappadokias kai Likaonias*,İstanbul 1889.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961).
- Livanios, Dimitris. "'Conquering the souls': nationalism and Greek guerilla warfare in Ottoman Macedonia, 1904-1908," BMGS 23 (1999) s. 195-221.
- Macar, Elçin. *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi* (İstanbul: İletişim Yayınları 2003).
- Maksudyan, Nazan. *Türklüğü Ölçmek Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi (1925-1939)* (İstanbul, Metis Yayınları, 2007).
- Manof, Atanas. *Gagauzlar (Hıristiyan Türkler)* (Ankara: Varlık Neşriyat, 1939).
- Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994).
- Matalas, Paraskevas. *Έθνος και Ορθοδοξία* [Ulus ve Ortodoksluk] (Herakleion: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Ηρακλείου, 2002).
- Mavropoulos, D. *Πατριαρχικαί Σελίδες Το Οικουμενικόν Πατριαρχείον από 1878-1949* (Atina: 1960).
- *Mémoires Du Patriarcat Ecuménique Relatifs a la Situation Des Chrétiens d'Anatolie*, Bulletin Du Bureau de la Presse Patriarcal Au Sujet de la Méme Question (Constantinople: 1922).
- Meriç, R. Melûl. "Mimar Sinan'ın Hayatı," *Ülkü*, cilt 11, no. 63, Mayıs 1938, s. 195-206.
- Merlie, Melpo Logotheti. "Οι Ελληνικές Κοινότητες στη Σύγχρονη Καππαδοκία" [Çağdaş Kapadokya'da Helen Cemaatleri] (Atina: Δελτίο ΚΜΣ, 1977), cilt 1, s. 29-74.
- Mert, Özgür. "Türk Ortodoksları," Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2005.
- Metin, Ömer. "Hamdullah Suphi Tanrıöver'in Romanya Türklerinin Göçüne Dair Faaliyetleri," *Karadeniz Araştırmaları*, Güz 2012, sayı 35, s. 125-43.
- *Μικρασιατικόν Ημερολόγιον ο Αστήρ 1914* [Yıldız. Küçük Asya Salnamesi 1914] (Constantinople: Protopapa & Sas, 1913).

- *Μικρασιατικόν Ημερολόγιον ο Αστήρ 1913* [Yıldız. Küçük Asya Salnamesi 1913] (Constantinople: Protopapa & Sas, 1912).
- Minaidis, Minas. "Ο παπα-Ευθύμ [Papa Eftim]," *Θρακική Επετηρίδα* (Komotini: 1983), cilt 4.
- Misailidis, Evangelinos. *Seyreyle Dünyayı Temaşa-i Dünya ve Cefakâr-u Cefakeş* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1988).
- *Muhacirnâme Karamanlı Muhacirler için Şiirin Sedası* (İstanbul: istos yayın, 2016), haz. Evangelia Balta ve Aytek Soner Alpan, .
- *Mübadeleye Dair Türkiye ve Yunanistan Arasında İmza Olunan Mukavelenameler, Muhtelit Mübadele Komisyonu Kararları, Bitaraf Azaların Hakem Kararları* (Damga Matbaası, 1937), der. Mehmed Esad Atuner.
- Nabi, Yaşar. *Balkanlar ve Türklük* (Ankara: Ulus Basımevi, 1936).
- Nadi, Nadir. *Perde Aralığından* (İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 1965).
- Nanakis, Andreas. "Venizelos and Church-State Relations," *Eleftherios Venizelos: The Trials of Statemanship* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), ed. Paschalis M. Kitromilides.

  —*Η Χηρεία του Οικουμενικού Ορόνου και η Εκλογή του Μελέτιου Μεταξάκη 1918-1922* (Selanik: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιοτης Θεσσαλονίκης, 1991).
- *Nevşehir Mekteplerinin Dersaadet Ephoriasının Yüzüncü Sene-i Devriyesi 1820-1920* (Dersaadet: Anatoli Matbaası, 1920).
- Nişanyan, Sevan. "Kemalist Düşüncede Türk Milleti Kavramı," *Türkiye Günlüğü*, no. 33, Mart-Nisan 1995, s. 127-141.
- Nur, Rıza. *Hayat ve Hatıratım* (İstanbul: Altındağ Yayınevi, 1967), cilt 3.
- Okutan, M. Çağatay. *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004).
- Ongan, H. "Şer'iye sicillerinde geçen Türkçe kişi adları," *Türk Etnografya Dergisi* I, 1956.
- Oran, Baskın. *Atatürk Milliyetçiliği Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme* (Ankara: Dost Kitabevi, 1988).
- Öğün, Süleyman Seyfi. "Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü," *Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik* (İstanbul: BağlamYayınları, 1997), der. Nuri Bilgin.
- Önder, Ali Rıza. *Kayseri Basın Tarihi* (Ankara: 1972).
- Önen, Ragıp. "Bor Halil Nuri bey Kütüphanesi'ndeki Mahkeme-i Şer'iye Sicilleri ve Bunlarda Görülen Türkçe Kişi ve Köy İsimleri," *Türk Etnografya Dergisi* no. III, 1958, s. 107-10.
- Özbudun, Ergun. "Millî Mücadele ve Cumhuriyetin Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu," *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997) içinde, der. Nuri Bilgin.
- Özdemir, Mehmet. *Millî Mücadele'de Develi* (Ankara: 1973).
- Özel, Sabahattin. *Millî Mücadelede Trabzon* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991).
- Özkan, Nevzat. "Gagavuz yazı dilinin kurucusu Mihail Çakır," *Karadeniz Araştırmaları*, Güz 2014, sayı 43, s. 43-9.
- Papa Eftim, *Atenagoras'ın Organı Elefteri Foni Gazetesine Cevabım ve Fener Patrikhanesi ile Rumluğun İçyüzü* (İstanbul: Ata'nın Yurdu Yayınları, 1959).

  —*Türk Ortodoksları Ruhanî Reisi Papa Eftim'in Kıbrıs Hakkındaki Görüşleri* (İstanbul: 1958).

  —*Papa Eftim Efendi'nin Ortodoks Ahaliye Müracaatı ve Patrikhaneye Karşı Müdafaanamesi* (İstanbul: 1924).
- Papa Neofitos, *Ethniki Simfora iti Thrini Pontion, Smirnaion kai en genei panton ton Antallaksimon Prosfigon* (Selanik: Tipois M. Triantafillou & Sia, 1924).

- Papadopoulos, A. A. *Ο Υπόδουλος Ελληνισμός της Ασιατικής Ελλάδος Ο Ελληνισμός της Ασιατικής Ελλάδος Εθνικός και Γλωσσικός Εξεταζόμενος* [Ulusal ve Dilsel Açıdan Asya Yunanistan'ında Esaret Altındaki Yunanlar] (Atina: Βιβλιοπωλείον Ιωαν. Ν. Σιδέρη, 1919).
- Papailias, Penelope. "Mülteci Belleği veya Bir Yunan Kurumu Üzerine Notlar," *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası* (İstanbul: İletişim Yayınları 2012), der. Esra Özyürek, s. 267-297.
- Papoulides, K. K. "Manuscripts 167 and 168 from the Russian Archaelogical Institute in Constantinople," Balkan Studies 20, 1979, s. 133-40.
- *Η Περίθαλψις και Εγκατάστασις των εν Τουρκία Προσφύγων του Ευρωπαϊκού Πολέμου 1918-1921* [Avrupa Savaşının Türkiye'deki Mültecilerinin İyileştirilmesi ve İskânı 1918-1921] (Constantinople: Τυπογραφείο Κ. Μακρίδου και Ι. Αλεξοπούλου, 1921).
- Petropoulos, J. A. "The Compulsory Exchange of Populations: Greek-Turkish Peacemaking 1922-1930," *Byzantine and Modern Greek Studies* 2, 1976, s. 135-60.
- Petropoulou, Ioanna. "Cultural and Intellectual Life in 19th Century Cappadocia a Sketch," Loula Kipraiou (ed) *Cappadocia a Travel in the Christian East* (Atina: Adam Editions 1993).

  —"Ο Εξελληνισμός–Εξαρχαϊσμός των Ονομάτων στην Καππαδοκία τον δέκατο ένατο αιώνα [19. yüzyılda Kapadokya'da İsimlerin Helenleştirilmesi ve Antikleştirilmesi]," *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, vol. 7, 1988-1989, s. 141-200.
- *Pontus Meselesi* (Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ankara 1995), ed. Yılmaz Kurt.
- Poole, Stanley Lane. *The People of Turkey: Twenty Years' Residence Among the Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks and Armenians* (Londra: 1878), ed. John Murray, cilt 2.
- Price, Claire. *The Rebirth of Turkey* (New York: T. Seltzer, 1923).
- Psomiades, Harry. *The Eastern Question The Last Phase* (Selanik: Institute for Balkan Studies, 1968).
- Psomiades, Harry. "The Ecumenical Patriarchate Under the Turkish Republic: The First Ten Years," *Balkan Studies* 2, 1961, s. 47-70.
- Rodrigue, Aron. "Reflections on millets and minorities Ottoman legacies," *Turkey between Nationalism and Globalization* (Londra: Routledge, 2013) içinde, der. Riva Kastoryano, s. 36-46.
- Rüstem, A. "The Future of the Oecumenical Patriarchate," *Foreign Affairs* 3, 1925, s. 604-10.
- Salaville, Sévérien. & Dallegio, Eugéne. *Karamanlidika, Bibliographie Analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs I* (1584-1850) (Atina: 1958); *II (1851-1865)* (Atina: 1966); *III (1866-1900)* (Atina: 1974).
- Sarı, Muhammed. *Yakın Dönem Türk Siyasi Tarihinde Cami (Baykurt) Bey* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015).
- Sarıhan, Zeki. *Kurtuluş Savaşı Günlüğü IV* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996).
- Schliklin, Jean. *Angora... L'aube de la Turquie Nouvelle (1919-1922)* (Paris: Berger-Levrault Editeurs, 1922).
- Serarslan, Halim. *Hamdullah Subhi Tanrıöver* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1995).
- Sevük, İsmail Habib. *Kurtuluş Savaşı'nda Yunanlılar ve Anadolu Rumları Üzerine Makaleler* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1999) içinde, der. Mustafa Eski.
- Shissler, Holly. *İki İmparatorluk Arasında Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), çev. Taciser Ulaş Belge.
- Sidiropoulos, Fokion. *Τα Εθνικά Φιλανθρωπικά Καταστήματα στην Κωνσταντινούπολη, Η πορεία τους στον εικοστό αιώνα* (Atina: ΙΜΕ, 1999).

- Skopetea, Elli. *Fallmerayer Τεχνάσματα του Αντύπαλου Δέους* (Atina: 1999).
- Smith, Llewelyn. *Ionian Vision: Greece in Asia Minor 1919-1922* (London: Hurst & Company, 1998).
- Sofuoğlu, Adnan. *Fener Rum Patrikhanesi ve Siyasi Faaliyetleri* (İstanbul: Turan Yayıncılık, 1996).
- Sonyel, Salahi. *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire* (Ankara: Publications of Turkish Historical Society, 1993).
- Sönmez, Banu İşlet. *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007).
- Spataris, Haris. *Biz İstanbullular Böyleyiz! Fener'den Anılar 1906-1922* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), çev. İro Kaplangı.
- Stamatopoulos, Dimitris. "Holy Canons or General Regulations? The Ecumenical Patriarchate *vis-à-vis* the Challenge of Secularization in the Nineteenth Century" *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice* (London: Ashgate 2012), ed. T. S. Willert & L. Molokotos-Liederman, s. 143-162.

  —"The Bulgarian Schism Revisited," *Modern Greek Studies Yearbook* (Minneapolis: University of Minnesota 2008/2009), cilt 24/25, s. 105-125.
- *Statistique des Expulsions des Populations Greques de la Turquie Durant les Guerres Balkaniques et Européenne*, Patriarcat Oecuménique, Constantinople 1920.
- Sunata, İ. Hakkı. *İstanbul'da İşgal Yılları* (İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).
- Suphi, Hamdullah. *Dağ Yolu (Birinci Kitap)* (İstanbul: Türk Ocakları Hars Hey'eti Neşriyatı, 1929).
- *Συνοπτική Έκθεσις των Διωγμών και Σφαγών του Πόντου 1914-1922* [Pontus'taki Tehcir ve Katliamlar üzerine Kısa Rapor 1914-1922] (Constantinople: Τύποις Π.Αγγελίδου, 1922).
- Svolopoulos, Konstantinos *Η Ελληνική Εξωτερική Πολιτική 1900-1945* [Yunan Dış Politikası 1900-1945] (Atina: Βιβλιοπολείον της Εστίας 1994).
- Şahin, M. Süreyya. *Fener Patrikhânesi ve Türkiye* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980).
- Şişmanoğlu Şimşek, Şehnaz. "The *Anatoli* Newspaper and the Heyday of the Karamanli Press," *Turcologica 83 Cries and Whispers in Karamanlidika Books* (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2010), ed. Evangelia Balta & Matthias Kappler, s. 109-123.
- Yeşilyurt, Süleyman. *Atatürkten Bugüne Bilinmeyen Yönleriyle Türk Hıristiyanlarının Patrikhanesi* (Ankara: 1995).
- Tachau, Frank. "The Search for National Idendity Among the Turks," *Die Welt des Islams* (1963), cilt 8, sayı 3, s. 165-176.
- Tanör, Bülent. *Kurtuluş Üzerine 10 Konferans (Türkiye 1918-1923)* (İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., 1997).
- Texier, Charles. *Küçük Asya Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi* (Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2002), çev. Ali Suat, 3. Cilt.
- *The Black Book* (Constantinople: The Ecumenical Patriarchate of Constantinople, 1920).
- *The Liberation of the Greek People in Turkey*, The London Committee of Unredeemed Greeks (Manchester and London: Norbury, Natzio & Co. Ltd., 1919).
- Theotokas, Georgios. *Leonis*, Atina, 1992 (1940) [Yorgos Theotokas, *Leonis* (İstanbul: istos yayın, 2013), çev. Damla Demirözü.
- *Το Αρχείον του Εθνομάρτυρος Σμύρνης Χρυσοστόμου* [İzmir Milli Şehidi Hrisostomos'un Arşivi] (Atina: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 2000), cilt 3.
- [Togan] Ahmet Zeki Velidi, "Oğuzların Hıristiyanlığı Meselesine Ait," *Türkiyat Mecmuası* (İstanbul: 1928), cilt II.

—"Oğuzların Hıristiyanlığı Meselesine Dair," *Türkiyat Mecmuası* (İstanbul: 1928), cilt II.

- *Τογρού τινίγν ταλιμί* [Doğru Dinin Talimi] (Asitane: Kudüs Şerifin Basmahanesi, 1839).
- Toynbee, Arnold J. *The Western Question in Greece and Turkey* (New York: 1970).
- Troçki, Lev. *Balkan Savaşları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), çev. Tansel Güney.
- Tsalikoglou, Emmanouil. *Ελληνικά Εκπαιδευτήρια και Ελληνορθόδοξοι Κοινότητες της Περιφέρειας Καισαρείας* [Kayseri bölgesinde Helen Mektepleri ve Helen Ortodoks Cemaatler] (Atina: Küçük Asya Araştırmaları Merkezi, 1976).
- Tunçay, Mete. *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* (Ankara: Yurt Yayınları, 1981).
- *Türk Parlamento Tarihi Milli Mücadele ve TBMM I. Dönem 1919-1923* (Ankara: TBMM Vakfı Yayınları, 1995), ed. Fahri Çoker, cilt III.
- Tzedopoulos, Yorgos. "Public secrets: Crypto-Christianity in the Pontos," *Deltio KMS*, cilt 16, Atina: 2009, s. 165-210.
- Uçar, Ahmet. *Milli Mücadele'den 12 Mart'a Konya'da Siyasi Sürgünler* (İstanbul: Tez Yayınları, 2001).
- Ülker, Erol. "Assimilation of the Muslim communities in the first decade of the Turkish Republic (1923-1934)," *European Journal of Turkish Studies*, URL: http://www.ejts.org/document822.html
- Üstel, Füsun. *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).

—"Türk Milliyetçiliğinde Anadolu Metaforu," *Tarih ve Toplum*, cilt 19, no. 109, 1993.

- Valavanis, İoakim. *Μικρασιατικά* (Atina: Τύποις Αδελφών Πέρρη, 1891).
- Valsamis, *Οι Πατριάρχες του Γένους* [Soyun Patrikleri] (Volos: Εκκλησιαστική Βιβλιοθήκη Ιεράς Μητροπόλεως Δημητριάδος, 1995).
- Velikov, Stefan. *Kemalist İhtilal ve Bulgaristan 1918-1922* (İstanbul: Kitaş Yayınları, 1969), çev. Naime Yılmaer.
- Veloudis, Georgios. *O Jacop Philipp Fallmerayer και η Γένεση του Ελληνικού Ιστορισμού* [Jacop Philipp Fallmerayer ve Yunan Tarihsiciliğinin Doğuşu] (Atina: E.M.N.E.-Μνήμων, 1982).
- Yalçın, Hüseyin Cahit. *Tanıdıklarım* (İstanbul: YKY, 2001).
- Yavuz, Nuri. "Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Gagavuzlar," *Akademik Bakış*, cilt 4, sayı 10, 7, Kış 2010, s. 177-84.
- Yerasimos, Stefanos. "Pontus Meselesi (1919-1923)," *Milliyetler ve Sınırlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994).
- Yıldız, Ahmet. *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene" Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001).
- Yust, K. *Kemalist Anadolu Basını* (Ankara: ÇGD Yayınları, 1995), ed. Orhan Koloğlu.
- Walters, Philip. "The Living Church 1922-1946," *Religion, State & Society*, vol. 6, no. 4, 1978, s. 235-243.
- Zervos, J. *Hellenism in Pontos* (Atina: Printing Office "Hestia," 1920).
- Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), çev. Yasemin Saner.

—"Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce II: Kemalizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001) içinde, der. Ahmet İnsel, s. 44-55.

—"YoungTurks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics 1908-1938," *Ottoman Past and Today's Turkey* (2000), ed. K.H. Karpat, s. 150-179.

—"Ottoman Labour Battalions in World War I," *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah* (Zürich: 2002), ed. H.-L. Kieser ve D. J. Schaller.

—*Milli Mücadelede İttihatçılık* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995).

Anadolu'nun Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyan ahalisi, 19. yüzyılın sonundan itibaren Yunan ile Türk milliyetçilikleri arasında, bunların dilce Türkleşmiş Yunanlar mı, yoksa Hıristiyan Türkler mi oldukları hakkında bir tartışma doğurur. "Karamanlı" diye anılan bu toplulukların hangi "hayali cemaatin" parçası kılınacağına dair bu ihtilaf, Milli Mücadele esnasında Patrikhane'den bağımsız bir Türk Kilisesi'nin kurulması dolayısıyla bir "kilise ihtilafı" olarak somutluk kazanır.

Bu milliyetçi rekabetin bir kilise çekişmesi biçimi alması tesadüf değildir. Elinizdeki çalışma milliyetçiliğin, dinsel otorite ve kurumlarla ihtilaf içerisinde geliştiği, birisinin yükselişinin diğerinin gerileyişine tekabül ettiği kabulüne karşı, milli cemaatlerin genel olarak dini cemaatlerin "ulusallaşması" sonucunda ortaya çıktığı varsayımına dayanıyor. Bu bağlamda da Türk Ortodoks Kilisesi projesini, *milletlerin* ulusallaşma sürecinin bir örnek olayı, yani bir Türk Hıristiyanlığının imal edilmesi süreci olarak ele alıyor.

Kitapta birbiriyle bağlantılı bir dizi sorunun cevabı aranıyor:

- Yunan ve Türk milliyetçilikleri Türkdil Ortodoksları kendi ulusal cemaatlerine dahil etmek adına hangi söylemsel stratejileri devreye soktular?
- "Karamanlıların" Yunan milliyetçiliği açısından dilsel, Türk milliyetçiği açısındansa dinsel "anomalisi" nasıl bertaraf edilmeye çalışıldı?
- Söz konusu söylemsel stratejiler, aynı milliyetçi projeye bağlı farklı ulusal kimlik tanımları arasındaki rekabet bağlamında kimin Yunan ya da Türk sayılıp sayılmaması gerektiğine dair tanımlarda hangi değişiklikleri gündeme getiriyordu?
- "Hıristiyan Türkler" teması Türk milliyetçiliğinin dini aidiyetle, spesifik olarak da İslam'la ilişkisinde nasıl bir kırılmaya denk düşüyordu?

"Türkdil Hıristiyanlar" vakası, Türk milliyetçiliğinin seküler ve etnik sınırlarının anlaşılması açısından kritik önemdedir. Milli Mücadele dönemi, farklı ve bazen birbirine rakip milliyetçi ulusal inşa projeleri arasında kararsız olunduğu bir dönemdi. *Kimin inşa halindeki Türk ulusal kimliğine* içerilip kimin dışlanacağı meselesi, bu alternatif milliyetçi projeksiyonlar arasındaki rekabetin bir ürünü olarak ortaya çıkacaktı. Bu anlamda Türkdil Hıristiyanların Türklüğünün kabul ya da reddedilişi, bizatihi Türklük tanımı üzerinde, yani ulusal topluluğun sınırlarına dair de sonuçlar doğuracaktı.

ISBN 978-605-4640-50-8